المعجم

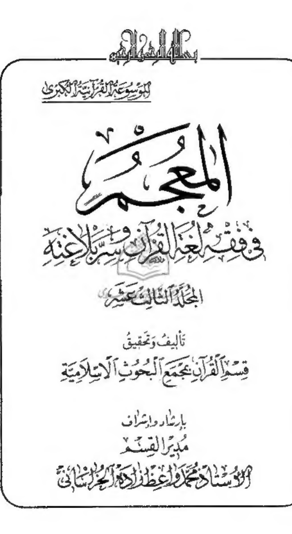
في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته

إعداد

قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية

بإشراف

الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني


بسم الله الرحمن الرحيم
الموسوعة القرآنية الكبرى
المعجم
في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته
المجلد الثالث عشر
تأليف وتحقيق
قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية
بإرشاد وإشراف
مدير القسم
الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / تأليف و تحقيق قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية؛ بإرشاد و إشراف محمّد واعظ زاده الخراساني. ـ مشهد: مجمع البحوث الإسلامية ١٤٢٩ق. = ١٣٨٧ش.
ISBN 978-964-444-179-0 (شابک دوره)
ISBN 978-964-971-218-5 (شابک ج ١٣)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
١. قرآن ـ ـ واژه‌نامه‌ها. ٢. قرآن ـ ـ دایرة‌المعارفها. الف. واعظ‌زاده خراسانی، محمّد، ١٣٠٤ ـ
ب. بنیاد پژوهشهای اسلامی.
BP ٦٦ / ٤ / م ٥٧ — ٢٩٧/١٣
کتابخانه ملّی ایران — ٧٨-٨٦٩٧م

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ٠٢٢٠٨٨
تاریخ ثبت:

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / ج ١٣

تأليف و تحقيق: قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلامية
إشراف: الأستاذ محمّد واعظ زاده الخراساني

الطبعة الأولى: ١٤٢٩ق. / ١٣٨٧ش
١٠٠٠ نسخة / الثمن ١٣٠٠٠٠ ريال
الطباعة: مؤسسة شريعة (مشهد)

مجمع البحوث الإسلامية، ص. ب ٣٦٦ـ ٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ٢٢٣٣٩٤٣، (قم) ٧٧٣٣٠٢٩
شركة بهنشر، (مشهد) الهاتف ٧ـ ٨٥١١١٣٦، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

Web Site: www.islamic-rf.ir — E-mail:info@islamic-rf.ir

حق چاپ محفوظ است

المؤلفون

الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

ناصر النّجفيّ

قاسم النّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاكشور

السيّد عبدالحميد عظيمي

السيّد جواد سيّدي

السيّد حسين رضويان

علي رضا غفراني

محمّدرضا نوري

السيّد علي صبّاغ دارابي

أبوالقاسم حسن پور

خضر فيض الله

محمّد ملكوتي نسب

وقد فُوّض عرض الآيات وضبطها إلى أبي‌الحسن الملكيّ و مقابلة النصوص إلى محمّد جواد الحويزيّ و عبدالكريم الرّحيميّ و تنضيد الحروف إلى حسين الطّائيّ في قسم الكمبيوتر.

کتاب برگزیده:

- ✓ همایش تجلیل از خادمان قرآن کریم در حوزهٔ مکتوب فرهنگ ۱۳۷۹
- ✓ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران بهمن ۱۳۸۰
- ✓ سومین همایش کتاب برگزیدهٔ حوزه علمیه قم ۱۳۸۰
- ✓ دومین دوره انتخاب و معرفی کتاب و مقاله برتر قرآنی آبان ۱۳۸۴
- ✓ دومین دوسالانه انتخاب کتاب سال استان خراسان رضوی ۱۳۸۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحتويات

تصديرٌ ٧
ح ق ق ٩
ح ك م ٢٢٥
ح ل ف ٥٢١
ح ل ق ٥٣٧
ح ل ق و م ٥٥٩
ح ل ل ٥٦٣
ح ل م ٦٥٧
ح ل ي ٧٠٣
ح م أ ٧٢٥
ح م د ٧٣٩
ح م ر ٨٦٩
ح م ل ٨٩٧
الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة وأسماء كتبهم ٩٧١
الأعلام المنقول عنهم بالواسطة ٩٧٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تصدير

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله تبارك وتعالى ربّ العالمين، ونصلّي ونسلّم على رسوله المصطفى، سيّد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطّيّبين الطّاهرين وصَحبه المنتجبين، والتّابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدّين.

ثمّ نشكره تعالى على أن وَفَّقنا لتأليف المجلّد الثّالث عشر من موسوعتنا القرآنيّة الكُبرى: «المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»، ونقدّمه إلى رُوّاد العلوم القرآنيّة، والنّاشدين فقه لغته، وأسرار بلاغته، ورموز إعجازه، وطرائف تفسيره، الّذين يتابعون بشوقٍ مجلّدًا بعد مجلّدٍ، ويستعجلون إلى الوقوف عليه دومًا، كتابةً وشفاهًا، مشكورين.

واشتمل هذا الجزء على اثنتي عشرة مفردةً قرآنيّة من حرف الحاء، ابتداءً من «ح ق ق»، وانتهاءً بـ«ح م ل». وأوسع الموادّ فيه نصًّا وبحثًا وتنقيبًا مادّتا «ح ك م»، ثمّ «ح ق ق»، فقد تجاوز كلٌّ منهما مئتي صفحة من الكتاب. وليس هذا كثيرًا في حقل «الحكم والحقّ» فإنّهما -بلا ريب- لبّ القرآن الحكيم، وجوهر الإسلام العظيم، وروح الدّين القويم.

نسأله تعالى السّداد، ودوام التّوفيق، فإنّه خير ظهيرٍ، وبالإجابة جدير.

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

بالآستانة المقدّسة الرّضويّة

١٠ صفر عام ١٤٢٩هـ.ق

ح ق ق

١٤ لفظًا، ٢٨٧مرّة: ١٧٦مكّيّة، ١١١مدنيّة

في ٥٩سورة: ٤٢مكّيّة، ١٧مدنيّة

حَقَّ ١٢: ١١ـ١	الحقّ ١٩٤: ١٢٢ـ٧٢
حَقَّت ٥: ٤ـ١	حقًّا ١٧: ٨ـ٩
حُقَّت ٢: ٢	حَقّه ٣: ١ـ٢
يَحِقّ ١: ١	يُحِقّ ٤: ١ـ٣
أَحَقّ ١٠: ٢ـ٨	استحق ١: ـ١
حقيق ١: ١	استحقّا ١: ـ١
حقّ ٢٣: ٢٠ـ١٣	الحاقّة ٣: ٣

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الحقّ: نقيض الباطل، حَقّ الشّيء يَحِقّ حَقًّا، أي وجب وجوبًا.

وتقول: يَحِقّ عليك أن تفعل كذا، وأنت حقيق على أن تفعله. وحقيق «فعيل» في موضع «مفعول».

وقول الله عزّ وجلّ: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ﴾ الأعراف: ١٠٥، معناه: محقوق، كما تقول: واجب.

وكلّ «مفعول» رُدّ إلى «فعيل» فمذكّره ومؤنّثه بغير الهاء. وتقول للمرأة: أنتِ حقيقة لذلك، وأنتِ محقوقة أن تفعل ذلك.

والحقّة: من الحقّ، كأنّها أوجبُ وأخصّ. تقول: هذه حَقّتي، أي حقّي.

والحقيقة: ما يصير إليه حقّ الأمر ووجوبه. وبَلَغْت حقيقة هذا، أي يقين شأنه.

وفي الحديث: «لايبلغ أحدُكم حقيقة الإيمان حتّى لايعيب على مسلم بعيب هو فيه». وحقيقة الرّجل: ما لزمه الدّفاع عنه من أهل بيته، والجميع: حقائق.

وتقول: أحقّ الرّجلُ، إذا قال حقًّا وادّعى حقًّا، فوجب له وحَقّق، كقولك: صدّق وقال: هذا هو الحقّ.

وتقول: ما كان يَحُقّك أن تفعل كذا، أي ما حَقّ لك.

والحاقّة: النّازلة الّتي حقّت فلاكاذبة لها.

وتقول للرّجل إذا خاصم في صغار الأشياء: إنّه

لتُرِق الحِقاق.

وفي الحديث «متى ما يَغلُوا يَحتَقّوا» أي يدّعي كلّ واحد أنّ الحقّ في يديه، ويغلوا أي يسرعوا في دينهم ويختصموا ويتجادلوا.

والحِقّ: دون الجَذَع من الإبل بسَنةٍ، وذلك حين يستحقّ للرّكوب، والأنثى حِقّة، إذا استحقّت الفحل، وجمعه: حِقاق وحَقائق.

والحَقْحَقة: سير أوّل اللّيل، وقد نُهي عنه. ويقال: هو إتعاب ساعة. وفي الحديث «إيّاكم والحَقْحَقة في الأعمال، فإنّ أحبّ الأعمال إلى الله ما داوم عليه العبد وإن قلّ».

وبَنات الحقيق: ضرب من التّمر، وهو النّبيص [واستشهد بالشّعر أربع مرّات] لبعضهم.

اللّيث: الحُقّة من خَشَب، وجميع: الحُقّ والحُقَق.

(الأزهريّ ٣: ٣٨١)

سيبَوَيه: وقالوا: هذا العالِم حَقّ العالِم، يريدون بذلك التّناهي، وأنّه بلغ الغاية فيما يصفه به من الخِصال.

وقالوا: هذا عبد الله الحقّ لا الباطل، دخلت فيه اللّام كدخولها في قولهم: أرسلها العراك، إلّا أنّه قد تُسقط منه، فتقول: حقًّا لا باطلًا. (ابن سيده ٢: ٤٧٤)

أبو مالك: أحقّت البَكْرة، إذا استوفت ثلاث سنين، فإذا لقِحت حين تُحِقّ، قيل: لقِحت على كَبْرها.

ويقال: استحقّت النّاقة لِقاحًا، وحقّت وأحقّت، إذ حمَلَتْ.

وأحقّ القوم إحقاقًا، إذا سَمِن مالُهم.

واحتقّ المال احتقاقًا، إذا سَمِن، وانتهى سِمَنه.

(الأزهريّ ٣: ٣٨٠)

الكِسائيّ: حقَقْتُ الرّجل وأحقَقْتُه، إذا غلبتَه على الحقّ وأثبتّه عليه. (الأزهريّ ٣: ٣٧٧)

يقال: حُقّ لك أن تفعل هذا، وحُقِقْتَ أن تفعل هذا، بمعنًى. (الجوهريّ ٤: ١٤٦١)

يقول العرب: «إنّك لتعرف الحِقّة عليك، وتُعفي بما لديك» ويقولون: «لمّا عرَفت الحِقّة منّي انكسر».

(ابن فارس ٢: ١٥)

حقَقْتُ حذر الرّجل وأحقَقْتُه: فعلت ما كان يحذَر.

(ابن فارس ٢: ١٩)

حقَقْتُ ظنّه، مثل حقّقْتُه. (أساس البلاغة: ٩٠)

الشّافعيّ: في حديث ابن عمر أنّ النّبيّ ﷺ قال: «ما حقّ امرئ يبيت ليلتين إلّا ووصيّته عنده» ما الحزم لامرئ وما المعروف في الأخلاق لامرئ إلّا هذا، لا أنّه واجب. (الأزهريّ ٣: ٣٧٨)

أبو عمرو الشّيبانيّ: قال أبو زياد: حَقّك أن تُضرَب، وحقّك تُضرَب، وحقٌّ لها أن تُضرَب، وحُقّ لها أن تُضرَب. (١: ١٤٧)

وقد أحقّت الإبل، إذا استربعت. (١: ١٤٨)

وقال أبو السّميع: الحِقّة: حليلة الفحل، فإن لم تلقَح فهي آبية، وإن لقِحت فهي حلِفة. (١: ١٥٨)

وقال أبو المَرْقال: وقد أحقّت ضَبّة هذا الشّيء، إذا أُجيدت صنعته. (١: ١٨٣)

يقال: اختلاط القوم، واستحقّوا، واستوجبوا.

وأوجبوا، وأشفوا، وأوفوا وأطلّوا، ودنّوا، وعذروا، وأعذروا وعذّروا، إذ أذنبوا ذنوبًا يكون لمن يعاقبهم عُذر في ذلك لاستحقاقهم

ويقال استحقّت إبلنا ربيعًا، وأحقّت ربيعًا، إذ كان الرّبيع تامًّا فرعته.

وقد أحقّ القوم إحقاقًا، إذا أسمنوا، أي سمِن مالُهم

واستحقّت النّاقة سِمنًا وأحقّت وحقّت، إذا سمِنت

واستحقّت النّاقة لقاحًا، إذا لقحت، واستحقّ لقاحُها يحمل الفعل مرّة للنّاقة، ومرّة للّقاح

والحِقّ والحِقّة في حديث صدقات الإبل والدّيات

(الأزهريّ ٣ ٣٧٩)

عمرو بن العاص أنّه قال لمعاوية «أتيتك من العرق وإنّ أمرك كحُقّ الكَهُول وكالحُجاة في الضّعف. فما زلت أرُمّه حتّى استحكم» حُقّ الكَهُول بيت العنكبوت

(الأزهريّ ٣ ٣٨١)

الأحقّ من الخيل الّذي لا يعرق

الحاقّة الدّاهية (الأزهريّ ٣ ٣٨٢)

استحقّ لَقحُها، إذا وجب وأحقّت: دخلت في ثلاث سنين وقد بلغت حِقّتها، إذا صارت حِقّة [ثمّ استشهد بشعر] (ابن فارس ٢ ١٩)

الفرّاء: حُقّ لك أن تفعل كذا، وحَقّ عليك أن تفعل كذا، فإذا قلت حُقّ قلت لك، وإذا قلت حقّ قلت عليك

وتقول يَحِقّ عليك أن تفعل كذا وحُقّ لك، ولم يقولوا حققت أن تفعل

ومعنى قول من قال حَقّ عليك أن تفعل: وجب عليك

وتقول إنّك لحقيق أن تفعل كذا

و«حقيق» في حَقّ وحُقّ، في معنى مفعول وقال الله تعالى {حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ} [وهذه قراءة غير مشهورة] الأعراف ١٠٥، وقال ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا﴾ الصّافّات: ٣١. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: ما كان يحقّك أن تفعل ذاك، في معنى ما حُقّ لك وقد حُقّ حذرُك، ولا تقل حَقّ حذرُك وحققت حذرك وأحققته، أي فعلت ما كان يحذر

والعرب تقول حققت عليه القضاء أحُقّه حقًّا وأحققته أُحقّه إحقاقًا، أي أوجبته

(الأزهريّ ٣ ٣٧٤)

أبو عُبيدة المحقّة المُحتجب من السّير

(الأزهريّ ٣ ٣٨٣)

أبو زَيد: حققْتُ حذرَ الرّجل وأحققته فعلتُ ما كان يحذر (الأزهريّ ٣ ٣٧٧)

حَقّ الله الأمرَ حقًّا أثبته وأوجبه وحَقّ الأمرُ بنفسه حقًّا وحُقوقًا (أساس البلاغة ٩٠)

الأصمعيّ: الحِقّ من الإبل، إذ استحقّت أمّه الحَمْل من العام المُقبل وهو الثّالث، سمّي الذّكر حِقًّا والأنثى حِقّة، وهو حينئذ ابن ثلاث سنين.

(ابن دُرَيد ١، ٦٢)

يقال: أتت النّاقة على حِقّها، أي على وقتها الّذي ضربها الفحل فيه من قابل، وهو تمام حمل النّاقة حتّى

يستوفي الجنين السّنة. (الأزهريّ ٣: ٣٨٠)

حَقّ عليه القول وأحققته أنا، وحققته الخبر أحُقّه حقًّا.

يقال: مالي فيه حَقّ ولا حِقاق، أي خصومة.

والحُقّ: حُقّ الوَرِك، وحُقّ الرابلة في العَضُد، وما أشبههما.

ويقال: أصَبْتُ حاقّ عينه.

وسمعت أعرابيًّا يقول لِنُقْبة من الجَرَب ظهرت ببعير فشكّوا فيها، فقال: هذا حاقّ صُمادح الجَرَب.

(الأزهريّ ٣: ٣٨٢)

إذا جاوزت الناقة السّنة ولم تلد، قيل: قد جاوزت الحِقّ.

وأتت الناقة على حِقّها، أي الوقت الّذي ضربها فيه عام أوّل. (الجوهريّ ٤: ١٤٦١)

أبو عُبَيْد: فإذا مضت [ابن لبون] الثالثة ودخلت الرّابعة، فهو حينئذ حِقّ والأنثى حِقّة، وهي الّتي تؤخذ في الصّدقة إذا جاوزت الإبل خمسًا وأربعين.

ويقال: إنّه إنّما سمّي حِقًّا لأنّه قد استحقّ أن يُحمَل عليه ويُركَب. ويقال: هو حِقّ بيّن الحِقّة، وكذلك الأنثى حِقّة.

ويدخل في السّنة الخامسة فهو حينئذ جَذَع، والأنثى جَذَعة. (١: ٤٠٩)

في حديث عليّ عليه السلام: «إذا بلغ النّساء نصّ الحقائق -ورواه بعضهم: نصّ الحِقاق- فالعصبة أولى».

أراد بنصّ الحِقاق: الإدراك، لأنّ وقت الصّغر ينتهي، فتخرج الجارية من حدّ الصّغر إلى الكبر. يقول: فإذا بلغت الجارية ذلك فالعصبة أولى بها من أمّها، وبتزويجها وحضانتها إذا كانوا محرمًا لها، مثل الآباء والإخوة والأعمام.

والحِقاق: المُحاقّة، وهو أن تُحاقّ الأمّ العصبة في الجارية، فتقول: أنا أحقّ بها، ويقولون: بل نحن أحقّ.

ويُحكى عن ابن المبارك أنّه قال: نصّ الحِقاق: بلوغ العقل، وهو مثل الإدراك، لأنّه إنّما أراد منتهى الأمر الّذي تجب به الحقوق والأحكام، فهو العقل والإدراك.

ومن رواه: نصّ الحقائق، فإنّه أراد جمع حقيقة وحقائق[1]. (الأزهريّ ٣: ٣٧٨)

حقَقْتُ الرّجل، وأحققته، إذا أتيته.

وحقَقْتُ الأمر وأحققته أيضًا، إذا تحقّقته، وصرت منه على يقين. (الجوهريّ ٤: ١٤٦١)

ابن الأعرابيّ: الحقيقة: الرّاية، والحقيقة: الحُرْمة، والحقيقة: الفِناء. (الأزهريّ ٣: ٣٧٧)

الحَقّ: صدق الحديث، والحقّ: الملك، والحَقّ: اليقين بعد الشّكّ. (الأزهريّ ٣: ٣٨١)

الأحقّ: الّذي يضع رجله في موضع يده. [ثمّ استشهد بشعر]

المُحِقّ: القريب العهد بالأمور، خيرها وشرّها.

والمُحِقّ: المُحقّقون لما ادّعوا أيضًا.

(الأزهريّ ٣: ٣٨٢)

(١) وهذا سهوٌ، والصّحيح جمع: حقّة وحِقاق، كما ذكر الفَيّوميّ ١٠: ٥٣.

حقحقة أن يُجهِد الضعيف شدة السير (الأزهري ٣ ٣٨٣)

ابن السكّيت، عن أبي عطاء أنه قال أتيتُ أبا صفوان فقال لي ممّن أنت؟ - وكان أعرابيًّا، فأراد أن يمتحنه - فقلت من بني تميم قال من أيّ بني تميم؟ قلت رِباييّ قال وما صنعتك؟ قلت الإبل

قال فأخبرني عن حِقّة حقّت عن ثلاث حِقاق فقلت سألتَ خبيرًا هذه بَكْرة كان معها بَكْرتان في ربيع واحد، فارتَعْنَ فسمنت قبل أن تسمنا، فقد حقّت عليهن واحدة، ثم ضبعت ولم تضبعا فقد حقّت عليهن حِقّةً أخرى ثم لقِحت ولم تَلقحا، فهذه ثلاث حِقاق فقال لي لعمري أنت منهم (الأزهري ٣ ٣٨١)

شمر تقول العرب حقٌّ عليّ أن أفعل ذلك وحُقّ، وإنّي لمحقوق أن أفعل خيرًا (الأزهري ٣ ٣٧٤)

حققتُ الأمر وأحققتُه، إذا كنت على يقين منه

وأحققتُ عليه القضاء إذا أوجبته ولا أعرف ما قال الكسائيّ في حققتُ الرّجل وأحققتُه، إذا غلبتَه على حقّ (الأزهري ٣ ٣٧٧)

يقال، عذر الرّجل وأعذر، واستحقّ واستوجب، إذا أذنب ذنبًا استوجب به عقوبة (الأزهري ٣ ٣٧٩)

الحقحقة السّير الشّديد يقال حقحقَ القوم، إذا اشتدّوا في السّير (الأزهري ٣ ٣٨٣)

المبرّد: قول الشّاعر [إنّ لنا قلائصًا حقائقا] إنّما يعني الحِقّة من الإبل - وهي الّتي قد استحقّت أن يُحمَل عليها - على «فعيلة» مثل حقيقة، ولذلك جمعها على حقائق (٢ ١٦٤)

الزّجّاج: وحققتُ الحديث وأحققتُه، إذا بيّنته (فعلت وأفعلت ١٠)

ابن دُرَيْد: الحقّ ضدّ الباطل [ونقل قول الأصمعيّ ثمّ قال]

وقال آخرون إذا استحقّ أن يُحمل عليه ويقال أتت النّاقة على حقّها إذا جاوزت وقت أيّام نتاجها

وحقّ الأمر يحِقّ، وقال قوم يحُقّ حقًّا، إذا وضح فلم يكن فيه شكّ، وأحققتُه إحقاقًا

والحِقاق مصدر المحاقّة حاققتُ فلانًا في كذا وكذا محاقّةً وحِقاقًا

وحقّقتُ الشّيء تحقيقًا، إذا صدّقت قائله حققتُ الشّيء أحُقّه حقًّا

والحُقّ الّذي يسمّيه النّاس الحُقّة عربيّ معروف

والحُقّ رأس العضُد الّذي فيه الوابلة، والحُقّ أصل الورك الّذي فيه عظم رأس الفخذ

والأحقّ من الخيل: الّذي يضع حافر رجله في موضع حافر يده، وذلك عيب. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١ ٦٣)

الحَقَق وهو أن يضع الفرس حافر رجله على موضع حافر يده في المشي؛ وذلك عيبٌ ويقال فرس أحقّ بيّن الحَقَق (٣ ١٨٨)

وحقّقتُ الأمر وأحققتُه، أي قلت هو حقّ (٣ ٤٣٨)

الأزهريّ: وقيل حقيقة الرّجل ما يلزمه حفظه

ومعه.

والعرب تقول: فلان يسوق الوسيقة، وينسل الوديقة، ويحمي الحقيقة.

فالوسيقة: الطّريدة من الإبل، سمّيت وسيقة، لأنّ طاردها يَسِقُها إذا ساقها، أي يقبضُها. والوديقة: شدّة الحرّ. والحقيقة: ما يحقّ عليه أن يحميه. (٣: ٣٧٦)

[ونقل قول شَمِر اعتراضًا على الكِسائيّ ثمّ قال:]

قلت: هو عندي من قولك: حاقَقْتُه فحققته، أي غَلَبْتُه على الحقّ. (٣: ٣٧٧)

وقال ابن عبّاس في قُرّاء القرآن: «متى ما يغلوا يحتقّوا» يعني المراء في القرآن. ومعنى يحتقّوا: يختصموا، فيقول كلّ واحد منهم: الحقّ معي فيما قرأت.

يقال: تحاقّ القوم واحتقّوا، إذا تخاصموا، وقال كلّ واحد منهم: الحقّ بيدي ومعي.

والمُحتقّ من الطّعن: النّافذ إلى الجوف. (٣: ٣٧٨)

[ونقل قول أبي عُبَيد ثمّ قال:]

قلت: ويقال: بعير حِقّ بيّن الحِقّ، بغير (هاء).

وقال بعضهم: سمّيت الحقّة حقّةً، لأنّها استحقّت أن يطرقها الفَحْل، وتُجمع الحِقّة: حِقاقًا وحقائق.

(٣: ٣٨٠)

يقال: لا يَحُقّ ما في هذا الوعاء رِطْلًا، معناه: أنّه لا يزن رِطْلًا. [ونقل قول اللّيث ثمّ قال:] وقد تُسوّى الحُقّة من العاج وغيره.

[وحكى قول أبي عمرو الشّيبانيّ في معنى قول عمرو بن العاص لمعوية ثمّ قال:]

وهذا صحيح. وقد روى ابن قُتَيْبَة هذا الحرف بعينه فصحّفه، وقال: مثل حُقّ الكَهْدَل، وخَبَطَ في تفسيره خَبْط العَشْواء.

والصّواب ما رواه أبو العبّاس عن أبي عمرو: مثل حُقّ الكَهْوَل، والكَهْوَل: العنكبوت، وحُقّه: بيته. (٣: ٣٨١)

[ونقل القول الثّاني لابن الأعرابيّ ثمّ قال:]

ويقال: أحققتُ الأمر إحقاقًا، إذا أحكمته وصحّحته.

وثوب مُحقّق: عليه وشي على صورة الحُقَق، كما يقال: بُرد مُرحّل.

ويقال: حقّقتُ الشّيء وحقّقته وأحققتُه، بمعنى واحد.

[ونقل قول اللّيث ثمّ قال:]

قلت: صحّف اللّيث هذه الكلمة [الحُقّبق] وأخطأ في التّفسير أيضًا، والصّواب: لون الحُبَيْق: ضرب من التّمر رديء. ونبات الحُبَيْق في صفة التّمر تغيير.

ولون الحُبَيْق معروف، وقد روينا عن النّبيّ ﷺ أنّه نهى عن لونين في الصّدقة: أحدهما الجُعْرُور، والآخر لون الحُبَيْق. ويقال: لنخلته عَذْق ابن حُبَيْق، وليس بشيص، ولكنّه رديء من الدَّقَل. (٣: ٣٨٢)

[ونقل قول اللّيث ثمّ قال:]

قلت: فسّر اللّيث «المُحَقْحَقَة» تفسيرين مختلفين، لم يُصب الصّواب في واحد منهما. والمُحَقْحَقَة عند العرب: أن يسار البعير ويُحمل على ما يُتعبه ولا يُطيقه حتّى

يُبْدِع براكبه.

ويقال: قَرَبٌ حَقْحَاق وهَقْهَاق وقَهْقَاة ومُقَهْقَه ومُهَقْهَق، إذا كان السَّير فيه شديداً مُتعِبًا

وأمّا قول اللَّيث: إنّ الحَقْحَقَة سير أوّل اللّيل، فهو باطل، ما قاله أحد. ولكن يقال: فَحِّموا عن أوّل اللّيل، أي لا تسيروا فيه (٣ : ٣٨٣)

الصَّاحب: الحقّ: نقيض الباطل، والحقّة مثله، هذه حَقّتي، أي حقّي.

وحَقَّ الشّيء: وجَب، يَحُقّ ويَحِقّ، وهو حقيق ومحقوق.

وبَلَغْتُ حقيقة الأمر، أي يَقِين شأنه.

والحقيقة: الرّاية والحُرْمَة أيضًا، من قولهم: حامي الحقيقة.

وأحقّ الرّجل: قال حقًّا، أو ادّعى حقًّا فوجب له، من قوله عزّ وجلّ: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ الأنفال: ٨.

والحاقّة: النّازلة الّتي حقّت، فلا كاذبة لها.

والحِقاق: المُحاقّة.

وحاقَقْتُ الرّجل: ادّعيت أنّك أولى بالحقّ منه.

وحقّقته: غلبته على الحقّ، وأحققته مثله. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حديث عليّ عليه السلام: «إذا بلغ النّساء نصّ الحِقاق فالعصبة أولى بهنّ» يعني الإدراك، وهو أن تقول: أنا أحقّ. ويقولون: نحن أحقّ.

وحقَقْتُ ظنّه، مُخفّف بمعنى التّشديد.

ويقولون: الحقّ لآتينك، رَفْعٌ بلا تنوين.

وإنّه لَحَقُّ عالِمٍ وحاقُّ عالِمٍ، لا يُثنّى ولا يُجمَع.

والرّجل إذا خاصم في صغار الأشياء قيل: «هو نَزِقُ[1] الحِقاق».

وما كان يُحِقُّك أن تفعل كذا، أي ما يَحِقّ لك.

وحقّقْتُ العُقْدَة فتحقّقتْ، أي شدّدتها فانشدّت.

وحقّقْتُ الأمر وأحققته، إذا كنت منه على يقين.

وحَقَّ الله الأمر.

وحَقّ الأمر نفسه.

وحقّقْتُ الرّجل وأحققته: فعلت به ما كان يحذر.

وأحققْتُ الرّميّة: قتلتها على المكان.

وأحقّ القوم من الرّبيع: سَمِنوا. وأحقّت النّاقة واستحقّت: مثله.

والحَقْحاقّ من المال: اللّاتي لم يُسْتَحْمَل في العام الماضي، ولم يُحْلَب.

والحقّ: الجَذَع من الإبل بسنة، يستحقّ الرّكوب، والأنثى حِقّة، لأنّها تستحقّ الفحل.

وأحقّت البَكْرة من الإبل إحقاقًا: صارت حِقّة.

وبلغت ناقته حِقّها.

وما حقّت السّحابة القُلّة حقّ الآن، أي ما بلغتْ.

واستحقّ الرّجل مكان كذا: أعجبه.

والحُقّة من خشب معروفة.

والحَقْحَقَة: سير اللّيل في أوّله.

والأحقّ من الخيل: الّذي لا يَعْرَق، وإذا طَبّق حافر

---

[1] في كتب اللغة: نزق الحقاق

رِجْلَيْه موضع حافر يَدَيْه، فهو أحقّ أيضًا، والاسم الحقَق، وهو عيب.

ويقال للمُتق كلّ عظمين من الفرس: حُقٌّ، لا تظهر.

ويقال لضرب من التّمر: بنات الحُقَيْق.

وقَرَبٌ حَقْحاق: زاد على مرحلة.

وكان هذا عند حَقّ لقاحها، أي عند وجوبه.

(٣: ٣٨٦)

الخطّابيّ: حقُّ الجوع [في حديث أبي بكر] يُروى بالتّخفيف والتّثقيل، فمن ثقّل فمعناه: كَسْبُ الجوع وشدّته، ومن رواه بالتّخفيف جعله مصدرًا يقوم مقام الاسم، من قولك: حاق به البلاء يَحيق حَيْقًا وحاقًا، كما قيل: عابه عيبًا وعابًا. (٢: ٥٠)

ابن فارس: حقّ، أي وجب، يقال: حقّ الأمر يَحِقّ ويَحُقّ حقًّا، إذا وجب. وقد حققتُ الشّيء أحُقُّه، وأحققته أيضًا أُحِقّه. (٢: ٢: ٣)

الجَوهَريّ: الحقّ: خلاف الباطل.

والحقّ: واحد الحقوق، والحقّة أخصّ منه، يقال: هذه حقّتي، أي حقّي.

والحقّة أيضًا: حقيقة الأمر، يقال: لمّا عرف الحقّة منّي هرَب.

وقولهم: «لَحَقُّ لا آتيك» هو يمين للعرب يرفعونها بغير تنوين إذا جاءت بعد اللّام، وإذا أزالوا عنها اللّام قالوا: حقًّا لا آتيك.

وقولهم: كان ذاك عند حَقّ لَقاحها وحِقّ لَقاحها أيضًا بالكسر، أي حين ثبت ذلك فيها.

والحُقّة بالضّمّ معروفة، والجمع: حُقٌّ وحُقَق وحِقاق.

والحِقّ بالكسر: ما كان من الإبل ابن ثلاث سنين وقد دخل في الرّابعة، والأنثى: حِقّة وحِقّ أيضًا، سمّي بذلك لاستحقاقه أن يُحمَل عليه وأن يُنتفَع به، تقول: هو حِقٌّ بيِّن الحِقّة، وهو مصدر.

وجمع الحِقاق: حُقُق، مثل كتاب وكُتُب، وربّما جُمع على حقائق، مثل إفال وأفائل.

وسقط فلان على حاقّ رأسه، أي وسط رأسه.

وجئته في حاقّ الشّتاء، أي في وسطه.

والحاقّة: القيامة، سمّيت بذلك لأنّ فيها حواقّ الأمور.

وحاقّه، أي خاصمه وادّعى كلّ واحد منهما الحقّ، فإذا غلبه قيل: حَقّه.

ويقال للرّجل إذا خاصم في صغار الأشياء: إنّه لَنَزِق الحِقاق.

ويقال: ماله فيه حَقّ ولا حِقاق، أي خصومة.

والتّحاقّ: التّخاصم.

والاحتقاق: الاختصام.

وتقول: احتقّ فلان وفلان، ولا يقال للواحد، كما لا يقال: اختصم للواحد دون الآخر.

واحتقّ الفرس، أي ضَمُر.

وطعنة مُحتقّة، أي لا زَيْغ فيها، وقد نَفَذَتْ.

ويقال: رمى فلان الصّيد فاحتقّ بعضًا وشرّم بعضًا

أي قتل بعضًا وأفلت بعض جريحًا

وحققتُ حِذْرَه أحُقُّه حقًّا، وأحققْتُه أيضًا إذا فعلت ما كان يحذره.

وحُقّ له أن يفعل كذا، وهو حقيق أن يفعل كذا، وهو حقيق به، ومحقوق به، أي خليق له، والجمع أحقّاء، ومحقوقون

وحقّ الشيء يَحِقّ بالكسر، أي وجب

وأحققْتُ الشيء، أي أوجبته، واستحققْتُه، أي استوجبته

وتحقّق عنده الخبر، أي صحّ

وحقّقت قوله وظنّه تحقيقًا أي صدّقت

وكلام مُحقَّق، أي رصين

وثوب مُحقَّق إذا كان مُحكَم النسج

والحقيقة خلاف المجاز

والحقيقة ما يَحِقّ على الرجل أن يحميه، وفلان حامي الحقيقة

ويقال الحقيقة الراية

والأحقّ من الخيل الذي لا يَعرق

والحقحقة أرفع السير وأتعبه للظَّهر

وفي الحديث إنّ مطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير قال لابنه لمّا اجتهد في العبادة خير الأمور أوساطها والحسنة بين السيّئتين، وشرّ السير الحقحقة وقال هو السير في أوّل الليل، ونُهي عن ذلك

[واستشهد بالشّعر ٧ مرّات] (٤١، ١٤٦٠)

ابن فارس: الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدلّ على إحكام الشيء وصحّته فالحقّ نقيض الباطل، ثمّ يرجع كلّ فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق

ويقال حقّ الشيء وجب

ويقال حاقّ فلان فلانًا إذا ادّعى كلّ واحد منهما، فإذا غلبه على الحقّ قيل حقّه وأحقّه

واحتقّ الناس في الدَّين، إذا ادّعى كلّ واحد الحقّ

ويقال طعنة مُحتَقّة، إذا وصلت إلى الجوف لشدّتها، ويقال هو في حُقّ في حُقّ ثوبك

ويقال ثوب مُحقَّق، إذا كان مُحكَم النسج

والحقّة من أولاد الإبل ما استحقّ أن يُحمل عليه، والجمع حقاق

وفلان حامي الحقيقة، إذا حمى ما يَحِقّ عليه أن يحميه ويقال الحقيقة الراية

والأحقّ من الخيل الذي لا يعرق، وهو من الباب، لأنّ ذلك يكون لصلابته وقوّته وإحكامه ومصدره حَقَق

والحاقّة القيامة، لأنّها تحقّ بكلّ شيء قال الله تعالى ﴿ولكنْ حقّتْ كلمةُ العذاب على الكافرين﴾ الزمر ٧١

والحقحقة أرفع السير وأتعبه للظَّهر

والحُقُّ مُلتقى كلّ عظمين إلّا الظَّهر، ولا يكون ذلك إلّا صُلبًا قويًّا ومن هذا الحُقّ من الخشب، كأنّه مُلتقٍ شيء وطبقه وهي مؤنّثة والجمع حُقَق

ويقال فلان حقيق بكذا ومحقوق به

ويقول حقًّا لا أفعل ذلك، في اليمين

ويقال: حقَقْتُ الأمر وأحققْتُه، أي كنت على يقين منه

ويقال: أحقّت الناقةُ من الرّبيع، أي سمِنت

قال رجل لتميميّ: ما حِقّةٌ حَقّتْ على ثلاث حِقاق؟ قال: هي بَكْرة معها بَكْرتان، في ربيع واحد، سمِنت قبل أن تسمن، ثمّ سَمنت ولم تسمنا، ثمّ لقحت ولم تلقحا

[واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٢: ٥)

أبو هلال: الفرق بين الحقيقة والذّات أنّه من لم تعرف الشّيء لم يعرف ذاته، وقد يعرف ذاته من لم يعرف حقيقته

والحقيقة أيضًا من قبيل القول على ما ذكرنا، وليست الذّات كذلك

والحقيقة عند العرب: ما يجب على الإنسان حفظه يقولون: هو حامي الحقيقة، وفلان لا يحمي حقيقته

الفرق بين الحقيقة والحقّ: أنّ الحقيقة ما وُضع من القول موضعه في أصل اللّغة حسنًا كان أو قبيحًا، والحقّ ما وُضع موضعه من الحكمة، فلا يكون إلّا حسنًا، وإنّما شملها اسم التّحقيق لاشتراكهما في وضع الشّيء منهما موضعه، من اللّغة والحكمة (٢١)

الفرق بين الحقيقة والمعنى: أنّ المعنى هو القصد الّذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللّغة ما تعلّق به القصد

والحقيقة: ما وُضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا. يقال: عنيته أعنيه معنًى. و«المفعَل» يكون مصدرًا ومكانًا، وهو ههنا مصدر، ومثله قولك: دخلت مَدخلًا حسنًا، أي دخولًا حسنًا

ولهذا قال أبو عليّ رحمة الله عليه: إنّ المعنى هو القصد إلى ما يُقصَد إليه من القول، فجعل المعنى القصد، لأنّه مصدر

قال: ولا يوصف الله تعالى بأنّه معنٍ، لأنّ المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول، والمقصود هو المعنيّ، والله تعالى هو المَعنيّ وليس بمعنٍ

وحقيقة هذا الكلام أن يكون ذكر الله هو المعنيّ والقصد إليه هو المعنى، إذا كان المقصود في الحقيقة حادث

وقولهم: عنيت بكلامي زيدًا، كقولك: أردته بكلامي، ولا يجوز أن يكون «زيد» في الحقيقة مرادًا مع وجوده، فدلّ ذلك على أنّه عنى ذكره وأُريد الخبر عنه دون نفسه

والمعنى مقصور على القول دون ما يُقصَد، ألا ترى أنّك تقول: معنى قولك كذا، ولا تقول: معنى حركتك كذا، ثمّ تُوسّع فيه فقيل: ليس لدخولك إلى فلان معنى، والمراد أنّه ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول

وتُوسّع في الحقيقة ما لم يُتوسّع في المعنى، فقيل: لاشيء إلّا وله حقيقة، ولا يقال: لاشيء إلّا وله معنى ويقولون: حقيقة الحركة كذا، ولا يقولون: معنى الحركة كذا

هذا على أنّهم سمّوا الأجسام والأعراض معاني، إلّا أنّ ذلك توسُّعٌ والتّوسّع يلزم موضعه المستعمَل فيه، ولا يتعدّاه (٢٢)

الفرق بين الصّدق والحقّ: أنّ الحقّ أعمّ، لأنّه وقوع الشّيء في موقعه الّذي هو أولى به، والصّدق: الإخبار عن الشّيء على ما هو به، والحقّ يكون إخبارًا وغير إخبار. (٣٤)

الفرق بين العالِم والمُتحقّق: أنّ المُتحقّق هو المُطّلب حقّ المعنى حتّى يدركه، كقولك: تعلّم، أي أطلب تعلّم، ولهذا لايقال: إنّ الله متحقّق

وقيل: التّحقّق لايكون إلّا بعد شكّ، تقول: تحقّقتُ ما عندك، فيفيد ذلك أنّك عرفته بعد شكّ فيه. (٦٥)

الفرق بين قولنا: يحقّ له العبادة، وقولنا: يستحقّ العبادة: أنّ قولنا: يحقّ له العبادة، يفيد أنّه على صفة يصحّ أنّه منعم، وقولنا: يستحقّ، يفيد أنّه قد أنعم واستحقّ، وذلك أنّ الاستحقاق مُختصّ بما يُستحقّ لأجله. (٣٥٣)

الهَرَويّ: [نحو أبي عبيد في حديث عليّ ﷺ وأضاف]

ومَنْ رواه «نصّ الحقائق» فهو جمع الحقيقة، يقال: فلان حامٍ من الحقيقة، إذا حمى ما يجب عليه أن يحميه

وفي الحديث: «لايبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتّى لايعيب مسلمًا بعيب هو فيه» يعني خالص الإيمان ومحضه

والحِقّة، الّتي توجد في الصّدقة هو البعير الّذي استكمل السّنة الثّالثة سمّي بذلك، لأنّه استحقّ الرّكوب والحَمْل.

وفي حديث عمر «من وراء حِقاق العُرْفُط» يعني صغارها وشوابّها تشبيهًا بحقاق الإبل

وفي حديث، وقال ابن الأنباريّ: روى العَنَزيّ بإسناده عن سمّاك، قال: «بعث إلى يوسف بن عمر عامل من عمّاله يذكر أنّه زرع كلّ حُقّ ولُقّ». فالحُقّ: الأرض المطمئنّة، واللُّقّ: الأرض المرتفعة

وقال أبو عُبيد: المحقحقة: المُتعب من السّير، وقال غيره: هو أن يحمل الدّابّة على ما لاتُطيقه حتّى يبلغ بركه

وفي الحديث «ليس للنّساء أن يحقُقن الطّريق» أي يركبه

وفي الحديث «ما أجزعني إلّا ما أجد من حاقّ الجوع» يعني شدّته وصدقه (٢: ٤٧٣)

ابن سيده: الحقّ: نقيض الباطل، وجمعه: حقوق وحقاق، وليس له بناء أدنى عدد

وحكى سيبويه «لَحقُّ أنّه ذاهب» بإضافة «حقّ» إلى «أنّه»، كأنّه: ليقينُ ذاك أمرك، وليست في كلام كلّ العرب، فأمرك هو خبر يقين، لأنّه قد أضافه إلى ذلك، وإذا أضافه إليه لم يجز أن يكون خبرًا عنه. قال سيبويه: سمعنا فصحاء العرب يقولونه

وقال الأخفش: لم أسمع هذا من العرب، إنّما وجدته في «الكتاب»، ووجه جوازه على قلّته طول الكلام بما أُضيف هذا المبتدأ إليه، وإذا طال الكلام جاز فيه من الحذف ما لايجوز فيه إذا قَصُر، ألا ترى إلى ما حكاه الخليل عنهم: ما أنا بالّذي قائل لك شيئًا، ولو قلت: ما أنا بالّذي قائم لقبح

وحقَّ الأمرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حقًّا وحقوقًا: صار حقًّا وثبت. وفي التنزيل: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ القصص ٦٣، أي ثبت. وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزمر ٧١، أي وجبت وثبتت. وكذلك: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾ يس ٧

وحقَّه يَحُقُّه حقًّا وأحقَّه، كلاهما: أثبته، وصار عنده حقًّا لا يشكّ فيه.

وأحقَّه: صيّره حقًّا.

وحقَّه وحقَّقه: صدَّقه.

وحقَّ الأمرَ يَحُقُّه حقًّا وأحقَّه: كان منه على يقين.

وحقَّ حذرَ الرجلِ يَحُقُّه حقًّا، وأحقَّه: فعل ما كان يحذره.

وحقَّه على الحقِّ وأحقَّه: غلبه عليه.

واستحقَّه: طلب منه حقَّه.

واحتقَّ القوم: قال كلُّ واحد منهم: الحقُّ في يدي. وفي الحديث: «متى ما تَغْلُوا تحتقّوا».

والحقُّ: من أسماء الله عزّ وجلّ، وقيل: من صفاته. وفي التنزيل: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾ الأنعام ٦٢، وقوله: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المؤمنون ٧١

وقولٌ حقٌّ: وُصِفَ به، كما تقول: قولٌ باطلٌ.

ويَحُقُّ عليك أن تفعل كذا: يجب، والكسر لغة.

ويَحُقُّ لك أن تفعل، ويَحِقُّ لك تفعل.

وحُقَّ أن تفعل وحقيق أن تفعل. وفي التنزيل: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ الأعراف ١٠٥

وحقيق «فعيل» في معنى «مفعول» كقولك: أنتَ حقيق أن تفعله، أي محقوق أن تفعله. ويقال للمرأة: أنتِ حقيقة لذلك، يجعلونه كالاسم، ومحقوقة لذلك.

والحِقَّة والحِقُّ في معنى الحقّ.

وحُقَّ لك أن تفعل، وحُقِقْتَ أن تفعل، وما كان يحقُّك أن تفعله، في معنى: ما حُقَّ لك.

وأُحِقَّ عليك القضاءُ فحقَّ، أي أثبت فثبت.

والحقيقة: ما يصير إليه حقُّ الأمر ووجوبه.

وبلغ حقيقة الأمر، أي يقين شأنه. وفي الحديث: «لا يبلغ أحدكم حقيقة الإيمان حتى لا يعيب على مسلم بعيب هو فيه».

وحقيقة الرجل: ما يلزمه الدفاع عنه من أهل بيته.

والحقيقة في اللغة: ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز: ما كان بضدّ ذلك.

وإنّما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عُدِم هذه الأوصاف كانت الحقيقة ألبتّة.

وحقَّ الشيء يَحِقُّ حقًّا: وجب. وفي التنزيل: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ السجدة ١٣.

وأحقَّ الرجل: ادّعى شيئًا فوجب له.

واستحقَّ الشيء: استوجبه. وفي التنزيل: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا﴾ المائدة ١٠٧، أي استوجبا بالخيانة.

وحاقّه في الأمر مُحاقّة وحِقاقًا: ادّعى أنّه أولى بالحقّ منه. وأكثر ما استعملوا هذا في قولهم حاقّني، أي أكثر ما يستعملونه في فعل الغائب

وحاقّه فحقّه يَحُقّه غلبه، وذلك في الخصومة، واستيجاب الحقّ

ورجل نَزِقُ الحِقاق، إذا خاصم في صغار الأشياء

والحاقّة النّازلة، وهي الدّاهية أيضًا

والحاقّة القيامة، وقد حقّت تَحُقّ

ومن أيمانهم لَحَقُّ لأفعلنّ، مبنيّة على الضّمّ

والحِقّ من أولاد الإبل الّذي بلغ أن يُركب ويُحمل عليه ويضرب - يعني أن يضرب النّاقة - بيّن الإحقاق والاستحقاق

وقيل: إذا بلغت أمّه أوان الحمل من العام المقبل فهو حِقّ بيّن الحِقّة. وقيل: إذا بلغ هو وأخته أن يُحمل عليهما فهو حِقّ

وقيل الحِقّ الّذي استكمل ثلاث سنين، ودخل في الرّابعة. والجمع أحُقّ وحِقاق. والأنثى من كلّ ذلك حِقّة بيّنة الحِقّة

وإنّما حكمه بيّنة الحِقاقة والحُقوقة أو غير ذلك من الأبنية المخالفة لصّفة لأنّ المصدر في مثل هذا يخالف الصّفة. ونظيره في موافقته هذا الضّرب من المصادر للاسم في البناء قولهم أسدٌ بيّن الأسد

والحِقّة أيضًا النّاقة الّتي تؤخذ في الصّدقة إذا جازت عدّتها خمسًا وأربعين. والجمع من ذلك حِقَقٌ وحقق وحقائق. الأخيرة نادرة

والحِقّة مَهْرُ أمّ جرير بن الخَطَفَى، وذلك لأنّ سُوَيْد بن كُراع خطبها إلى أبيها فقال له: إنّها لصغيرة ضَرَعة. قال سُوَيْد: لقد رأيتها وهي حِقّة، أي كالحِقّة من الإبل في عِظَمها

وحقّت الحِقّة تَحِقّ حِقّة، وأحقّت كلاهما: صارت حِقّة

وأتت النّاقة على حِقّها: تمّ حملها وزادت على السّنة أيّامًا، من اليوم الّذي ضُربت فيه عامًا أوّل.

وقيل: حِقّ النّاقة واستحقاقها تمام حملها

ونسجت الثّوب نسجًا حقيقًا، أي مُحقّقًا

والحُقّ والحُقّة: هذا المنحوت من الخشب والعاج وغير ذلك، ممّا يصلح أن يُنحت منه، عربيّ معروف، قد جاء في الشّعر الفصيح

وجمع الحُقّ أحقاق وحِقاق، وجمع الحُقّة: حُقَق

وقد قالوا في جمع حُقّة: حُقّ، يجعلونه من باب سِدْرة وسِدْر. وهذا أكثر، إنّما هو في المخلوق دون المصنوع ونظيره من المصنوع: دواة ودَوًى وسفينة وسفين

والحُقّ من الوَرِك: مَغْرِز رأس الفخذ، فيها عصبة إلى رأس الفخذ، إذا انقطعت حَرِقَ الرّجل

وقيل: الحُقّ أصل الوَرِك الّذي فيه عظم رأس الفخذ

والحُقّ أيضًا النُّقرة الّتي في رأس الكَتِف

وحاقُّ وسط الرّأس حُلاوة القفا

وأحقّ القوم من الرّبيع أحقّوا، عن أبي حنيفة، يريد: سمنت مواشيهم

وحقّت النّاقة وأحقّت واستحقّت سَمِنَتْ

والأحقّ من الخيل الّذي لا يَعرَق وهو أيضًا الّذي يضع حافر رجله موضع حافر يَدَيْه، وهما عيب

وبَنات الحقيق ضرب من رديء التّمر، وقيل هو الشّيص

و حَقْحقة شدّة السّير

وقَرَبٌ مُحَقْحَقٌ جادٌّ منه

وسير حَقْحاق شديدٌ، وقد حَقْحَقَ وهَقْهَقَ على البدل، وقَهْقَهَ على القلب بعد البدل. [واستشهد بالشّعر ١٠مرّات] (٢١ ١٧٢)

الحَقّ المُرَّم والصّدق ورجل حَقُّ الرّجل وحقيق الشّجاع وحاقّته كامل فيها (الإفصاح ١ ١٠٩)

الحَقّ خلاف الباطل، وهو الثّابت الّذي لا يُسوّغ إنكاره، والنّصيب الواجب للفرد أو الجماعة، الجمع حقوق وحقاق

وحقّ الشّيء يحِقّ حقًّا وجب وثبت، ووقع بلا شكّ

وحقّقتُ الأمر تيقّنتُه، أو جعلته لازمًا

وحَقّ فلانًا يَحُقّه وأحقّه غلبه على الحقّ في الخصومة (الإفصاح ١ ٢٤٨)

الحُقّ الّذي يدور فيه الباب من أعلى وأسفل (الإفصاح ١ ٥٧٢)

الحِقّ الّذي فصل أمّه، وذلك لاستكمال ثلاث ودخول الرّابعة وقيل: هو الّذي استحقّ أن يُركَب ويُحمَل عليه، أو استحقّ الضِّراب؛ الجمع أحقّ وحِقاق والأنثى حِقّ وحِقّة، الجمع: حِقَق وحِقاق، وجمع جمع حُقُق

حقّت الصّغيرة من الإبل تحِقّ حقًّا وحِقّة وأحقّت دخلت في الرّابعة وصارت حِقّة. (الإفصاح ٢ ٧٢٠)

الطّوسيّ: والحقّ: وضع الشّيء موضعه على وجه تقتضيه الحكمة. وقد استُعمل مصدرًا على هذا المعنى وصفةً، كما جرى ذلك في العدل. قال الله تعالى ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ الحجّ ٦، فجرى على طريق الوصف (٤ ٣٨٠)

والحقّ: وقوع الشّيء في موضعه الّذي هو له، فإذا اعتقد شيء بضرورة أو حجّة فهو حقّ، لأنّه وقع موقعه الّذي هو له، وعكسه الباطل. (٥ ٩٧)

والحقّ هو وضع الشّيء في موضعه على ما تقتضيه الحكمة، وإذا جرى المعنى على ما هو له من الأشياء فهو حقّ، وإذا أُجري على ما ليس هو له من الشّيء، فذلك باطل. (٦ ٢٨٦)

والحقّ قد يكون بمعنى حُكم وبمعنى أمرٍ أو نهيٍ، وبمعنى وَعْدٍ أو وعيدٍ وبمعنى دليلٍ (٩ ١٥٤)

الرّاغب: أصل الحقّ المطابقة والموافقة، كمطابقة رِجْل الباب في حقّه لدَوَرانه على استقامة. [إلى أن قال]

والحقيقة تُستعمل تارةً في الشّيء الّذي له ثبات ووجود، كقوله ﷺ لحارثة «لكلّ حقّ حقيقة، فما حقيقة إيمانك»؟ أي ما الّذي يُنبئ عن كون ما تدّعيه حقًّا؟

وفلان يحمي حقيقته، أي ما يحقّ عليه أن يُحمى

وتارةً تُستعمل في الاعتقاد كما تقدّم، وتارةً في العمل وفي القول، فيقال فلان لفعله حقيقة، إذا لم يكن مرائيًا فيه، ولقوله حقيقة، إذا لم يكن فيه مترخّصًا ومستزيدًا ويُستعمل في ضدّه المتجوّز والمتوسّع والمتفسّح

وقيل الدّنيا باطل، والآخرة حقيقة، تنبيهًا على زوال هذه وبقاء تلك[1]

وأمّا في تعارف الفقهاء والمتكلّمين، فهي اللّفظ المستعمل فيما وُضع له في أصل اللّغة

والحِقّ من الإبل ما استحقّ أن يُحمَل عليه، والأنثى حِقّة، والجمع حِقاق

وأتت النّاقة على حِقّها، أي على الوقت الّذي ضُرِبت فيه من العام الماضي (٢٤٦)

الزّمخشريّ حقّقت الأمر وأحققته: كنت على يقين منه

وحقّقتُ الخبر فأنا أحُقّه وقفت على حقيقته

ويقول الرّجل لأصحابه إذا بلغهم خبر فلم يستيقنوه أنا أحُقّ لكم هذا الخبر، أي أعلمه لكم وأعرف حقيقته

فإن قلت ما وجه قولهم أنت حقيق بأن تفعل وأنت محقوق به، وإنّك لمحقوقة بأن تفعلي، وحقيقة به، وحقّقت بأن تفعل، وحُقّ لك أن تفعل؟

قلت: أمّا حقيق، فهو من حقُق في التّقدير، كما قال سيبويه في «فقير» إنّه من فقُر مقدّرًا، وفي «شديد» من شدُد ونظيره خليق وجدير، من خلُق بكذا، وجدُر به، ولا يكون «فعيلًا» بمعنى «مفعول»، وهو محقوق، لقولهم أنت حقيقة بكذا، وهذه امرأة حقيقة بالحصانة

وأمّا حقّقت بأن تفعل، وأنت محقوق به، فمعنى جُعلت حقيقًا به، وهو من باب فعّلته فعُل، كقولك: قبُح وقبّحه الله وبرُد الماء وبرّدته، وحقُر وحقّرته، ورفُع صوته ورفّعه

ويجوز أن يكون من حقّقت الخبر، أي عُرِفْتَ بذلك، وحُقّق منك أنّك تفعله لشهادة أحوالك به

وأمّا حُقّ لك أن تفعل، من حقّ الله الأمر، أي جُعل حقًّا لك أن تفعل، وأُثبت لك ذلك وهذا قول حقّ والله هو الحقّ

وحقًّا لا آتيك والحقَّ لا أفعل، وهو مشبّه بالغايات، ونصبه حقًّا على حذف المضاف إليه وقُدّر، وحُمل كقوله

وأحقُّ أن أعلم، وأنّي الحقّ أن أغضب حقّي

ولمّا رأيت الحاقّة منّي قربت ورُوي الحقّة

ويوم القيامة تكون حواقّ الأمور

وأحقّ الرّجل، إذا قال حقًّا وادّعاه، وهو مُحِقّ غير مبطل

وأحقّ الله الحقّ أظهره وأثبته ﴿وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ الأنفال ٧

1 كأنّه يشير إلى ﴿تلك الدّار الآخرة﴾ القصص ٨٣، أو من أجل قرب الدّنيا وبعد الآخرة، وإلّا فالصّحيح زوال تلك وبقاء هذه

وحقّق قوله. وتحقّقتُ الأمر، وعرفتُ حقيقته، ووقفتُ على حقائق الأمور

وأحققتُ عليه القضاء: أوجبته، وأحققتُ حذره وحققته، إذا فعلت ما كان يحذر

وإنّه لحقّ عالم.

وحاققتُ صاحبي فحققته أحقّه: خاصمته، وادّعى كلّ منّا الحقّ فغلبته. وكانت بينهما محاقّة ومداقّة وحتقّوا في الدّين: اختصموا فيه

وفلان يسأ الرّقّ بالحقّ، ويرفّاق بالحقّ

ومن المجاز: طعنةٌ مُحتقّةٌ: لا زيغ فيها. وقد حققت عمدك: أي لم تخطئ المقتل

وثوبٌ مُحقّق النّسج: محكمه

وكلام محقّق: مُحكم النّظم

ورمى فأحقّ رميّته: إذا قتله على المكان. وحققتُ العقدة أحقّها، إذا أحكمتَ شدّها

وكان ذلك عند حِقّ لقاحها، أي حين ثبتت أنّها لاقح.

وأتت النّاقة على حقّها، أي على وقت ضرابها ومعناه دارت السّنة وتمّت مدّة حملها

وحقّتني الشّمس بالمتّي ولقيته عند حاقّ باب المسجد، وعند حقّ بابه، أي بقربه

وسقط على حاقّ القفا، وهو وسطه.

وفلان حامي الحقيقة، وهو من حماة الحقائق، أي يحمي ما لزمه الدّفاع عنه من أهل بيته [واستشهد بالشّعر مرّتين] (أساس البلاغة ٩٠)

قال للنّساء: «ليس لكنّ أن تحققن الطّريق، عليكنّ بحافّات الطّريق» هو أن يركبن حقّها وهو وسطها. يقال: سقط على حاقّ القفا وحقّه (الفائق ١: ٢٩٩)

الطّبرسيّ: الحقّ: وضع الشّيء في موضعه إذا لم يكن فيه وجه من وجوه القبح. (١: ٢٢٦)

والحقّ هو الفعل الّذي لا يجوز إنكاره. وقيل: هو ما عُلم صحّته سواء كان قولًا أو فعلًا أو اعتقادًا، أو هو مصدر حقّ يحقّ حقًّا. (١: ٢٦٦)

والاستحقاق والاستيجاب قريبان، واستحقّ عليه كأنّه ملك عليه حقًّا، وحققتُ عليه القضاء حقًّا وأحققته، إذ أوجبته. ويكون «حقّ» بمعنى استحقّ (٢: ٢٥٩)

الفرق بين الأحقّ والأصلح أنّ الأحقّ قد يكون من غير صفات الفعل، كقولك: زيد أحقّ بالمال، والأصلح لا يقع هذا الموقع، لأنّه من صفات الفعل، وتقول: الله أحقّ بأن يطاع، ولا تقول: أصلح (٣: ٤٣)

النّديميّ: [نقل حديث ابن عمر وقول الشّافعيّ فيه وأصحابه]

وحكى الطّحاويّ أنّه قال: ويحتمل: ما المعروف في الأخلاق إلّا هذا من جهة الفرض.

وقال الطّحاويّ ما معناه: أنّ فيه معنًى آخر أولى به عنده، وهو أنّ الله تعالى حكم على عباده بقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ البقرة ١٨٠، ثمّ نسخ الوصيّة للوارث على لسان نبيّه ﷺ بقوله

«إنّ الله أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصيّة لوارث»

وإن كان لم يَرِدْ إلّا من جهة واحدة، في حديث شُرَحْبيل عن أبي أُمامة، غير أنّهم قبلوا ذلك واحتجّوا به، فبقي مَن سوى الوارث من الأقرباء مأمورًا بالوصيّة به

في حديث المِقْدام أبي كريمة «ليلة الضّيف حقٌّ، فمن أصبح بفنائه ضيف فهو عليه دين»

قال الخطّابيّ رآها حقًّا من طريق المعروف والعادة المحمودة، ولم يزل قِرَى الضّيف من شِيَم الكرام، ومنع القِرَى مذموم، وصاحبه ملوم، وقد قال ﷺ «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليُكرم ضيفه»

وفي رواية «أيّما رجل ضاف قومًا فأصبح محرومًا، فإنّ نصره حقّ على كلّ مسلم حتّى يأخذ قِرَى ليلته من زرعه وماله»

ويُشبه أن يكون هذا في المُضطرّ الّذي لا يجد ما يُطعمه ويخاف التّلف على نفسه، كان له أن يتناول من مال أخيه ما يُقيم به نفسه. . في كتابه ﷺ لحُصَيْن «أنّ له كذا وكذا، لا يُحاقّه فيها أحد»

قال أحمد حاقّ فلان فلانًا، إذا خاصمه وادّعى كلّ واحد منهما أنّه حقّه، فإذا حقّه عليه

وحَقَّ الشّيء: وجب.

وفي الحديث «متى يغلوا في القرآن يحتقّوا» أي يختصموا

وفي حديث زيد «لبّيك حقًّا حقًّا، تعبّدًا ورقًّا»

قوله: «حقًّا» مصدر مؤكّد لغيره، المعنى أنّه الدّين، يعني الْزَمْ طاعتك الّذي دلّ عليه «لبّيك» كما تقول: هذا عبد الله حقًّا، توكيد مضمون بـ«لبّيك»، وتكريره لزيادة التّأكيد وقوله «تعبّدًا» مفعول له (١: ٤٧١)

ابن الأثير في أسماء الله تعالى «الحقّ» هو الموجود حقيقة المتحقّق وجوده وإلهيّته.

والحقّ ضدّ الباطل

ومنه الحديث: «من رآني فقد رأى الحقّ» أي رؤيا صادقة ليست من أضغاث الأحلام. وقيل فقد رآني حقيقة غير مُشبّه

ومنه الحديث «أمينًا حقّ أمين» أي صدقًا. وقيل واجبًا ثابتًا له الأمانة

ومنه الحديث «أتدري ما حقّ العباد على الله؟» أي ثوابهم الّذي وعدهم به، فهو واجب الإنجاز، ثابت بوعده الحقّ

ومنه حديث عمر «أنّه لمّا طُعن أوقظ للصّلاة، فقال الصّلاة والله إذًا، ولا حقّ» أي لا حظّ في الإسلام لمن تركها

وقيل أراد الصّلاة مقضيّة إذًا، ولا حقّ مقضيّ غيرها يعني في عُنقه حقوقًا جمّة يجب عليه الخروج من عُهدتها، وهو غير قادر عليه فهَبْ أنّه قضى حقّ الصّلاة فما بال الحقوق الأُخَر؟

وفي حديث الحضانة «فجاء رجلان يحتقّان في ولد» أي يختصمان، ويطلب كلّ واحد منهما حقّه

ومنه الحديث «من يُحاقّني في ولدي».

وحديث وَهْب: «كان فيما كلّم الله أيّوب ﷺ

أتماقُّني بخطلك؟»

[ذكر نحو أبي عُبيد في حديث عليّ ﷺ وأضاف:]

وقيل: أراد بنصّ الحقاق: بلوغ العقل والإدراك، لأنّه إنّما أراد منتهى الأمر الّذي تجب فيه الحقوق.

وقيل: المراد بلوغ المرأة إلى الحدّ الّذي يجوز فيه تزويجها وتصرّفها في أمرها، تشبيهًا بالحقاق من الإبل، جمع حِقّ وحِقّة، وهو الّذي دخل في السّنة الرّابعة، وعند ذلك يُتمكّن من ركوبه وتحميله.

ويُروى «نصّ الحقائق» جمع الحقيقة: وهو ما يصير إليه حقّ الأمر ووجوبه، أو جمع الحِقّة من الإبل.

ومنه قولهم: «فلان حامي الحقيقة» إذا حمى ما يجب عليه حمايته.

وفيه: «لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتّى لا يَعيب مسلمًا بعيب هو فيه»، يعني خالص الإيمان ومَحْضه وكُنْهه.

وفي حديث الزّكاة ذكر «الحِقّ والحِقّة» وهو من الإبل ما دخل في السّنة الرّابعة إلى آخرها، وسمّي بذلك لأنّه استحقّ الرّكوب والتّحميل، ويُجمع على: حِقاق وحقائق.

ومنه حديث عمر: «من وراء حِقاق العُرْفُط» أي صغارها وشوابّها، تشبيهًا بحِقاق الإبل.

وفي حديث أبي بكر: «أنّه خرج في الهاجرة إلى المسجد، فقيل له: ما أخرجك؟ قال: ما أخرجني إلّا ما أجد من حاقّ الجوع» أي صادقه وشدّته.

ويروى بالتّخفيف، من حاق به يحيق حَيْقًا وحاقًا إذا أحدق به، يريد: من اشتمال الجوع عليه، فهو مصدر أقامه مُقام الاسم، وهو مع التّشديد اسم فاعل من حَقّ يَحِقّ.

وفي حديث تأخير الصّلاة: «وتخنقونها إلى شَرَق الموتى» أي تُضيّقون وقتها إلى ذلك الوقت. يقال: هو في حاقّ من كذا، أي في ضيق، هكذا رواه بعض المتأخّرين وشرحه.

وفيه: «ليس للنّساء أن يَحْقُقْنَ الطّريق» هو أن يَركَبْنَ حُقّها، وهو وسطها. يقال: سقط على حاقّ القفا وحُقّه.

وفي حديث حذيفة: «ما حقّ القول على بني إسرائيل حتّى استغنى الرّجال بالرّجال والنّساء بالنّساء» أي وجب ولزم.

وفي حديث يوسف بن عمر: «إنّ عاملًا من عمّالي يذكر أنّه زرع كلّ حُقّ ولُقّ» الحُقّ: الأرض المطمئنّة، واللُّقّ: المرتفعة. (١: ٤١٣)

الفَيُّوميّ: الحقّ: خلاف الباطل، وهو مصدر: حقّ الشّيء، من بابَي ضرَب وقتَل، إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدّار: حُقوقها. وحقّت القيامة تَحُقّ، من باب «قتل»: أحاطت بالخلائق فهي حاقّة. ومن هنا قيل: حقّت الحاجة، إذا نزلت واشتدّت، فهي حاقّة أيضًا.

وحقَقْتُ الأمر أَحُقّه، إذا تيقّنته أو جعلته ثابتًا لازمًا، وفي لغة بني تميم: أحققته بالألف، وحقّقته بالتّثقيل مبالغة.

وحقيقة الشّيء: منتهاه، وأصله المشتمل عليه.

وفلان حقيق بكذا، بمعنى خليق، وهو مأخوذ من الحقّ الثّابت.

وقولهم: هو أحقّ بكذا، يُستعمل بمعنيين:

أحدهما: اختصاصه بذلك من غير مشاركة، نحو زيد أحقّ بماله، أي لا حقّ لغيره فيه.

والثّاني: أن يكون أفعل التّفضيل، فيقتضي اشتراكه مع غيره وترجيحه على غيره، كقولهم: زيد أحسن وجهًا من فلان، ومعناه ثبوت الحُسن لهما وترجيحه للأوّل، قاله الأزهريّ وغيره.

ومن هذا الباب: «الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها» فهما مشتركان، ولكن حقّها آكد.

واستحقّ فلانٌ الأمر: استوجبه ـ قاله الفارابيّ وجماعة ـ فالأمر مستحَقّ بالفتح اسم مفعول، ومنه قولهم: خرج المبيع مستَحقًّا.

وأحقّ الرّجل بالألف: قال حقًّا أو أظهره أو ادّعاه فوجب له، فهو مُحقّ.

والحِقّ بالكسر من الإبل: ما طعن في السّنة الرّابعة، والجمع حِقاق، والأنثى حِقّة، وجمعها حِقَق، مثل سِدْرَة وسِدَر.

وأحقّ البعير إحقاقًا: صار حِقًّا، قيل: سمّي بذلك لأنّه استحقّ أن يُحمَل عليه.

وحِقّة بيّنة الحِقّة بكسرهما، فالأولى النّاقة، والثّانية مصدر، ولا يكاد يُعرف لها نظير.

وفي الدّعاء: «حَقٌّ ما قال العبد» هو مرفوع خبر مقدّم، و«ما قال العبد» مبتدأ، وقوله: «كلّنا لك عبد» جملة بدل من هذه الجملة.

وفي رواية: «أحقُّ»، و«كلّنا» بزيادة ألف وواو، فأحقّ خبر مبتدإ محذوف، وما قال العبد مضاف إليه، والتّقدير: هذا القول أحقّ ما قال العبد، و«كلّنا لك عبد» جملة ابتدائيّة.

وحاققْتُه: خاصمته لإظهار الحقّ، فإذا ظهرتْ دعواك قيل: أحققتُه بالألف. (١: ١٤٤).

الجُرجانيّ: الحقّ: اسم من أسمائه تعالى، والشّيء الحقّ، أي الثّابت حقيقة، ويستعمل في الصّدق والصّواب أيضًا، يقال: قول حقّ وصواب.

الحقّ في اللّغة: هو الثّابت الّذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل.

وأمّا الصّدق فقد شاع في الأقوال خاصّة، ويقابله الكذب، وقد يُفرّق بينهما بأنّ المطابقة تُعتبر في الحقّ من جانب الواقع وفي الصّدق من جانب الحكم، فمعنى صدْق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقّيّته مطابقة الواقع إيّاه.

الحقيقة: اسم لما أُريد به ما وُضع له «فعيلة» من حقّ الشّيء إذا ثبت، بمعنى «فاعلة» أي حقيق، والتّاء فيه للنّقل من الوصفيّة إلى الاسميّة، كما في العلّامة لا للتّأنيث.

وفي الاصطلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وُضعت له في اصطلاح به التّخاطب، احتُرِز به عن المجاز الّذي

استُعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح به التخاطب، كالصّلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشّرع في الدّعاء، فإنّها تكون مجازًا لكون الدّعاء غير ما وُضعت هي له في اصطلاح الشّرع، لأنّها في اصطلاح الشّرع وُضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنّها موضوعة للدّعاء في اصطلاح اللّغة.

الحقيقة: كلّ لفظ يبقى على موضوعه. وقيل: ما اصطلح النّاس على التّخاطب به.

الحقيقة: هو الشّيء الثّابت قطعًا ويقينًا. يقال: حقّ الشّيء، إذا ثبت، وهو اسم للشّيء المستقرّ في محلّه، وإذا أُطلق يراد به ذات الشّيء الّذي وضعه واضع اللّغة في الأصل، كاسم الأسد للبهيمة، وهو ما كان قارًّا في محلّه، والمجاز ما كان قارًّا في غير محلّه.

حقيقة الشّيء: ما به الشّيء هو هو، كالحيوان النّاطق للإنسان، بخلاف مثل الضّاحك والكاتب، ممّا يمكن تصوّر الإنسان بدونه. وقد يقال: إنّ ما به الشّيء هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة، وباعتبار تشخّصه هويّة، ومع قطع النّظر عن ذلك ماهيّة.

الحقيقة العقليّة: جملة أُسند فيها الفعل إلى ما هو الفاعل عند المتكلّم، كقول المؤمن: أنبت الله البقل، بخلاف «نهاره صائم»، فإنّ الصّوم ليس للنّهار.

حقّ اليقين: عبارة عن فناء العبد في الحقّ والبقاء به علمًا وشهودًا وحالًا، لا علمًا فقط، فعلم كلّ عاقل علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، فإذا ذاق الموت فهو حقّ اليقين.

وقيل: علم اليقين: ظاهر الشّريعة، وعين اليقين: الإخلاص، وحقّ اليقين: المشاهدة فيها.

حقيقة الحقائق: هي المرتبة الأحديّة الجامعة لجميع الحقائق، وتسمّى حضرة الجمع وحضرة الوجود.

حقائق الأسماء: هي تعيّنات الذّات ونسبها، إلّا أنّها صفات يتميّز بها الإنسان بعضها عن بعض.

الحقيقة المحمّديّة: هي الذّات مع التّعيّن الأوّل، وهو الاسم الأعظم. (٤٠)

الفيروزآباديّ: الحقّ: من أسماء الله تعالى أو من صفاته، والقرآن، وضدّ الباطل، والأمر المقضيّ، والعدل، والإسلام، والمال، والملك، والموجود الثّابت، والصّدق، والموت، والحزم، وواحد الحقوق، والحقّة: أخصّ منه، وحقيقة الأمر.

وقولهم: عند حقّ لَقاحها ويُكسر، أي حين ثبت ذلك فيها.

وسقط على حقّ رأسه وحاقّه: وسطه.

وحاقّ الجوع: صادقه.

ورجل حاقّ الرّجل وحاقّ الشّجاع وحاقّتها: كامل فيها.

والحاقّة: النّازلة الثّابتة كالحقّة، والقيامة تحقّق، لأنّ فيها حواقّ الأمور، أو تحقّق لكلّ قوم عملهم.

وحقّه كمدّه: غلبه على الحقّ كأحقّه، والشّيء: أوجبه كأحقّه وحقّقه، والطّريق: ركب حاقّه، وفلانًا: ضربه في حاقّ رأسه أو في حُقّ كتفه للنّقرة الّتي على رأس الكتف.

والأمر يَحُقّ ويَحِقّ حَقَّةً بالفتح وجب، ووقع بلا شكّ، لازم ومتعدّ

وحَقَقْتُ حذره حَقًّا فعلت ما كان يحذره، والأمر تَحَقَّقْتُه وتيقّنته، وفلانًا أتيته

وحُقّ لك أن تفعل ذا بالضمّ، وحُقِقْتَ أن تفعله بمعنًى وهو حقيق به وحقّ جدير

والحقيقة ضدّ المجاز، وما يحقّ عليك أن تحميه والراية

وبنت الحُقَيق كزُبَير تمر

وقربٌ حقحاق جادٌّ

والحُقّة بالضمّ وعاء من خشب، الجمع حُقّ وحقوق وحُقَق وأحقاق وحِقاق، والداهية وبفتح، والمرأة، وبلا هاء بيت العنكبوت، ورأس الوَرِك الذي فيه عظم الفخذ، ورأس العضد الذي فيه الوابلة، والأرض المستديرة أو المطمئنّة، والجُحْر في الأرض

والحُقّيّ تمر

والحِقّ بالكسر من الإبل الداخل في الرابعة وقد حَقّت تحِقّ حِقّةً وحِقًّا بكسرهما وأحقّت، وهي حِقّ وحِقّة بيّنة الحِقّة بالكسر أيضًا، ولا نظير لها. الجمع حِقَق كعِنَب وحِقاق، وجمع الجمع حُقُق بضمّتين، سمّي لأنّه استحقّ أن يُركَب، أو استحقّ الضِّراب

والحِقّ أيضًا أن ترد الناقة على الأيام التي ضُرِبت فيها، والناقة التي سقطت أسنانها هَرَمًا.

والحِقّة بالكسر الحقّ الواجب، هذه حِقّتي وهذا حَقّي، يُكسَر مع التاء، ويُفتح دونها

وأمّ حِقّة اسم امرأة، والحِقّة لقب أمّ جرير الشاعر

وحِقاق العُرْفُط صغاره، وإذا بلغن، أي النساء، نصَّ الحِقاق أو الحقائق، فالعصبة أولى، أي إذا بلغن الغاية التي عَقَلْن فيها وعَرَفْن فيها حقائق الأمور، أو قدَرْن فيها على الحِقاق أي الخصام، أو حُوقّ فيهنّ أي خوصم، فقال كلّ من الأولياء أنا أحقّ بها، أو المعنى إذا بلغن نهاية الصغار، أي الوقت الذي ينتهي فيه صغرهنّ

وإنّه لنزق الحِقاق، أي يخاصم في صغار الأشياء.

والأحقّ الفرس يضع حافر رجله موضع يده عَيْبٌ، والذي لا يَعْرَق، ومصدرهما الحَقَق محرّكة

وأحقّه أوجبه، والبَكْرة استوفت ثلاث سنين وصارت حِقّة، والرميّة قتلها

والمُحِقّ ضدّ المُبطِل

والمُحْتَقّ من المال الذي لم تُنتَج في العام الماضي ولم تَحْمِل

وحقّقه تحقيقًا صدّقه

والمُحَقَّق من الكلام الرصين، ومن الثياب المحكم النسج

والاحتقاق الاختصام، وطعنة مُحتَقّة لا زيغ فيها وقد نفذت، واحتقّا اختصما، والمال سَمِن، وبه الطعنة قتلته أو أصابت حُقّ وَرِكه، والفرس ضَمُر

وانحقّت العُقدة انشدّت

واستحقّه استوجبه.

وتحقّق الخبر: صحّ.

والحقحقة: أرفع السّير وأتعبه للظّهر، أو النّجاح في السّير، أو السّير أوّل اللّيل، أو أن يلحّ في السّير حتّى تعطب راحلته أو تنقطع.

والتّحاقّ: التّخاصم، وحاقّه: خاصمه. (٣: ٢٢٨)

الطُّريحيّ: والحقّ: من أسمائه تعالى، وهو الموجود المتحقّق وجوده وإلهيّته.

والحقّ: ضدّ الباطل.

وحقائق الشّيء: ما حقّ وثبت.

وفي حديث وصفه تعالى: «لاتدركه العقول بمشاهدة العيان، ولكن تدركه العقول بحقائق الإيمان».

قال بعض الشّارحين: حقائق الإيمان: أركانه، وهو التّصديق بوجوده تعالى ووحدانيّته، واعتبار أسمائه الحسنى، وهذه الحقائق الّتي تثبت بها الإيمان.

وأعطِ كلّ ذي حقّ حقّه، أي حظّه ونصيبه الّذي فُرض له.

وفلان حامي الحقيقة، إذا حمى ما يجب عليه حمايته.

وحقيقة الشّيء: كُنهه.

وكلام محقّق، أي رصين.

والحقّ: أصله المطابقة والموافقة، ويأتي فيما ذكر على وجوه متعدّدة، يُستعمل استعمال الواجب واللّازم والجدير.

وأمّا حقّ الله، فهو بمعنى الواجب واللّازم.

وأمّا حقّ العباد، فهو على معنى الجدير، من حيث إنّ الإحسان إلى من لم يتّخذ ربًّا سواه مطابق للحكمة.

ويجوز أن يكون معناه حقًّا، لأنّه في مقابلة حقّ الله من جهة الثّواب.

والحقيقة في مصطلح العلماء: ما قابل المجاز، وهي «فعيلة» من الحقّ الثّابت المقابل للباطل، أو المثبت، لأنّ «فعيلًا» تارةً يكون بمعنى «فاعل» كـ«عليم» و«قدير»، وتارةً بمعنى «مفعول» كـ«جريح» و«قتيل».

قيل: والتّاء فيه للنّقل من الوصفيّة إلى الاسميّة الصّرفة، فلا يقال: شاة أكيلة ولا نطيحة.

والحقيقة لغويّة وعرفيّة، وفي ثبوت الشّرعيّة خلاف.

وفي حديث الأخذ بالكتاب والسّنّة: «إنّ على كلّ حقّ حقيقةً وعلى كلّ صواب نورًا».

قيل: في معناه: إنّ كلّ واقعة ورد فيها حكم من الله، نصب عليها دليلًا يدلّ عليها.

وحقّقتُ الأمر أُحقّه، إذا تيقّنته وجعلته ثابتًا لازمًا، وفي لغة: أحققته، وحقّقته مشدّدًا مبالغة.

وحاقّه: خاصمه وادّعى كلّ واحد منهما الحقّ، فإذا غلبه قيل: حقّه.

ومنه حديث الحضانة: «فجاء رجلان يتحاقّان في ولد» أي يختصمان ويطلب كلّ واحد منهما حقّه.

وماله فيه حقّ، أي خصومة.

والتّحاقّ: التّخاصم.

وفي الدّعاء: «حقّ ما قال العبد» قيل: هو مرفوع على أنّه خبر مقدّم

واستحقّ فلان الأمر، أي استوجبه

ومنه: «إذا استحققت ولاية الله والسّعادة -إن كنت مستحقّها ومستوجبها بعمل صالح- جاء الأجل بين عينيك وذهب الأمل، وإذا استحققت ولاية الشّيطان والشّقاوة -إن كنت مستحقًّا لها بعمل فاسد غير صالح- جاء الأمل بين العينين، وذهب الأجل وراء الظّهر»

واستحقّ المبيع على المشتري، أي ملكه

وفيه «لاتتعرّضوا للحقوق» أي لاتشغلوا ذمّتكم بحقوق النّاس، ولا بحقوق الله، ولكن إذا شغلتم ذمّتكم فاصبروا لها، وتحمّلوا مشاقّها

والمراد بحقوق النّاس الضّمان والكفالات وغير ذلك، وبحقوق الله كنذر ونحوه (٥ ١٤٨)

محمّد إسماعيل إبراهيم: حَقّ الأمر ثبت ووجب ووضح

وحقّ عليه أن يفعل كذا وجب عليه، وحُقّ لك أن تفعل كذا كان حقيقًا لك أن تفعله

حقّت الحاجة نزلت واشتدّت

واستحقّ الشّيء استوجبه.

والحقّ ضدّ الباطل، أو أحد الحقوق الواجبة

والقصص الحقّ الّذي لاشكّ في صحّته

وحقيق بكذا جدير به، وحقيق عليّ جدير بي

ويحقّ الحقّ يُثبته ويؤيّده

فحقّ عليها القول وجب عليها أن تستحقّ العذاب

واستحقّ الإثم فعل ما يوجب جزاء الذّنب

﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الإنشقاق ٢، أي حقّ لها أن تسمع وتُطيع وتمتثل

والحاقّة القيامة، لأنّها محقّقة الوقوع

وأحقّ بكذا أكثر استحقاقًا

والحقّ من أسماء الله الحسنى، بمعنى الثّابت الوجود سرمدًا

﴿واتّقوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ آل عمران ١٠٢، أي تقاة حقًّا، أي ثابتًا واجبًا، وذلك بأداء ما كُلّفتم به، وما قدروا الله حقّ قدره، أي ما عظّموا الله حقّ تعظيمه

(١١ ١٤١)

مجمّع اللّغة: ١- حقّ الأمرُ يحقّ بكسر الحاء وضمّها في المضارع حقًّا ثبت ووجب

٢- حقّ الأمر يحقّه أثبته وحقّ به، بفتح الحاء وضمّها: ثبت له أو أُثبت له

٣- وأحقّ الله الحقّ أظهره وأثبته للنّاس

٤- استحقّ الشّيء يستحقّه استوجبه

واستحقّ عليه وقع عليه.

٥- الحقّ هو الثّابت الصّحيح، وهو ضدّ الباطل.

والحقّ لفظ كثير الورود في الكتاب الكريم، والمراد منه على سبيل التّعيين يختلف باختلاف المقام الّذي وردت فيه الآيات، ومعناه العامّ لايخلو من معنى الثّبوت ومطابقة الواقع

فالحقّ هو الله، لأنّه هو الموجود الثّابت لذاته

والحقّ كتُب الله وما فيها من العقائد والشّرائع والحقائق

والحقّ الواقع لامحالة الّذي لايتخلّف

وحقّ أحد حقوق العباد، وهو ما وجب لغير ويتقاضاه

والحقّ العلم الصّحيح

والحقّ العدل

والحقّ الصّدق

والحقّ البيّن الواضح

والحقّ الواجب الّذي ينبغي أن يُطلب

والحقّ الحكمة الّتي عمل الفعل لها

والحقّ قد يراد به البحث.

والحقّ المشرّع بحسب الواقع

والحقّ التّامّ الكامل

وإذا أضيف الحقّ إلى المصدر كان معناه أنّه على أكمل وجه. (١: ٢٧٦)

العدنانيّ: ويقولون: حقّ لك أن تفعل كذا، أي وجب عليك، والصّواب: حُقّ لك أن تفعل كذا. وقد جاء في الآيتين ٢ و٥ من سورة الانشقاق: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ أي حُقّ لها أن تفعل ذلك.

ويجوز أن نقول أيضًا: حقّ عليك أن تفعل كذا، وحُقِقْتَ أن تفعل كذا

وجاء في «النّساء»: حُقِقْتَ أن تفعل كذا

وحقّ الشّيء يحِقّ حقًّا: وجب

وجاء في «الصّحاح»: حُقّ له أن يفعل كذا، وهو حقيق أن يفعل كذا، وهو حقيق به ومحقوق به، أي خليق له، والجمع أحقّاء ومحقوقون

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٦٨)

النّصوص التّفسيريّة

حقّ

١- فريقًا هدى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ

الأعراف: ٣٠

ابن عبّاس: وجب. (١٢٦)

مثله البغويّ (٢: ١٨٨)، والميبديّ (٣: ٥٩٤)، والطّبرسيّ (٢: ٤١١) وكثير من التّفاسير لاحظ «هدي»، و«ض ل ل».

الزّجّاج: معناه إنّه أضلّ فريقًا حقّ عليهم الضّلالة.. (٢: ٣٣١)

أبو السّعود: بمقتضى القضاء السّابق التّابع للمشيئة المبنيّة على الحكم البالغة. (٢: ٤٨٩)

البروسويّ: [مثل أبي السّعود وأضاف:]

﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ الأعراف: ٣٠ تعليل لما قبله، أي حقّت عليهم الضّلالة لاتّخاذهم الشّياطين أولياء، وقبولهم ما دعوا إليه بدون التّأمّل في التّمييز بين الحقّ والباطل. وكلّ واحد من الهدى والضّلال وإن كان يحصل بخلق الله تعالى إيّاه ابتداء، إلّا أنّه يخلق ذلك حسبما اكتسبه العبد، وسعى في حصوله فيه. (٣: ١٥٣)

رشيد رضا: ومعنى حقّت عليهم الضّلالة: ثبتت بثبوت أسبابها الكسبيّة، لا أنّها جعلت غريزة لهم فكانوا مجبورين عليها، يدلّ على هذا تعليلها على طريق الاستئناف البيانيّ، بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾

الأعراف: ٣٠ (٨: ٣٧٦)

ابن عاشور: ومعنى ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ ثبتت لهم الضّلالة ولزموها، ولم يقلعوا عنها، وذلك أنّ المخاطبين كانوا مشركين كلّهم، فلمّا أُمروا بأن يعبدوا الله مخلصين افترقوا فريقين: فريقًا هداه الله إلى التّوحيد، وفريقًا لازم الشّرك والضّلالة، فلم يطرأ عليهم حال جديد. وبذلك يظهر حُسن موقع لفظ (حقّ) هنا دون أن يقال: أضلّه الله، لأنّ ضلالهم قديم مستمرّ اكتسبوه لأنفسهم، كما قال في نظيره: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ ثمّ قال: ﴿إِنْ تَحْرِصْ عَلَى هُدَيهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ النّحل: ٣٦ و٣٧. فليس تغيير الأسلوب بين ﴿فَرِيقًا هَدَى﴾ وبين ﴿وَفَرِيقًا حَقَّتْ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ ناشئًا عن إسناد الإضلال إلى الله، كما توهّمه صاحب «الكشّاف»، لأنّه قد أسند الإضلال إلى الله في نظير هذه الآية كما علمت وفي آيات كثيرة، ولكنّ اختلاف الأُسلوب لاختلاف الأحوال.

وجُرّد فعل (حقّ) عن علامة التّأنيث، لأنّ فاعله غير حقيقيّ التّأنيث، وقد أُظهرت علامة التّأنيث في نظيره: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ (٨: ٧٠)

مكارم الشّيرازيّ: ما خلاصته: يصف فيها ردود الفعل من النّاس قبال هذه الدّعوة «إلى التّوحيد والمعاد» وعلّلها بـ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ أي هم الباعث على هذه الضّلالة دون الله. (٥: ٢٠)

راجع ض ل ل: «الضّلالة» وف ر ق: «فريقًا»

٢- ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ الإسراء: ١٦

ابن عبّاس: وجب القول عليها بالعذاب. (٢٣٤)

مثله زيد بن عليّ (٢٤٨)، والبغويّ (٣: ١٢٥)، والطّبرسيّ (٣: ٤٠٦).

الطّبريّ: فوجب عليهم بمعصيتهم الله وفسوقهم فيها، وعيد الله الّذي أوعد من كفر، وخالف رُسُله من الهلاك بعد الإعذار والإنذار بالرّسل والحجج. (١٥: ٥٧)

الميبديّ: أي ظهر صدق خبر الله عنهم أنّهم لا يؤمنون. وقيل: وجب عليها ما وعد على الفسق بقول سابق لا يقع فيه خُلف. (٥: ٥٣١)

الفخر الرّازيّ: يريد استوجبت العذاب، وهذا كالتّفسير لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء: ١٥، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا﴾ القصص: ٥٩، وقوله: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ الأنعام: ١٣١، فلمّا حكم تعالى في هذه الآيات أنّه تعالى لا يهلك قرية حتّى يخالفوا أمر الله، فلا جرم ذكر هاهنا أنّه يأمرهم فإذا خالفوا الأمر، فعند ذلك استوجبوا الإهلاك المعبّر عنه بقوله: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ (٢٠: ١٧٥)

أبو السّعود: أي ثبت وتحقّق موجبه بحلول العذاب، إثر ما ظهر منهم من الفسق والطّغيان. (٣: ١١٨)

البُرُوسَوِيّ : أي فوجبت لها الشّقاوة بمخالفة الشّريعة (٥ :١٤٤)

الآلوسيّ : أي كلمة العذاب السّابق بحلوله أو بظهور معاصيهم، أو بانهماكهم فيها (١٥ :٤٤)

فضل الله : ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ﴾ الإلهيّ الّذي تفرضه سُنّته الكونيّة (١٤ :٧١)

٣- ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ الحجّ ١٨

ابن عبّاس : وجب عليهم عذاب النّار وهم الكافرون (٢٧٨)

وكثير من النّاس يوحّده، وكثير حقّ عليه العذاب ممّن لا يوحّده. (الفخر الرّازيّ ٢٣ :٢٠)

أبوحَيّان : وقرئ (وَكَثِيرٌ حَقًّا) أي حقّ عليهم العذاب حقًّا، وقرئ (حُقّ) بضمّ الحاء من مجهول مقدّم بـ(يُهِن) (٦ :٣٥٩)

نحوه أبو السُّعود (٤ :٣٧٤)

البُرُوسَوِيّ : ثبت ﴿عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ بسبب كفره وإبائه عن الطّاعة (٦ :١٧)

الآلوسيّ : أي ثبت وتقرّر (١٧ :١٣٢)

عبد الكريم الخطيب : هو استئناف، أي وكثير من النّاس لا يسجدون لله، فحقّ عليهم العذاب، أي وجب ولزم (٩ :١٠٠٧)

٤- ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ القصص ٦٣

ابن عبّاس : وجب عليهم القول (٣٢٩)

مثله الطّبريّ (٢٠ :٩٨)، والبغويّ (٣ :٥٤١)، والزّمخشريّ (٣ :١٨٧)، وأبو حَيّان (٧ :١٢٨)، والشّربينيّ (٣ :١١٢)

النّسفيّ : وجب عليه مقتضاه وثبت، وهو قوله ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السّجدة ١٣ (٣ :٢٤٢)

نحوه أبو السُّعود (٥ :١٣٢)، والبُرُوسَوِيّ (٦ :٤٢١)، والآلوسيّ (٢٠ :١٠٠)

الطّباطبائيّ : [بعد أن أشار إلى تقسيم النّاس إلى طائفتين: عباد لله المكرمين، والمشركين قال:] والّذين يشير إليهم قوله ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ هم من الصّنف الثّاني، بدليل ذكرهم غواهم، وتبرّيهم من عبادتهم. وهؤلاء المشركون وإن كانوا أنفسهم أيضًا ممّن حقّ عليهم القول، كما يشير إليه قوله ﴿حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السّجدة ١٣، ولكنّ المراد بهم في الآية المبحوث عنها المتبوعون منهم ينتهي إليهم الشّرك والضّلال (١٦ :٦٤)

٥- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السّجدة ١٣

حدث بمعنى الآية السّابقة

حَقَّتْ

كَذلكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ يونس ٣٣

ابن عبّاس: وجبت. (١٧٢)

مسنده الثّعلبيّ (٥ ١٣١)، والبغويّ (٣ ٤١٩)، والمَيْبُديّ (٤ ٢٨٧).

الطَّبَريّ: وجب عليهم قضاؤه وحكمه في السّابق من علمه (١١ ١١٤)

الزّجّاج: الكاف في موضع نصب، أي مثل أفعالهم جازاهم ربّك. (٣ ١٨)

الطُّوسيّ: [نحو الزّجّاج وأضاف] وقيل في المشبّه به ﴿كَذلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ قولان.

أحدهما المعنى في أنّه ليس بعد الحقّ إلّا الضّلال، فشبّه به كلمة الحقّ بأنّهم لا يؤمنون في الصّحّة

الثّاني ما تقدّم من العصيان، شبّه به الجزاء بكلمة العذاب في الوقوع على المقدار، وإنّما أطلق في الّذين فسقوا أنّهم لا يؤمنون، لأنّه أريد به الّذين تمرّدوا في كفرهم (٥ ٤٢٩)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٧ ٨٨)

القُشَيْريّ: سبق لهم الحكم، وصدق عليهم القول، فلا لحكمه تحويل ولا لقوله تبديل، فإنّ المِلَل لا تتغيّر الأزل (٣ ٩٤)

الزّمخشريّ: أي كما حقّ وثبت أنّ الحقّ بعده الضّلال أو كان حقّ أنّهم مصروفون عن الحقّ، فكذلك حقّت كلمة ربّك (٢ ٢٣٦)

ابن الجَوْزيّ: [نقل قول الزّجّاج ثمّ قال] والمعنى: حقّ عليهم أنّهم لا يؤمنون (٤ ٢٩)

لاحظ: ك ل م «كلمة»

حُقَّتْ

١ ـ ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق ١، ٢

ابن عبّاس: حقّ لها أن تفعل (٥٠٥)

نحوه سعيد بن جُبَيْر (الطّبريّ ٣٠ ١١٣)، وقتادة (الماوَرْديّ ٦ ٢٣٤)، والفرّاء (٣ ٢٤٩) والزّجّاج (٥ ٣٠٣).

حقّقت لطاعة ربّها (الطّبريّ ٣٠ ١١٣)

الضّحّاك: أطاعت (الماوَرْديّ ٦ ٢٣٤)

وحُقّ لها أن تطيع ربّها، لأنّه خلقها (القُرطُبيّ ١٩ ٢٦٧)

الطَّبَريّ: وحقّق الله عليها الاستماع بالانشقاق، والانتهاء إلى طاعته في ذلك (٣٠ ١١٣)

الماوَرْديّ: فيه وجهان

أحدهما [قول الضّحّاك]

الثّاني [قول قَتادة]

ويحتمل وجهًا ثالثًا أنّها جُمِعت، مأخوذ من اجتماع حقّ على ناحيه

وحكى ابن الأنباريّ أنّ ﴿أَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ جواب القسم، والواو زائدة (٦ ٢٣٤)

الطُّوسيّ: [ذكر قول ابن عبّاس وغيره وأضاف] وقيل: إنّ معنى (وَحُقَّتْ) حقّ لها أن تأذن بالانقياد لأمر ربّها. يقال: حقّ له أن يكون على هذا الأمر، بمعنى جُعل ذلك حقًّا. (١٠: ٣٠٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ٤٦٠)

القُشَيْريّ: أي قابلت أمر ربّها بالسّمع والطّاعة وحقّ لها أن تفعل ذلك. (٦: ٢٧٣)

البَغَويّ: وحقّ لها أن تطيع ربّها. (٥: ٢٢٨)

المَيْبُديّ: أي حقّ للسّماء أن تستمع لله وتُطيع. (١٠: ٤٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: من قولك: هو محقوق بكذا، وحقيق به، يعني وهي حقيقة بأن تنقاد ولا تمتنع، ومعناه الإيذان بأنّ القادر بالذّات يجب أن يتأتّى له كلّ مقدور وتحقّ ذلك. (٤: ٢٣٤)

ابن عَطيّة: قال ابن عبّاس وابن جُبَيْر: معناه وحقّ لها أن تسمع وتطيع، ويحتمل أن يريد: وحقّ لها أن تنشقّ لشدّة الهول وخوف الله تعالى. (٥: ٤٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: وأمّا قوله: ﴿وَحُقَّتْ﴾ فهو من قولك: هو محقوق بكذا، وحقيق به، يعني وهي حقيقة بأن تنقاد، وذلك لأنّه جسم، وكلّ جسم فهو ممكن لذاته، وكلّ ممكن لذاته فإنّ الوجود والعدم بالنّسبة إليه على السّويّة.

وكلّ ما كان كذلك كان ترجيح وجوده على عدمه أو ترجيح عدمه على وجوده، لابدّ وأن يكون بتأثير واجب الوجود وترجيحه، فيكون تأثير قدرته في إيجاده وإعدامه، نافذًا ساريًا من غير ممانعة أصلًا.

وأمّا الممكن فليس له إلّا القبول والاستعداد، ومثل هذا الشّيء حقيق به أن يكون قابلًا للوجود تارة وللعدم أخرى من واجب الوجود. (٣١: ١٠٣)

القُرطُبيّ: المعنى وحقّق الله عليها الاستماع لأمره بالانشقاق [ثمّ نقل قول الضّحّاك وقال]

يقال: فلان محقوق بكذا، وطاعة السّماء بمعنى أنّها لاتمتنع ممّا أراد الله بها، ولا يبعد خلق الحياة فيها حتّى تُطيع وتجيب. (١٩: ٢٦٧)

النَّيْسابوريّ: (وَحُقَّتْ) بذلك لأنّ الممكن لابدّ له أن يقع تحت قدرة الواجب لذاته. (٣٠: ٥٦)

أبوحَيّان: [نقل بعض الأقوال ثمّ قال]

وهذا الفعل مبنيّ للمفعول، والفاعل هو الله تعالى، أي حقّق الله تعالى عليها الاستماع، ويقال: فلان محقوق بكذا وحقيق بكذا.

والمعنى أنّه لم يكن في جرم السّماء ما يمنع من تأثير القُدرة في انشقاقه، وتفريق أجزائه وإعدامه. (٨: ٤٤٥)

الشِّرْبينيّ: أي حقّ لها أن تسمع وتُطيع، بأن تنقاد ولا تمتنع. (٤: ٥٠٦)

أبـو السُّـعود: أي جُعلت حقيقة بالاستماع والانقياد، ولكن لابعد أن لم تكن كذلك، بل في نفسها وحدّ ذاتها، من قولهم: هو محقوق بكذا وحقيق به.

والمعنى انقادت لربّها وهي حقيقة بذلك، لكن لا على أنّ المراد خصوصيّة ذاتها من بين سائر

المقدورات، بل خصوصيّة المقدرة القاهرة الرّبّانيّة الّتي يتأتّى لها كلّ مقدور، ولا يتخلّف عنها أمر من الأمور فحقّ الجملة أن تكون اعتراضًا مقرّرًا لما قبلها، لا معطوفة عليه (٦ : ٤٠)

نحو البُرُوسَوِيّ. (١٠ : ٣٧٥)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود إلّا أنّه قال:]

والجملة على ما اختاره بعض الأجلّة اعتراض مُقرِّر لما قبلها وقيل: معطوفة عليه، وليس بذاك. (٣٠ : ٧٩)

القاسميّ: (وَحُقَّتْ) أي حقّ لها ووجب أن تنقاد لأمر القادر ولا تمتنع، وهي حقيقة بالانقياد، لأنّها مخلوقة له في قبضة تصرّفه. قال المُعرِّب: الأصل حقّ له طاعتها، ولمّا كان الإسناد في الآية إلى السّماء مسبهمًا والتّقدير: وحقّت هي، كان أصل الكلام على تقدير مضاف في الضّمير المستكنّ في الفعل، أي وحقّ سماعها وطاعتها فحذف المضاف، ثمّ أسند الفعل إلى ضميره، ثمّ استتر فيه (١٧ : ٦١٠٧)

سيّد قُطْب: أي وقع عليها الحقّ واعترفت بأنّها محقوقة لربّها، وهو مظهر من مظاهر الخضوع، لأنّ هذا حقّ عليها مسلّم به منها (٦ : ٣٨٦٥)

الطَّباطَبائيّ: أي جُعلت حقيقة وجديرة بأن تسمع، و تمضي وأطاعت وانقادت لربّها، وكانت حقيقة وجديرة بأن تسمع وتُطيع (٢٠ : ٢٤٢)

عبد الكريم الخطيب: أي لزمتها الطّاعة، وحقّ عليها الولاء والخضوع لأمر الله، وهل تملك غير هذا؟ فإن لم تستجب لذلك طوعًا أجابت كرهًا ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت ١١ (١٥ : ١٥٠٢)

مكارم الشّيرازيّ: (حُقَّتْ): من الحقّ، أي وحقّ لها أن تنقاد لأمر ربّها.

وكيف لها لا تُسلّم لأمره عزّ وجلّ، وكلّ وجودها وفي كلّ لحظة من فيض لطفه، ولو انقطع عنها لأقلّ من رمشة عين لتلاشت.

نعم، فالسّماء والأرض مطيعتان لأمر ربّهما منذ أوّل خلقهما حتّى نهاية أجلهما، كما تُشير الآية ١١، من سورة فصّلت، على قولهما في ذلك ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾

وقيل: يراد بـ(حُقَّتْ) أنّ الخوف من القيامة سيجعل السّماء تنشقّ. ولكنّ التّفسير الأوّل أنسب (٢ : ٥١)

فضل الله: فليس انشقاقها وانشطارها بطريقة قسريّة خارجة عن إرادتها، بل هو الانصياع والاستسلام لأمر الله تعالى الّذي له أن يفعل بها ما يشاء، ويحرّكها كما يريد، فلا مشيئة لها من دون مشيئته، ولا إرادة لها أمام إرادته، فاعترفت بأنّها محقوقة لربّها، وأنّها في موقع الانقياد للحقّ الّذي يملكه الله تعالى على كلّ خلقه.

إنّه التّعبير الكنائيّ الحيّ المتحرّك الّذي يوحي بأنّ للسّماء عقلًا وإرادةً ووعيًا لمقام ربّها، ولموقعها منه، فتتصرّف من خلال ذلك، في ما يقع فيها من أحداث تسبق لحظة القيامة، كما تصرّفت من قبل، وبالخضوع

لطاعة الله تعالى، وَفْق القوانين والسُّنن الطّبيعيّة الّتي أودعها الله فيه وفي الأرض، كما أودعه في الظّواهر الكونيّة الأُخرى. (٢٤: ١٤٩)

أَحَقُّ

١ــ ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوا اِصْلَاحًا...﴾ البقرة: ٢٢٨

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف جعلوا أحقّ بالرّجعة، كأنّ للنّساء حقًّا فيها؟

قلت: المعنى أنّ الرّجل إن أراد الرّجعة وأبتها المرأة وجب إيثار قوله على قولها، وكان هو أحقّ منها، لا أنّ لها حقًّا في الرّجعة. (١: ٣٦٣)

نحوه أبو السُّعود. (١: ٢٣٢)

الفَخْر الرّازيّ: ما فائدة قوله: (أحقّ) مع أنّه لا حقّ لغير الزّوج في ذلك؟

الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِيْ اَرْحَامِهِنَّ﴾ كان تقدير الكلام: فإنّهنّ إن كتمن لأجل أن يتزوّج بهنّ زوج آخر، فإذا فعلن ذلك كان الزّوج الأوّل أحقّ بردّهنّ، وذلك لأنّه ثبت للزّوج الثّاني حقّ في الظّاهر، فبيّن أنّ الزّوج الأوّل أحقّ منه، وكذا إذا ادّعت انقضاء أقرائها ثمّ علم خلافه فالزّوج الأوّل أحقّ من الزّوج الآخر في العدّة.

الثّاني: إذا كانت معتدّة فلها في مضيّ العدّة حقّ انقطاع النّكاح، فلمّا كان لهنّ هذا الحقّ الّذي يتضمّن إبطال حقّ الزّوج، جاز أن يقول: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ﴾ من حيث أنّ لهم أن يُبطلوا بسبب الرّجعة ما هنّ عليه من العدّة. (٦: ٩٩)

أبو حَيّان: و(أحَقُّ) هنا ليست على بابها، لأنّ غير الزّوج لا حقّ له، ولا تسلّط على الزّوجة في مدّة العدّة، إنّما ذلك للزّوج، ولا حقّ لها أيضًا في ذلك بل لو أبت كان له ردّها، فكأنّه قيل: وبعولتهنّ حقيقون بردّهنّ. (٢: ١٨٨)

الشِّربينيّ: إن قيل: كيف جعلوا أحقّ بالرّجعة، فكأنّ للنّساء حقًّا فيه؟

أُجيب بأنّ «أفعل» هاهنا بمعنى الفاعل، فإنّ غير البعل لا حقّ له في الرّدّ، فكأنّه قيل: وبعولتهنّ حقيقون بردّهنّ.

وقيل: إنّه على بابه للتّفضيل، أي أحقّ منهنّ بأنفسهنّ لو أبين الرّدّ، أو من آبائهنّ. (١: ١٤٧)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ٣٥٤)

الآلوسيّ: (أحَقّ) هاهنا بمعنى حقيق، عبّر عنه بصيغة التّفضيل للمبالغة، كأنّه قيل: للبعولة حقّ الرّجعة، أي حقّ محبوب عند الله تعالى، بخلاف الطّلاق فإنّه مبغوض، ولذا ورد التّعبير عنه «أبغض الحلال إلى الله الطّلاق» إذ لم يبق على معناه من المشاركة والزّيادة إذ لا حقّ للزّوجة في الرّجعة، كما لا يخفى. (٢: ١٣٤)

الطَّباطَبائيّ: ولفظ (أحَقّ) اسم تفضيل، حقّه أن يتحقّق معناه دائمًا مع مفضّل عليه، كأن يكون للزّوج

الأوّل حقّ في المطلّقة وسائر الخُطّاب حقّ، والزّوج الأوّل أحقّ بها لسبق الزّوجيّة، غير أنّ الرّدّ المذكور لايتحقّق معناه إلّا مع الزّوج الأوّل

ومن هنا يظهر أنّ في الآية تقديرًا لطيفًا بحسب المعنى، والمعنى: وبعولتهنّ أحقّ بهنّ من غيرهم، ويحصل ذلك بالرّدّ والرّجوع في أيّام العدّة. وهذه الأحقّيّة إنّما تتحقّق في الرّجعيّات دون البائنات الّتي لارجوع فيها، وهذه هي القرينة على أنّ الحكم مخصوص بالرّجعيّات، لا أنّ ضمير بعولتهنّ راجع إلى بعض المطلّقات بنحو الاستخدام أو ما أشبه ذلك، والآية خاصّة بحكم المدخول بهنّ من ذوات الحيض غير الحوامل. وأمّا غير المدخول بها والصّغيرة واليائسة والحامل، فلحكمها آيات أُخر (٢: ٢٢٨)

مكارم الشّيرازيّ: حين تكون المرأة في عدّة طلاق رجعيّ، فحقّ الرّجوع للزّوج، يستطيع أن يواصل حياته الزّوجيّة دون حاجة إلى أيّة تشريفات وشرط ﴿إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ بقصد العودة بالإصلاح، فلا يحقّ للرّجل أن يعود ليواصل أذاه للمرأة وضغطه عليها، كما كان الوضع في الجاهليّة

فهذا الحقّ يمارسه الرّجل إن كان نادمًا حقيقة على وضعه، وهادفًا أن يستأنف مجدّدًا حياته الزّوجيّة

وبعبارة أُخرى يحقّ له الرّجوع إن لم يكن قصده التّضييق على الزّوجة. (٢: ٩٧)

٢ـ ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا﴾ المائدة: ١٠٧

وسيجيء بحثها في (اسْتَحَقَّ)

٣ـ ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنعام: ٨١

راجع: ف ر ق «الفريقين»

٤ـ ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ التّوبة: ١٠٨

ابن عبّاس: (أحقّ) أصوب. (١٦٦)

الطّبريّ: أولى أن تقوم فيه مصلّيًا. (١١: ٢٦)

راجع: ق و م «تقوم»

حَقِيقٌ

﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الأعراف: ١٠٥

ابن عبّاس: جدير، (إلّا الحقّ) الصّدق. (١٣٤)

الفرّاء: ويقرأ (حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ)، وفي قراءة عبد الله (حَقِيقٌ بِأَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ)، فهذه حجّة من قرأ (على) ولم يضف. والعرب تجعل الباء في موضع «على» رميت على القوس، وبالقوس، وجئت على حال حسنة وبحال حسنة. (١: ٣٨٦)

أبو عُبَيْدَة: (حَقِيقٌ عَلَيَّ...) مجازه: حقّ عليّ أن

لاأقولَ إلّا الحقّ. ومن قرأها (حَقيقٌ عَلَى أنْ لا أقُولَ) ولم يُضف (على) إليه فإنّه يجعل مجازه مجاز: حريصٌ على أن لاأقول، أو فحقّ أن لاأقول (١: ٢٢٤)

الطَّبَريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله ﴿حَقيقٌ عَلَى أنْ لَاأقُولَ عَلَى اللهِ اِلَّا الْحَقَّ﴾ فقرأه جماعة من قرّاء المكّيّين والمدنيّين والبصرة والكوفة (حَقيقٌ عَلَى أنْ لَاأقُولَ)، بإرسال الياء من (على) وترك تشديدها، بمعنى: أنا حقيق بأن لاأقول على الله إلّا الحقّ، فوجّهوا معنى (على) إلى معنى (الباء)، كما يقال: رميت بالقوس وعلى القوس، وجئت على حالٍ حسنةٍ، وبحالٍ حسنة. وكان بعض أهل العلم بكلام العرب يقول: إذا قُرئ ذلك كذلك فمعناه: حريصٌ على ألّا أقول إلّا بحقّ.

وقرأ ذلك جماعة من أهل المدينة (حَقيقٌ عَلَيَّ أنْ لَاأقُولَ)، بمعنى واجبٌ عليّ أن لاأقول، وحُقّ عليّ أن لاأقول.

والصّواب من القول في ذلك: أنّهما قراءتان مشهورتان متقاربتا المعنى، قد قرأ بكلّ واحدةٍ منهما أئمّة من القرّاء، فبأيّتهما قرأ القارئ، فمصيبٌ في قراءته الصّواب. (٩: ١٣)

الزّجّاج: وتُقرأ (حَقيقٌ عَلَيَّ أنْ لَاأقُولَ)، ومَن قرأ (حَقيقٌ عَلَيَّ أنْ لَاأقُولَ)، فالمعنى واجبٌ عليّ ترك القول على الله إلّا بالحقّ. (٢: ٣٦٢)

الفارسيّ: اختلفوا في تشديد الياء وتخفيفها، من قوله جلّ وعزّ: ﴿حَقيقٌ عَلَى أنْ لَاأقُولَ﴾ فقرأ نافع وحده ﴿حَقيقٌ عَلَيَّ أنْ لَاأقُولَ﴾ بتشديد الياء ونصبها

وقرأ الباقون بتخفيف الياء، وهي مُرسلة.

حجّة نافع في قوله عزّ وجلّ: (حَقيقٌ عَلَيَّ) وإيصاله بـ(عَلَيَّ) أنّه يسوغ من وجهين:

أحدهما: أنّ «حقّ» الّذي هو «ثبت»، قد تعدّى بـ(على)، قال: ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا﴾ الصّافّات: ٣١، وقال: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ الإسراء: ١٦، فـ(حقيقٌ) يتّصل بـ(على) من هذا الوجه.

والوجه الآخر: أنّ (حَقيقٌ) بمعنى واجبٌ، فكما أنّ «وجَبَ» يتعدّى بـ(عَلَى)، كذلك تعدّى (حَقيقٌ) به، إذا أُريد به ما أُريد بـ«واجب».

وأمّا من قرأ (حَقيقٌ عَلَى) فصار تعدّيه بـ(على) من الوجهين اللّذين ذكرنا.

وقد قالوا: هو حقيقٌ بكذا، فيجوز على هذا أن يكون (على) بمنزلة الباء تقول: «حقيقٌ على أن»، فتضع «على» موضع «الباء».

قال أبو الحسن: قال: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ﴾ الأعراف: ٨٦، فكما وقعت الباء في قوله ﴿بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ﴾ موقع «على» كذلك وقعت «على» موقع الباء في قوله: ﴿حَقيقٌ عَلَى أنْ لَا﴾.

والأوّل أحسنهما عندنا، يعني ﴿حَقيقٌ عَلَى أنْ لَا﴾ بالألف غير مضاف إلى المتكلّم، لأنّ ﴿حَقيقٌ عَلَى﴾ معناه الباء، أي حقيقٌ بهذا. وليس ذلك بـالمقيس لو قلت: ذهبت على زيد، وأنت تريد بزيد، لم يَجُز، وجاز في (عَلَى) لأنّ القراءة قد وردت به. (٢: ٢٥٥)

الماوَرْديّ: واجب، مأخوذ من وجوب الحقّ

وفي قوله ﴿إِلَّا الْحَقَّ﴾ وجهان أحدهما إلّا الصّدق، والثّاني إلّا ما عرضه الله عليّ من الرّسالة

٢ ٣٤٥

الطُّوسيّ: [نقل كلام الفارسيّ والفرّاء ثمّ قال] قوله (إِلَّا الْحَقَّ) نصب بأنّه معمول القول على غير الحكاية، بل على معنى التّرجمة عن المعنى دون حكاية النّطق

(٤ ٥٢٦)

الزّمخشريّ: فيه أربع[1] قراءات، المشهورة (وحَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ) وهي قراءة نافع، (وحَقِيقٌ أن لاأقول) وهي قراءة عبد الله (وحقيقٌ بأنْ لا أقول) وهي قراءة أُبيّ

وفي المشهورة إشكال ولا تخلو من وجوه

أحدها أن تكون ممّا يُقلب من الكلام لأمن الإلباس كقوله

* وتشقى الرّماح بالضّياطرة الحمر *

ومعناه وتشقى الضّياطرة بالرّماح (وحَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَنْ لَآأقولَ) وهي قراءة نافع

والثّاني أنّ ما لزمك فقد لزمته فلمّا كان قول الحقّ حقيقًا عليه كان هو حقيقًا على قول الحقّ، أي لازمًا له

والثّالث أن يُضمّن (حَقيقٌ) معنى حريص، كما ضمّن «هيّجني» معنى ذكّرني في بيت الكتاب

والرّابع وهو الأوجه الأدخل في نكت القرآن أن يغرق موسى في وصف نفسه بالصّدق في ذلك المقام، لاسيّما وقد رُوي أنّ عدوّ الله فرعون، قال له لمّا قال ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ كذبت، فيقول أنا حقيقٌ على قول الحقّ، أي واجبٌ عليّ قول الحقّ أن أكون أنا قائله والقائم به، ولايرضى إلّا مثلي ناطقًا به

(٢ ١٠٠)

نحوه أبو السُّعود. (٣ ١٤)

ابن عَطيّة: [نقل قول الفارسيّ وأضاف]

هذا معناه جدير وخليق و وقال قوم (حَقيقٌ) صفة «الرسول» ثمّ عندها الكلام [إلى أن قال]

وهذه القاطعة إذا تأمّلت غاية في التّلطّف ونهاية في القول اللّيّن الّذي أُمر ﷺ به (٢ ٤٣٥)

الفخر الرّازيّ: [ذكر حجّة نافع في القراءة وأضاف]

وأمّا قراءة العامّة (حقيقٌ على) بسكون الياء، ففيه وجوه

الأوّل [نحو الطّبريّ والفارسيّ]

الثّاني أنّ (الحقّ) هو الثّابت الدّائم، و«الحقيق» مبالغة فيه، وكان المعنى أنا ثابت مستمرٌ على أن لاأقول إلّا الحقّ

الثّالث «حقيق» هاهنا بمعنى المحقوق، وهو من قولك: حققت الرّجل، إذا ما تحقّقته وعرفته على يقين، ولفظة (على) هاهنا هي الّتي تقرن بالأوصاف اللّازمة الأصليّة، كقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الرّوم ٣٠، وتقول جاءني فلانٌ على هيئته وعادته، وعرفته وتحقّقته على كذا وكذا من الصّفات،

---

(1) وقد ذكر ثلاث قراءات، والرّابعة ما في القرآن (وحقيق على أن لاأقول).

فمعنى الآية : أنّي لم أعرف ولم أتحقّق إلّا على قول الحقّ والله أعلم (١: ١٤١، ١٩١)

نحوه القُرطُبيّ (٧: ٢٥٦)

البَيْضاويّ : لعلّه جواب لتكذيبه إيّاه في دعوى الرّسالة، وإنّما لم يذكره لدلالة قوله ﴿فَظَلَمُوا بِهَا﴾ الأعراف : ١٠٣، عليه [ثمّ أدام نحو الزّمخشريّ] (١: ٣٦١)

نحوه الشّربينيّ (١: ٤٩٨)

وفي هذه الآية خلاف كثير حول كلمة (على) فراجع.

حَقّ

١ـ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ... المائدة : ١١٦

ابن عبّاس : بجائز. (١٠٤)

الماوَرْديّ : أي أدّعي لنفسي ما ليس من شأنها، يعني أنّني مربوب ولست بربّ، وعابد ولست بمعبود (٢: ٨٧)

القُشَيْريّ : أي إنّي إن كنت مخصوصًا من قبلك بالرّسالة ـ وشرط النّبوّة العصمة ـ فكيف يجوز أن أعمل ما لا يجوز لي؟ (٢: ١٥٢)

الواحديّ : أي لست أستحقّ العبادة فأدعو النّاس إليها (٢: ٢٤٧)

الزَّمَخْشَريّ : ما ينبغي أن أقول قولًا لا يحقّ لي أن أقوله (١: ٦٥٥)

نحوه النّسَفيّ (١: ٣١٠)، والنّيسابوريّ (٧: ٥٦)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٦٦).

الطَّبْرِسيّ : أي لا يجوز لي أن أقول لنفسي ما لا يحقّ لي فآمر النّاس بعبادتي وأنا عبد مثلهم، وإنّما تحقّ العبادة لك لقدرتك على أصول النّعم (٢: ٢٦٩)

أبو حَيّان : و(حقّ) بمعنى مستحقّ، أي ما ليس مستحقًّا. وأجاز بعضهم أن يكون الكلام قد تمّ عند قوله ﴿مَا لَيْسَ لِي﴾ وجعل (بِحَقٍّ) متعلّقًا بـ(عَلِمْتَهُ) الّذي هو جواب الشّرط، وردّ ذلك بادّعاء التّقديم والتّأخير في ظاهره خلاف ذلك، ولا يُصار إلى التّقديم والتّأخير إلّا لمعنى يقتضي ذلك أو بتوقيف، أو فيما لا يمكن فيه إلّا ذلك.

انتهى ذلك القول وردّه، ويمتنع أن يتعلّق بـ(عَلِمْتَهُ)، لأنّه لا يتقدّم على الشّرط شيء من معمولات فعل الشّرط، ولا من معمولات جوابه، ووقف نافع وغيره من القرّاء على قوله (بِحَقٍّ)، وروي ذلك عن النّبيّ ﷺ (٤: ٥٩)

أبو السُّعود : استئناف مقرّر للتّنزيه ومبيّن للمنزّه منه، و(ما) عبارة عن القول المذكور، أي ما يستقيم وما ينبغي لي أن أقول قولًا لا يحقّ لي أن أقوله. وإيثار (لَيْسَ) على الفعل المنفيّ، لظهور دلالته على استمرار انتفاء الحقّيّة، وإفادة التّأكيد بما في حيّزه من الباء، فإنّ اسمه ضميره العائد إلى (ما)، وخبره (بِحَقٍّ)، والجارّ والمجرور في بيان للتّبيين، كما في «سقيًا لك» أو نحوه (٢: ٣٤٤)

نحوه الآلوسيّ (٧: ٦٦)

ابن عاشور: والباء في قوله: (بِحَقٍّ) زائدة في خبر (لَيْسَ) لتأكيد النّفي الّذي دلّت عليه (لَيْسَ). واللّام في قوله ﴿لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ متعلّقة بلفظ (حقّ) على رأي المحقّقين من النّحاة، أنّه يجوز تقديم المتعلّق على متعلّقه المجرور بحرف جرّ. وقُدِّم الجارّ والمجرور للتّخصيص على أنّه ظرف لغو متعلّق بـ(حَقّ) لئلّا يُتوهّم أنّه ظرف مستقرّ صفة لـ(حَقّ) حتّى يُفهَم منه أنّه نفي كون ذلك حقًّا له، ولكنّه حقّ لغيره الّذين قالوه وكفروا به، والمبادرة بما يدلّ على تنصّله من ذلك بأنّه ليس له.

وقد أفاد الكلام تأكيد كون ذلك ليس حقًّا له بطريق المذهب الكلاميّ، لأنّه نفي أن يباح له أن يقول ما لايحقّ له، فعلم أنّ ذلك ليس حقًّا له، وأنّه لم يقله لأجل كونه كذلك فهذا تأكيد في غاية البلاغة والنّصّ. (٥/ ٢٧٢)

الطَّباطَبائيّ: بدأ بتسبيحه تعالى [جوابًا عمّا سئل عنه في الآية]

ثمّ عاد إلى نفي ما استفهم عن انتسابه إليه، وهو أن يكون قد قال للنّاس ﴿اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾، ولم ينفه بنفسه بل بنفي سببه مبالغة في التّنزيه

فلو قال: «لم أقل ذلك أو لم أفعل» لكان فيه إيماء إلى إمكان وقوعه منه لكنّه لم يفعل، لكن إذا نفاه بنفي سببه، فقال: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ كان ذلك نفيًا لما يتوقّف عليه ذلك القول، وهو أن يكون له أن يقول ذلك حقًّا، فنفي هذا الحقّ نفي ما يتفرّع عليه بنحو أبلغ

نظير ما إذا قال المولى لعبده: لِمَ فعلت ما لم آمرك أن تفعله؟ فإن أجاب العبد بقوله: «لم أفعل» كان نفيًا لما هو في مظنّة الوقوع، وإن قال: «أنا أعجز من ذلك» كان نفيًا من السّبب وهو القدرة، ومنكرًا لأصل إمكانه، فضلًا عن الوقوع

وقوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ إن كان لفظ ﴿يَكُونُ﴾ ناقصة فاسمها قوله: ﴿أَنْ أَقُولَ﴾، وخبرها قوله: (لي) واللّام للملك، والمعنى: ما أملك ما لم أملكه، وليس من حقّي القول بغير حقّ. وإن كانت تامّة فلفظ (لي) متعلّق بها، وقوله: ﴿أَنْ أَقُولَ﴾ إلخ فاعلها، والمعنى: ما يقع لي القول بغير حقّ. والأوّل من الوجهين أقرب، وعلى أيّ حال يفيد الكلام نفي الفعل بنفي سببه. (٦: ٢٤٦)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الثّبوت مع مطابقة الواقع، فهذا القيد مأخوذ في مفهومها في جميع المصاديق. [ثمّ ذكر بعض الآيات وقال:]

فاستُعمل «الحقّ» في هذه الآيات الكريمة في مقابل الباطل والضّلال، والباطل ما ليس له ثبوت، والضّلال ما خرج وانحرف عمّا هو عليه.

والحقّ قد يتّصف بأمور. [1]

﴿نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة: ١٧٦، ﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ آل عمران: ٦٢، ﴿... وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ آل عمران: ٨٦، ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللّٰهِ

(١) والصّحيح قد يتّصف به أمور

مَوْلَيهُمُ الْحَقِّ﴾ الأنعام: ٦٢، ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ الأنعام ٧٣، ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ الأعراف: ٨، ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ التّوبة ٢٩، ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ يونس ٣٢ ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ يونس ٥٥، ﴿لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ يونس ٩٤، ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا﴾ يونس ٧٦ ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ هود ١٢٠، ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الرّعد ١٤، ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ الفرقان ٢٦، ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ المؤمن ٢٠، ﴿وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ محمّد ٣، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ المعارج ٢٤، ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ الإسراء ٢٦.

فإذا كان الله تعالى حقًّا وكذلك قوله وما أتى به، وما من عنده، وما يقضي به، ويحكم، وما يدعو إليه وما أمر به وما أرسله، فكيف يجوز للفرد العاقل أن يميل عنها ويسلك مسالك غيرها، مع العلم بضلالها وبطلانها وبُعدها عن الحقيقة والواقعيّة.

ثمّ إنّ الاستعمال بحرف الباء في ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ١١٩، ﴿نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ١٧٦ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ٢٥٢، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ﴾ النّساء ١٧٠، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الأنعام ١٥١، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ الأنعام ٧٣، ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ٨٩، ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ الأعراف ١٨١، إشارة إلى أنّ الإرسال والتّنزيل والتّلاوة والخلق والفتح والهداية كلّها من قبيل الفعل والتّأثير، والفعل من الأعراض لا تحقّق ولا ثبوت له إلّا في موضوع، والمعنى إنّا أرسلناك على منهاج وبرنامج صحيح حقّ، وكذلك سائر الآيات.

وأنّ التّعبير بالباء دون «على»، فإنّ الإرسال ليس على طبق الحقّ وصورته بل بالحقّ وبمنهاج حقّ، وهذا أبلغ. (٢: ٢٨٣)

مكارم الشّيرازيّ: أي ما لا يحقّ لي قوله ولا يليق بي أن أقوله

فهو في الحقيقة لا ينفي هذا القول عن نفسه فحسب، بل ينفي أن يكون له حقّ في مثل هذا القول الّذي لا ينسجم مع مقامه ومركزه. (٤: ١٨٣)

فضل الله: إنّ الإنسان الّذي يحترم نفسه هو الّذي يقف في حديثه عنها عند حدودها الذّاتيّة في ما تملكه من طاقات، وفي ما تتّصف به من صفات، ولا يتعدّى ذلك إلى الدّرجات الّتي لم يبلغها، أو المواقع الّتي لا يملكها، كما يفعل الإنسان الجاهل الّذي لا يعرف قدر نفسه، أو الّذي يقول عن نفسه ما ليس له بحقّ في ما يعرفه من حدود نفسه. ولست ـ يا ربّ ـ في هذا الموقع، فإنّي عبدك ورسولك الّذي يعرف كيف يعيش العبوديّة لك، وكيف يحسّ بالانسحاق أمام ألوهيّتك، في كلّ ما لك من الحقّ، وفي ما عليّ من الحقّ.

وماذا بعد ذلك؟ لماذا أقف يا ربّ موقف الدّفاع عن نفسي؟ إنّه موقف الّذي يحتاج في إثبات براءته إلى بيّنة،

وليس موقفي هو هذا، لأنّي أقف أمامك أنت الله الّذي ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ (٨: ٤٠٤)

٢ـ ﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ يونس ٥٣

ابن عبّاس: ﴿أَحَقٌّ هُوَ﴾ يعني العذاب والقرآن ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ صدق كائن يعني العذاب (١٧٥)

الكَلْبيّ: ﴿أَحَقٌّ هُوَ﴾ البعث (الماوَرْديّ ٣: ٤٣٨)

مُقاتِل: يعني العذاب الّذي تعدنا به. ويقال: القرآن الّذي أنزل إليك أحقّ هو؟ (الحقّ) يعني لكائن (٢: ٢٤١)

الطَّبَريّ: ويستخبرك هؤلاء المشركون من قومك يا محمّد، فيقولون لك: أحقّ ما تقول، وما تعدنا به من عذاب الله في الدّار الآخرة، جزاء على ما كنّا نكسب من معاصي الله في الدّنيا؟ قل لهم يا محمّد: إي وربّي إنّه لحقّ، لاشكّ فيه (١١: ١٢٢)

نحوه الثّعلبيّ (٥: ١٣٤)

الجُبّائيّ: (أحقّ) ما تعدنا من البعث والقيامة والعذاب (الطَّبْرِسيّ ٣: ١١٦)

الماوَرْديّ: ﴿أَحَقٌّ هُوَ﴾، فيه وجهان:

أحدهما: [قول الكلبيّ وقد تقدّم]

الثّاني: العذاب في الآخرة.

﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ فأقسم مع إخباره أنّه حقّ، تأكيدًا (٢: ٤٣٨)

نحوه ابن الجَوْزيّ (٤: ٣٨)

الطُّوسيّ: يعني هذا الوعيد الّذي ذكره الله في هذه الآية الأولى، فقال الله لنبيّه: (قُلْ إِي وَرَبِّي) أي نعم وحقّ الله (إِنَّهُ لَحَقٌّ)، والحقّ في الدّين ما شهدت به الأدلّة الموجبة للعلم، أو اقتضاء غالب الظّنّ فيما طريقه الظّنّ (٥: ٤٥)

الميبُديّ: (أحقّ) ما أخبرتنا به من العذاب والبعث.

وقال مقاتل: لمّا جاء حييّ بن أخطب إلى مكّة، قال: يا محمّد أحقّ ما تقول أم باطل؟ أبالجدّ منك هذا أم أنتم هازل؟ وهذا جوابه (قُلْ) يا محمّد (إِي وَرَبِّي)، وقال في موضع آخر (قُلْ بَلَى وَرَبِّي) سبأ: ٣، وقال في موضع آخر: ﴿قُلْ نَعَمْ﴾ الصّافّات: ١٨، ومعنى هذه الألفاظ الثّلاثة (إِنَّهُ لَحَقٌّ) أي إنّ ذلك لحقّ كائن لامحالة (٤: ٢٩٩)

الزّمخشريّ: وهو استفهام على جهة الإنكار والاستهزاء.

وقرأ الأعمش (آلحقّ هو) وهو أدخل في الاستهزاء لتضمّنه معنى التّعريض بأنّه باطل؛ وذلك أنّ اللّام للجنس، فكأنّه قيل: أهو الحقّ لا الباطل، أو هو الّذي سمّيتموه الحقّ، والضّمير للعذاب الموعود (٢: ٢٤١)

ابن عَطيّة: قيل: الإشارة إلى الشّرع والقرآن، وقيل: إلى الوعيد، وهو الأظهر (٣: ١٢٥)

الطَّبْرِسيّ: أي أحقّ ما جئت به من القرآن والنّبوّة والشّريعة؟ (قُلْ) يا محمّد (إِي وَرَبِّي) أي نعم وحقّ

ـه (إِنَّهُ لَحَقٌّ) لاشكّ فيه. (٣: ١١٦)

الفخر الرّازيّ: واختلفوا في الضّمير في قوله ﴿أَحَقٌّ هُوَ﴾: قيل: أحقّ ما جئتنا به من القرآن والنّبوّة والشّرائع.

وقيل: ما تعدنا من البعث والقيامة.

وقيل: ما تعدنا من نزول العذاب علينا في الدّنيا.

ثمّ إنّه تعالى أمره أن يجيبهم بقوله: ﴿قُلْ اِى وَرَبِّىٓ اِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ والفائدة فيه أمور:

أحدها: أن يستميلهم ويتكلّم معهم بالكلام المعتاد، ومن الظّاهر أنّ من أخبر عن شيء، وأكّده بالقسم فقد أخرجه عن الهزل، وأدخله في باب الجدّ.

وثانيها: أنّ النّاس طبقات، فمنهم من لايقرّ بشيء إلّا بالبرهان الحقيقيّ، ومنهم من لايستفع بالبرهان الحقيقيّ بل ينتفع بالأشياء الإقناعيّة، نحو القسم، فإنّ الأعرابيّ الّذي جاء الرّسول ﷺ، وسأل عن نبوّته ورسالته اكتفى في تحقيق تلك الدّعوى بالقسم، فكذا هاهنا. (١٧: ١١١)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٢٤)

البيضاويّ: [ذكر سؤال حييّ بن أخطب للنّبيّ وأضاف:]

﴿قُلْ اِى وَرَبِّىٓ﴾ إنّ العذاب لكائن أو ما ادّعيته لثابت. وقيل: كلا الضّميرين للقرآن. (١: ٤٥٠)

القرطبيّ: (الحقّ) ابتداء (هو) سدّ مسدّ الخبر، وهذا قول سيبويه. ويجوز أن يكون (هو) مبتدأ، و(الحقّ) خبره.

﴿قُلْ اِى﴾ (إي) كلمة تحقيق وإيجاب وتأكيد بمعنى نعم.

(وَرَبِّىٓ) قسم ﴿اِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ جوابه، أي كائن لاشكّ فيه. (٨: ٣٥١)

أبوحيّان: وارتفع (هو) على أنّه مبتدأ و(الحقّ) خبره. وأجاز الحوفيّ وأبو البقاء أن يكون (حقّ) مبتدأ و(هو) فاعل به سدّ مسدّ الخبر، و(حقّ) ليس اسم فاعل ولا مفعول وإنّما هو مصدر في الأصل، ولا يبعد أن يرفع لأنّه بمعنى ثابت. (٥: ١٦٨)

أبو السّعود: (أحقّ) خبر قدّم على المبتدإ الّذي هو الضّمير للاهتمام به، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿اِنَّهُ لَحَقٌّ﴾، أو مبتدأ والضّمير مرتفع به سادّ مسدّ الخبر، والجملة في موقع النّصب بـ﴿يَسْتَنْبِـُٔونَكَ﴾.

وقرئ: (آلحقّ هو) تعريضًا بأنّه باطل، كأنّه قيل: أهو الحقّ لا الباطل؟ أو أهو الّذي سمّيتموه الحقّ؟ (الحقّ) لثابت البتّة. أكّد الجواب بأتمّ وجوه التّأكيد حسب شدّة إنكارهم وقوّته، وقد زيد تقريرًا وتحقيقًا بقوله عزّ اسمه: ﴿وَمَآ اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ﴾. (٣: ٢٥٠)

نحوه مختصرًا البروسويّ. (٤: ٥٢)

القاسميّ: أي الوعد بعذاب الخلد، أو ادّعاء النّبوّة أو القرآن. (٩: ٣٣٥٩)

الطّباطبائيّ: ﴿يَسْتَنْبِـُٔونَكَ﴾ أي يستخبرونك، وقوله: ﴿أَحَقٌّ هُوَ﴾ بيان له، والضّمير على ما يعطيه السّياق راجع إلى القضاء أو العذاب، والمآل واحد. وقد أمر سبحانه نبيّه ﷺ أن يؤكّد القول في إثباته من جميع

جهاته، وبعبارة أُخرى أن يجيبهم بوجود المقتضي وعدم المانع ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ إثبات لتحقّقه وقد أكّد الكلام بالقسم والجملة الاسميّة و(إنّ) واللّام (١٠: ٧٥)

مكارم الشّيرازيّ: لقد كان البحث في الآيات السّابقة عن جزاء وعقاب وعذاب المجرمين في هذه الدّنيا والعالم الآخر، وتكمّل هذه الآيات هذا البحث أيضًا.

فالآية الأُولى تقول: إنّ هؤلاء يسألونك بتعجّب واستفهام عن حقيقة هذا الوعيد بالعذاب الإلهيّ، في هذا العالم والعالم الآخر ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ﴾. ومن الطّبيعيّ أنّ الحقّ هنا ليس في مقابل الباطل، بل المراد منه هو هل إنّ هذه العقوبة حقيقة وواقعًا وأنّها ستتحقّق؟ لأنّ الحقّ والتّحقّق مشتقّان من مادّة واحدة، ومن البديهيّ أنّ الحقّ في مقابل الباطل إذا ما فُسّر بمعناه الواسع، فإنّه سيشمل كلّ واقع موجود، وسيكون الباطل كلّ ما قابلها معدوم وباطل.

ويأمر الله سبحانه نبيّه أن يُجيبهم على هذا السّؤال بما أُوتي من التّأكيد ﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ وإذا ظننتم أنّكم تستطيعون أن تفلتوا من قبضة العقاب الإلهيّ فقد وقعتم في اشتباه كبير ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾.

(٦: ٣٤٩)

٣ـ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ هود ٧٩

ابن عبّاس: من حاجة. (١٨٩)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٧١)، والكلبيّ (الماوَرْديّ ٢: ٤٨٩).

ابن إسحاق: ليس لنا بأزواج. (الماوَرْديّ ٢: ٤٨٩)

نحوه الطّبَريّ (١٢: ٨٦)، والجُبّائيّ (الطّوسيّ ٦: ٤١).

الطّوسيّ: وقيل في معناه قولان:

الأوّل: [قول ابن إسحاق وقد تقدّم آنفًا]

والآخر: إنّنا ليس لنا في بناتك من حاجة، فجعلوا ما ليس لهم فيه حاجة بمنزلة ما لا حقّ لهم فيه.

فمن قال بالأوّل ردّه على ظاهر اللّفظ، ومن قال بالثّاني حمله على المعنى. (٦: ٤١)

البغويّ: أي لسن أزواجًا لنا فنستحقّهنّ بالنّكاح. وقيل: معناه ما لنا فيهنّ من حاجة وشهوة. (٢: ٤٥٩)

الزّمخشريّ: لأنّك لا ترى مُناكحتنا، وما هو إلّا عرض سابريّ.[1]

وقيل: لمّا اتّخذوا إتيان الذّكران مذهبًا وديدنًا لتواطئهم عليه، كان عندهم أنّه هو الحقّ، وأنّ نكاح الإناث من الباطل، فلذلك قالوا: ما لنا في بناتك من حقّ قطّ، لأنّ نكاح الإناث أمر خارج من مذهبنا الّذي نحن عليه. ويجوز أن يقولوه على وجه الخلاعة، والغرض نفي الشّهوة. (٢: ٢٨٣)

---

(١) مثل يقوله من يُعرض عليه الشّيء عرضًا لا يبالغ فيه.

ابن عَطيّة: رُوي أنّ قوم لوط كانوا قد خطبوا بنات لوط فردّهم، وكانت سنّتهم أنّ من رُدّ في خِطبة امرأة لم تحلّ له أبدًا، فلذلك قالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾.

وبعد أن تكون هذه المخاطبة فوجه الكلام: إنّا ليس لنا إلى بناتك تعلّق، ولا هنّ قصدنا، ولا لنا عادة نطلبها في ذلك. (٣: ١٩٥)

نحوه القُرطُبيّ. (٩: ٧٩)

الطَّبْرِسيّ: هذا جواب قوم لوط حين عرض عليهم بناته ودعاهم إلى النّكاح المُباح، أي ما لنا في بناتك من حاجة، لأنّ ما لا يكون للإنسان فيه حاجة فإنّه يرغب عنه، كما يرغب عمّا لا حقّ له فيه، فلذلك قالوا: ﴿مِنْ حَقٍّ﴾.

وقيل: معناه ما لنا فيهنّ من حقّ، لأنّا لا نتزوّجهنّ. وكانوا يُقرّون بأنّ من لم يتزوّج بامرأة فإنّه لا حقّ له فيها، عن الجُبّائيّ وابن إسحاق. فالقول الأوّل محمول على المعنى، والقول الثّاني على ظاهر اللّفظ. (٣: ١٨٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجوه:

الأوّل: ما لنا في بناتك من حاجة ولا شهوة، والتّقدير: أنّ من احتاج إلى شيء فكأنّه حصل له فيه نوع حقّ، فلهذا السّبب جعل نفي الحقّ كناية عن نفي الحاجة.

الثّاني: أن تُجري اللّفظ على ظاهره، فنقول: معناه إنّهنّ لسن لنا بأزواج، ولا حقّ لنا فيهنّ ألبتّة، ولا يميل أيضًا طبعنا إليهنّ، فكيف قيامهنّ مقام العمل الّذي نريده، وهو إشارة إلى العمل الخبيث.

الثّالث: ﴿مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ لأنّك دعوتنا إلى نكاحهنّ بشرط الإيمان، ونحن لا نُجيبك إلى ذلك، فلا يكون لنا فيهنّ حقّ. (١٨: ٣٤)

نحوه النّيسابوريّ. (١٢: ٤٨)

أبو حَيّان: والظّاهر أنّ معنى ﴿مِنْ حَقٍّ﴾ من نصيب، ولا من غرض ولا من شهوة، قالوا له ذلك على وجه الخلاعة.

وقيل: لمّا اتّخذوا إتيان الذُّكران مذهبًا، كان عندهم أنّه هو الحقّ، وإنّ نكاح الإناث من الباطل.

وقيل: لأنّ عادتهم كانت أن لا يتزوّج الرّجل منهم إلّا واحدة، وكانوا كلّهم متزوّجين. (٥: ٢٤٧)

البُرُوسَويّ: من حاجة، أي لا رغبة لنا فيهنّ، فلا ننكحهنّ، ومقصودهم أنّ نكاح الإناث ليس من عادتنا ومذهبنا، ولذا قالوا: (عَلِمْتَ) فإنّ لوطًا كان يعلم ذلك ولا يعلم عدم رغبتهم في بناته بخصوصهنّ. (٤: ١٦٨)

الآلوسيّ: أي حقّ، وهو واحد الحقوق، وعنوا به قضاء الشّهوة، أي ما لنا حاجة في بناتك. وقد يُفسّر بما يقابل الباطل، أي ما لنا في بناتك نكاح حقّ، لأنّك لا ترى جواز نكاحنا للمسلمات، وما هو إلّا عرض سابريّ، كذا قيل، وهو ظاهر في أنّه كان من شريعته ﷺ عدم حلّ الكافر المسلمة. [ثمّ أدام نحو ابن عطيّة وأبي حيّان] (١٢: ١٠٧)

الطَّباطَبائيّ: هذا جواب القوم عمّا دعاهم إليه لوط من النّكاح المباح، أجابوا بنفي أن يكون لهم في بناته

من حقّ، وأنّه يعلم ذلك، ويعلم ما هو بُغيتهم في هذا الهجوم، وماذا يريدون.

وقد قيل في معنى نفيهم الحقّ: إنّ معناه ما لنا في بناتك من حاجة وما ليس للإنسان فيه حاجة، فكأنّه لا حقّ له فيه. ففي الكلام نوع استعارة.

وقيل: إنّ المراد ليس لنا في بناتك من حقّ لأنّا لا نتزوّجهنّ، ومن لم يتزوّج بامرأة فلا حقّ له فيها. فالمراد بنفي الحقّ نفي سببه، وهو الازدواج.

وقيل: المراد بـ«الحقّ» هو الحظّ والنّصيب دون الحقّ الشّرعيّ أو العُرفيّ، أي لا رغبة لنا فيهنّ لأنّهنّ نساء، ولا ميل لنا إليهنّ.

والّذي يجب الالتفات إليه أنّهم لم يقولوا: ما لنا في بناتك من حقّ، بل قالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ فلم يجيبوا عنه بذلك بل بعلمه بذلك، وبين القولين فرق، فالظّاهر أنّهم ذكّروه بما كان يعلم من السُّنّة القوميّة الجارية بينهم، وهو المنع من التّعرّض لنساء النّاس، وخاصّة بالقهر والغلبة، أو ترك إتيان النّساء بالمرّة، واستباحة التّعرّض للغلمان وقضاء الوطر منهم.

وقد كان لوط يَردعهم عن سُنّتهم ذلك، إذ يقول لهم: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ الأعراف: ٨١، ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ...﴾ الشّعراء: ١٦٦، ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ...﴾ العنكبوت: ٢٩، ولا ريب أنّ السُّنّة القوميّة الجارية على فعل شيء يثبت حقًّا فيه، والجارية على تركه ينفي الحقّ.

وبالجملة هم يلفتون نظره ﷺ إلى ما يعلم من انتفاء حقّهم عن بناته بما هنّ نساء بحسب السُّنّة القوميّة، وما يعلم من إرادتهم في الهجوم على داره هذه. ولعلّ هذا أحسن الوجوه. (١٠: ٣٤٠)

عبد الكريم الخطيب: أي إنّك لم تعرض علينا أمرًا جديدًا لنصرفنا عمّا نطلب، فأنت تعلم ما لنا في بناتك، وأنّنا نملك التّزوّج بهنّ من غير اعتراض، فالتّزوّج بالنّساء أمر متّفق عليه بيننا وبينك، كما هو متّفق عليه بين النّاس جميعًا. ولكن ماذا عندك لنا في هذا الّذي نطلبه من الضّيوف؟ ﴿وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ فهل في بناتك أو بنات غيرك ما يحقّق لنا هذا الّذي نريده؟ (٦: ١١٨٠)

فضل الله: لأنّنا لا نرى لنا فيهنّ حقًّا، نظرًا لعدم رغبتنا بالنّساء، كما كثيرًا من النّاس الّذين يجدون فيهنّ شرعيًّا لإشباع حاجاتهم، ويلتمسون الوسائل المشروعة للحصول عليه، لأنّ ما يجعل من الشّيء حقًّا لأحد لدى نفسه، رغبته الذّاتيّة فيه، ورغبة المجتمع في تحقيق وصوله، وهذا ما لا يتيسّر في مجتمع قوم لوط الّذين كانوا يأتون الرّجال شهوةً من دون النّساء. (١٢: ١٠٤)

٤ـ ﴿إِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ص: ٦٤

ابن عبّاس: صدق. (٣٨٤)

الطّبريّ: إنّ هذا الّذي أخبرتكم أيّها النّاس، من الخبر عن تراجع أهل النّار، ولعن بعضهم بعضًا، ودعاء بعضهم على بعض في النّار، حقّ يقين، فلا تشكّوا في

ذلك، ولكن استيقنوه تخاصم أهل النّار. وقوله (تَخَاصُمُ) ردّ على قوله (لَحَقٌّ)، ومعنى الكلام إنّ تخاصم أهل النّار الّذي أخبرتكم به لحقّ. (٢٣: ١٨٢)

الزّجّاج: أي إنّ وَصفَنا الّذي وصفناه عنهم لحقّ، ثمّ بيّن ما هو فقال: هو تخاصم أهل النّار. وهذا كلّه على معنى إذ كان يوم القيامة قال أهل النّار كذا. وكذلك كلّ شيء في القرآن ممّا يحكي عن أهل الجنّة والنّار (٤: ٣٤٠)

الثّعلبيّ: بجاز الآية: إنّ تخاصم أهل النّار في النّار لحقّ (٨: ٢١٥)

نحوه القُشَيريّ (٥: ٢٦١)، والبغويّ (٤: ٧٦)، والمَيْبُديّ (٨: ٣٥٩)، والقُرطُبيّ (١٥: ٢٢٥).

الطُّوسيّ: أي كائن لامحالة (٨: ٥٧٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤: ٤٨٤)

الزّمَخْشَريّ: أي الّذي حكينا عنهم لَحقّ، لابدّ أن يتكلّموا به، ثمّ بيّن ما هو، فقال: هو ﴿تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ (٣: ٣٨٠)

مثله الفخرالرّازيّ (٢٦: ٢٢٣)، والبَيضاويّ (٢: ٣١٤)، ونحوه الآلوسيّ (٢٣: ٢١٩)

أبوحَيّان: أي ثابت واقع لابدّ أن يجري بينهم (٧: ٤٠٧)

نحوه القاسميّ (١٤: ٥١١٧)

الشِّربينيّ: أي واجب وقوعه، فلابدّ أن يتكلّموا به (٣: ٤٢٥)

أبوالسُّعود: لابدّ من وقوعه ألبتّة (٥: ٣٦٩)

مثله البُرُوسَويّ (٨: ٥٤)

الطَّباطَبائيّ: إشارة إلى ما حُكي من تخاصمهم، وبيان أنّ تخاصم أهل النّار ثابت واقع لاريب فيه، وهو ظهور ما استقرّ في نفوسهم في الدّنيا من ملَكة التّنازع والتّشاجر (١٧: ٢٢٠)

عبد الكريم الخطيب: أي إنّ هذا التّخاصم والتّلاحي بين أهل النّار، هو حقّ واقع، فمن كذّب فلينتظر، وسيرى. (١٢: ١١٠٦)

٥- ﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ الواقعة: ٩٥

ابن عبّاس: حقًّا يقينًا كائنًا (٤٥٦)

مُجاهِد: لخبر اليقين (الطّبَريّ ٢٧: ٢١٤)

قَتادَة: إنّ الله تعالى ليس تاركًا أحدًا من خلقه حتّى يوقفه على اليقين من هذا القرآن، فأمّا المؤمن فأيقن في الدّنيا، فنفعه ذلك يوم القيامة، وأمّا الكافر، فأيقن يوم القيامة، حين لاينفعه (الطّبَريّ ٢٧: ٢١٤)

الطّبَريّ: واختلف أهل العربيّة في وجه إضافة الحقّ إلى اليقين، والحقّ يقين، فقال بعض نحويّي البصرة، قال: ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾، فأضاف الحقّ إلى اليقين، كما قال: ﴿ذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ البيّنة: ٥، أي ذلك دين الملّة القيّمة، وذلك حقّ الأمر اليقين. قال: وأمّا هذا رجل السّوء، فلا يكون فيه هذا الرّجل السّوء، كما يكون في الحقّ اليقين، لأنّ السّوء ليس بالرّجل، واليقين هو الحقّ.

وقال بعض أهل الكوفة: اليقين نعت للحقّ، كأنّه

قال: الحقّ اليقين، والدّين القيّم. فقد جاء مثله في كثير من الكلام والقرآن ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩، ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ الأعراف: ١٦٩. فإذا أُضيف تُوهّم به غير الأوّل. (٢٧: ٢١٤)

الزّجّاج: أي إنّ هذا الّذي قصصنا عليك في هذه السّورة من الأقاصيص، وما أعدّ الله لأوليائه وأعدائه، وما ذكر ممّا يدلّ على وحدانيّته ليقين حقّ اليقين، كما تقول: «إنّ زيدًا لعالم حقّ عالم، وإنّه للعالم حقّ العالم» إذا بالغت في التّوكيد. (٥: ١١٨)

الطّوسيّ: أي هذا الّذي أخبرتك به هو الحقّ الّذي لاشكّ فيه، بل هو اليقين الّذي لاشبهة فيه. و﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾ إنّما جاز إضافته إلى نفسه، لأنّها صفة نُطلقه جُعلت بدلًا من الصّفة، لأنّ المعنى إنّ هذا الخبر حقّ اليقين، كما قيل: هذا نفس الحائط، بمعنى النّفس الحائط، وجاز ذلك للإيجاز مع مناسبة الإضافة للصّفة. وأمّا قولهم: «رجل سوء» فكقولك: «رجل سوء وفساد».

وقيل: معنى ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾: حقّ الأمر اليقين. (٩: ٥١٥)

القُشَيْريّ: هذا هو الحقّ اليقين الّذي لامحالة حاصل. (٦: ٩٧)

البغَويّ: أي الحقّ اليقين، أضافه إلى نفسه. (٥: ٢٣)

الميبُديّ: أي هو يقين حقّ اليقين، أي الخبر الّذي لاشكّ فيه، أضاف إلى نفسه كيوم القيامة ومسجد الجامع.

وقيل: التّقدير: حقّ الأمر اليقين، واليقين علم يحصل به ثلج الصّدر، ويسمّى برد اليقين. وقيل: هو علم يحصل بالدّليل. (٩: ٤٦٨)

ابن عَطيّة: أكّد تعالى الإخبار بأن قال لنبيّه محمّد ﷺ مخاطبة تدخل معه أُمّته فيها: إنّ هذا الّذي أخبرنا به ﴿لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾.

وإضافة (الحقّ) إلى (اليقين) عبارة فيها مبالغة، لأنّهما بمعنى واحد، فذهب بعض النّاس إلى أنّه من باب دار الآخرة، ومسجد الجامع. وذهبت فرقة من حذّاق إلى أنّه كما تقول في أمر تؤكّده: هذا يقين اليقين، أو صواب الصّواب، بمعنى أنّه نهاية الصّواب.

وهذا أحسن ما قيل فيه، وذلك لأنّ دار الآخرة وما أشبهها يحتمل أن يقدّر شيئًا أضيفت الدّار إليه ووصفته بالآخرة، ثمّ حذفت وأقيمت الصّفة مقامه، كأنّك قلت: دار الرّجعة أو النّشأة أو الخلقة، وهنا لايتّجه هذا، وإنّما هي عبارة مبالغة وتأكيد، معناه أنّ هذا الخبر هو نفس اليقين وحقيقته. (٥: ٢٥٤)

نحوه ابن عاشور. (٢٧: ٣١٩)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسألتان:

الأولى: هذا إشارة إلى ماذا؟ نقول فيه وجوه:

أحدها: القرآن.

ثانيها: ما ذكره في السّورة.

ثالثها: جزاء الأزواج الثّلاثة.

الثّانية: كيف أضاف (الحقّ) إلى (اليقين) مع أنّهما بمعنى واحد؟ نقول: فيه وجوه:

أحدها: هذه الإضافة، كما أضاف الجانب إلى الغربيّ في قوله ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ﴾ القصص: ٤٤، وأضاف الدّار إلى الآخرة في قوله ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩، غير أنّ المقدّر هنا غير ظاهر، فإنّ شرط ذلك أن يكون بحيث يوصف باليقين، ويضاف إليه الحقّ، وما يوصف باليقين بعد إضافة الحقّ إليه.

وثانيها: أنّه من الإضافة الّتي بمعنى «مِن» كما يقال: باب من ساج وباب ساج، وخاتم من فضّة وخاتم فضّة، فكأنّه قال: هو الحقّ من اليقين.

ثالثها: وهو أقرب منها ما ذكره ابن عطيّة: أنّ ذلك نوع تأكيد، يقال: هذا من حقّ الحقّ، وصواب الصّواب، أي غايته ونهايته الّتي لا وصول فوقه. والّذي وقع في تقرير هذا أنّ الإنسان أظهر ما عنده الأنوار المدركة بالحسّ، وتلك الأنوار أكثرها مشوبة بسترها، فإذا وصل الطّالب إلى أوّله يقول: وجدت أمر كذا، ثمّ إنّه مع صحّة إطلاق اللّفظ عليه لا يتميّز عن غيره، فيتوسّط الطّالب ويأخذ مطلوبه من وسطه.

مثاله: من طلب الماء، ثمّ يصل إلى بركة عظيمة فإذا أخذ من طرفه شيئًا يقول: هو ماء، وربّما يقول قائل آخر: هذا ليس بماء، وإنّما هو طين، وأمّا الماء ما أخذته من وسط البركة. فالّذي في طرف البركة ماء بالنّسبة إلى أجسام أخرى، ثمّ إذا نسب إلى الماء الصّافي ربّما يقال له شيء آخر، فإذا قال: هذا هو الماء حقًّا، يكون قد أكّد، وله أن يقول: حقّ الماء، أي الماء حقًّا هذا، بحيث لا يقول أحد فيه شيء، فكذلك هاهنا، كأنّه قال: هذا هو اليقين حقًّا لا اليقين الّذي يقول بعض: إنّه ليس بيقين.

ويحتمل وجهًا آخر، وهو أن يقال: الإضافة على حقيقتها، ومعناه أنّ هذا القول لك يا محمّد وللمؤمنين، وحقّ اليقين أن تقول كذا، ويقرب من هذا ما يقال: حقّ الكمال أن يصلّي المؤمن، وهذا كما قيل في قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا: لا إله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها» أنّ الضّمير راجع إلى الكلمة، أي إلّا بحقّ الكلمة، من حقّ الكلمة أداء الزّكاة والصّلاة، فكذلك ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾ أن يعرف ما قاله الله تعالى في الواقعة في حقّ الأزواج الثّلاثة.

وعلى هذا معناه: أنّ اليقين لا يحقّ ولا يكون إلّا إذا صدق فيما قاله، فالتّصديق حقّ اليقين الّذي يستحقّه. (٢٩: ٢٠٣)

القرطبيّ: أي هذا الّذي قصصناه محض اليقين وخالصه، وجاز إضافة (الحقّ) إلى (اليقين) وهما واحد، لاختلاف لفظهما. قال المبرّد: هو كقولك: عين اليقين ومحض اليقين، فهو من باب إضافة الشّيء إلى نفسه عند الكوفيّين. وعند البصريّين: حقّ الأمر اليقين أو الخبر اليقين.

وقيل: هو توكيد، وقيل: أصل اليقين أن يكون نعتًا للحقّ، فأضيف المنعوت إلى النّعت على الاتّساع والمجاز، كقوله ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩. (١٧: ٢٣٤)

النّيسابوريّ: أي الحقّ الثّابت من اليقين، وهو علم يحصل به ثلج الصّدر، ويسمّى ببرد اليقين، وقد

يُسمّى العلم الحاصل بالبرهان. فالإضافة بمعنى «من» كقولك: خاتم فضّة. وهذا في الحقيقة لايفيد سوى التّأكيد، كقولك: حقّ الحقّ وصواب الصّواب، أي غايته ونهايته الّتي لاوصول فوقه. أو المراد: هذا هو اليقين حقًّا لااليقين الّذي يُظَنّ أنّه يقين ولا يكون كذلك في نفس الأمر. هذا ما قاله أكثر المفسّرين. [ثمّ أدام نحو الفخر الرّازيّ وأضاف:]

قال أهل اليقين: للعلم ثلاث مراتب:

أوّلها: علم اليقين، وهو مرتبة البرهان.

وثانيها: عين اليقين، وهو أن يرى المعلوم عيانًا، فليس الخبر كالمعاينة.

ثالثها: حقّ اليقين، وهو أن يصير العالم والمعلوم والعلم واحدًا. ولعلّه لايَعرف حقّ هذه المرتبة إلّا من وصل إليها، كما أنّ طعم العسل لايعرفه إلّا من ذاقه، بشرط أن لايكون مزاجه ومذاقه فاسدين. (٢٧: ٨٥)

أبوحيّان: أي إنّ هذا الخبر المذكور في هذه السّورة هو حقّ اليقين. فقيل: هو من إضافة المترادفين على سبيل المبالغة، كما تقول: هذا يقين اليقين وصواب الصّواب، بمعنى أنّها نهاية في ذلك، فهما بمعنى واحد أُضيف على سبيل المبالغة. وقيل: هو من إضافة الموصوف إلى صفته، جُعل الحقّ مبيّنًا لليقين، أي الثّابت المتيقّن. (٨: ٢١٦)

البُرُوسَويّ: [قال مثل السّابقين وأضاف:]

والمراد هنا المعلوم المتيقّن به، لأنّ المبتدأ عبارة عن المعلوم، فيجب أن يكون الخبر أيضًا كذلك. التّقدير: إنّ هذا لهو ثابت الخبر المتيقّن به، أي الثّابت منه، على أنّ الإضافة بمعنى «من».

وفي «فتح الرّحمان»: هذه عبارة فيها مبالغة لأنّهما بمعنى واحد، كما تقول في أمر تؤكّده: هذا يقين اليقين وصواب الصّواب، بمعنى أنّه نهاية الصّواب. فهي عبارة مبالغة وتأكيد. معناه: إنّ هذا الخبر هو محض اليقين وحقيقته. انتهى.

قال ابن الملك: إضافة العلم إلى اليقين إضافة الشّيء إلى مرادفه، كما قالوا مثل ذلك في العطف. (٩: ٣٤٢)

الآلوسيّ: الإضافة بمعنى اللّام، والمعنى: لهو عين اليقين، فهو على نحو عين الشّيء ونفسه. ولا يخفى أنّ الإضافة فيه إضافة العامّ إلى الخاصّ، وكونها بمعنى اللّام قول لبعضهم.

وقال بعض آخر: إنّها بيانيّة على معنى «من». وقدّر بعضهم هنا موصوفًا، أي لهو حقّ الخبر اليقين. وكونه لايناسب المقام غير متوجّه.

وفي «البحر» قيل: إنّ الإضافة من إضافة المترادفين على سبيل المبالغة، كما تقول: هذا يقين اليقين وصواب الصّواب، بمعنى أنّه نهاية في ذلك، فهما بمعنى أُضيف أحدهما إلى الآخر للمبالغة، وفيه نظر. (٢٧: ١٦٢)

القاسميّ: أي حقيقة الأمر، وجليّة الحال، لالُبس فيه ولا ارتياب. والإضافة إمّا من إضافة الموصوف إلى الصّفة، أي الحقّ اليقين، كما يقال: دار الآخرة، والدّار الآخرة، أو بالعكس، أي اليقين الحقّ. أو من إضافة العامّ للخاصّ، أي كعلم الأمر اليقين، فالإضافة حينئذ

لاميّة أو بمعنى «بين» (١٦ ٥٦٦٩)

سيّد قُطْب : فتلتقي رجاحة اليقين وثقله في ميزان الحقّ، بالواقعة الّتي بدأت بها السّورة، وتختم بما يوحيه هذا اليقين الثّابت الجازم من اتّجاه إلى الله بالتّسبيح والتّعظيم (٦ ٣٤٧٣)

الطَّباطَبائيّ : الحقّ هو العلم من حيث إنّ الخارج الواقع يطابقه، واليقين هو العلم الّذي لالبس فيه ولا ريب، فإضافة الحقّ إلى اليقين نحو من الإضافة البيانيّة جيء به للتّأكيد.

والمعنى أنّ هذا الّذي ذكرناه من حال أزواج النّاس الثّلاثة هو الحقّ الّذي لاتردّد فيه، والعلم الّذي لايخالطه ريب. (١٩ ١٤٠)

عبد الكريم الخطيب : وحقّ ليقين، أي الحقّ المطلق، الّذي لايتعلّق به شيء من الباطل وشبهه، فهو الحقّ الّذي ينبغي أن ينزل من القلوب والعقول منزلة اليقين، فتطمئنّ به القلوب، وتسكن إليه العقول.

واليقين المشار إليه، هو اليقين الوارد من تلك الآيات الّتي تحدّثت عن قدرة الله، وعن البعث، والحساب والجزاء، فهذا حديث هو حديث حقّ مستيقن، لاشكّ فيه.

وفي إضافة الحقّ إلى اليقين، إشارة إلى أنّ هذا الحقّ، هو الحقّ الّذي يقيم اليقين في النّفوس، لأنّه حقّ خالص من كلّ شائبة، أمّا غيره فقد يكون حقًّا، ولكنّه قد تلتبس به ما يحجبه عن الأبصار، فيثير حوله سُحبًا من سحب الشّكّ والارتياب. أمّا هذا الحقّ فهو حقّ صراح، ونور مُبين لايحجبه شيء. (١٤ ٧٤٣)

مكارم الشّيرازيّ : والمعروف بين المفسّرين أنّ ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾ من قبيل الإضافة البيانيّة، يعني أنّ الّذي تقدّم ذكره حول الأقسام الثّلاثة، وهم المقرّبون وأصحاب اليمين والمكذّبون، فإنّها هي الحقيقة والحقّ واليقين.

وهنا يوجد احتمال أيضًا، وهو بما أنّ لليقين درجات متعدّدة، فإنّ أعلى مرحلة له هي «حقّ اليقين» أي يقين واقعيّ كامل وخال من كلّ شكّ وشبهة وريب.

ومن هنا يتّضح أنّ (هذا) في هذه الآية إشارة إلى أحوال الأقسام الثّلاثة الآنفة الذّكر، كما احتمل البعض أيضًا أنّها إشارة إلى كلّ محتويات سورة الواقعة أو القرآن أجمع، إلّا أنّ التّفسير الأوّل هو الأنسب. (١٧ ٤٧٦)

فضل الله : الّذي لامجال فيه للشّكّ، لأنّه يُمثّل عُمق الحقّ الّذي يشرق في داخل النّفس، لتعيش اليقين الّذي لاتهتزّ فيه القناعات، ولا تزحف إليه الاحتمالات. (٢١ ٣٤٧)

٦ـ وَاِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ الحاقّة ٥١

ابن عبّاس : ﴿وَاِنَّهُ﴾ يعني القرآن ﴿لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ حقًّا يقينًا إنّه كلامي نزل به جبريل على رسول كريم. (٤٨٤)

الكَلْبيّ : أي حقًّا ويقينًا ليكوننّ الكفر حسرةً على الكافرين يوم القيامة. (الماوَرْديّ ٦ : ٨٨)

الطَّبَريّ: يقول وإنّه للحقّ اليقين الّذي لاشكّ فيه أنّه من عند الله، لم يتقوّله محمّد ﷺ (٢٩ ٦٨)

الزَّجّاج: المعنى أنّ القرآن لليقين حقّ اليقين (٥ ٢١٨)

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما [قول الكَلْبيّ]

الثّاني يعني القرآن عند جميع الخلق أنّه حقّ، قال قتادة إلّا أنّ المؤمن أيقن به في الدّنيا فنفعه، والكافر أيقن به في الآخرة فلم ينفعه (٦١ ٨٨)

الطُّوسيّ: ومعناه الحقّ اليقين، وإنّما أضافه إلى نفسه، والحقّ هو اليقين، كما قيل مسجد الجامع ودار الآخرة وبارحة الأولى ويوم الخميس وما أشبه ذلك. فيضاف الشّيء إلى نفسه إذا اختلف لفظه، كما اختلف الحقّ واليقين، والحقّ هو الّذي معتقده على ما [اعتقده]، واليقين هو الّذي لاشبهة فيه (١٠ ١١١)

مثله **الطَّبْرِسيّ** (٥ ٣٥٠)

القُشَيْريّ: حقّ اليقين هو اليقين، فالإضافة هكذا إلى نفس الشّيء.

وعلوم النّاس تختلف في الطّرق إلى اليقين خفاءً وجلاءً، فما يقال عن الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، يرجع إلى كثرة البراهين، وخفاء الطّريق وجلائه، ثمّ إلى كون بعضه ضروريًّا وإلى بعضه كسبيًّا ثمّ ما يكون مع الإدراكات (٦١ ١٩٥)

المَيْبُديّ: مضاف إلى النّعت، تأويله وإنّه لحقّ اليقين وقيل معناه إنّه لليقين حقّ اليقين كما تقول هو الجواد عين الجواد.

وقيل إنّه لحقّ الأمر اليقين أيقن به المؤمن في الدّنيا فنفعه، وأيقن به الكافر في الآخرة فلم ينفعه (١٠ ٢١٦)

الزَّمَخْشَريّ: إنّ القرآن لليقين حقّ اليقين، كقولك: هو العالم حقّ العالم وجدّ العالم، والمعنى لعين اليقين ومحض اليقين (٤١ ١٥٥)

ابن عَطيّة: ذهب الكوفيّون إلى أنّها إضافة الشّيء إلى نفسه كدار الآخرة ومسجد الجامع وذهب البصريّون والحذّاق إلى أنّ «الحقّ» مضاف إلى الأبلغ من وجوهه. وقال المبرّد إنّما هو كقولك: عين اليقين ومحض اليقين (٥ ٣٦٣)

الفَخْر الرّازيّ: معناه أنّه حقّ يقين أي حقّ لابطلان فيه ويقين لاريب فيه، ثمّ أضيف أحد الوصفين إلى الآخر للتّأكيد (٣٠ ١٢٠)

نحوه ملخّصًا **النَّيسابوريّ**. (٢٩ ٤٣)

الشِّربينيّ: أي الأمر الثّابت الّذي لايقبل الشّكّ، فهو يقين مؤكّد بالحقّ، من إضافة الصّفة إلى الموصوف، وهو فوق علم اليقين (٤ ٣٨٠)

أبوالسُّعود: الّذي لايحوم حوله ريب ما (٦ ٢٩٨)

البُرُوسَويّ: أي لليقين الّذي لاريب فيه، فالحقّ واليقين صفتان بمعنى واحد أضيف أحدهما إلى الآخر إضافة الشّيء إلى نفسه، كحبّ الحصيد للتّأكيد، فإنّ الحقّ هو الثّابت الّذي لايتطرّق إليه الرّيب، وكذا اليقين. (١٠ ١٥٢)

الآلوسيّ: أي لليقين حقّ اليقين. والمعنى عين اليقين، فهو على نحو عين الشّيء ونفسه. والإضافة بمعنى «اللّام» على ما صرّح به في «الكشف»، وجوّز أن تكون الإضافة فيه على معنى «من»، أي الحقّ الثّابت من اليقين، وقد تقدّم في «الواقعة» ما ينفعك هنا فتذكّر.

وذكر بعض الصّوفيّة قُدّست أسرارهم: أنّ أعلى مراتب العلم حقّ اليقين، ودونه عين اليقين، ودونه علم اليقين، فالأوّل كعلم العاقل بالموت إذا ذاقه، والثّاني كعلمه به عند معاينة ملائكته ﷺ، والثّالث كعلمه به في سائر أوقاته. وتمام الكلام في ذلك يُطلَب من كتبهم. (٢٩: ٥٥)

الطّباطبائيّ: قد تقدّم كلام في نظيري الآيتين في آخر سورة الواقعة، والسّورتان متّحدتان في الغرض، وهو وصف يوم القيامة، ومتّحدتان في سياق خاتمتهما، وهي الإقسام على حقيقة القرآن المُنبئ عن يوم القيامة، وقد ختمت السّورتان بكون القرآن وما أنبأ به عن وقوع الواقعة حقّ اليقين، ثمّ الأمر بتسبيح اسم الرّبّ العظيم المنزّه عن خلق العالم باطلًا لامعاد فيه، وعن أن يبطل المعارف الحقّة الّتي يعطيها القرآن في أمر المبدإ والمعاد. (١٩: ٤٠٥)

عبد الكريم الخطيب: أي هذا القرآن هو حقّ من حقّ، وأنّه الحقّ المستيقن، الّذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه. وفي إضافة الحقّ إلى اليقين، إشارة إلى أنّه من مورد اليقين، وأنّه حقّ هذا اليقين. وخلاصة ما فيه فهو حقّ مُصفّى من حقّ، إن كان الحقّ في حاجة إلى تصفية. (١٥: ١١٥٣)

مكارم الشّيرازيّ: التّعبير بـ﴿حَقُّ الْيَقِينِ﴾ في اعتقاد بعض المفسّرين، هو من قبيل إضافة شيء إلى نفسه، لأنّ «الحقّ» هو اليقين نفسه، و«اليقين» هو عين الحقّ وذاته، وذلك كما يقال: المسجد الجامع، أو يوم الخميس، يقال له باصطلاح النّحاة: إضافة بيانيّة. إلّا أنّ الأفضل أن يقال في مثل هذه الإضافة: إضافة الموصوف إلى الصّفة.

يعني أنّ القرآن الكريم هو يقين خالص، أو بتعبير آخر أنّ لليقين مراحل مختلفة، حيث يحصل أحيانًا بالدّليل العقليّ، كما في حالة مشاهدة دخان من بعيد، حيث يحصل اليقين من خلاله بوجود النّار، في الوقت الّذي لم نر فيه النّار. لذا يقال لمثل هذا الأمر: علم اليقين.

وحينما نقترب أكثر ونلاحظ اشتعال النّار بأمّ أعيننا، فعند ذلك يُصبح اليقين أقوى، ويسمّى عندئذ بـ«عين اليقين».

وعندما يكون اقترابنا أكثر فأكثر، ونُصبح في وسط النّار أو في داخلها، ونلمس حرارتها بأيدينا، فإنّ من المسلّم أنّ هذه أعلى مرحلة من مراحل اليقين، حيث يسمّونها بـ«حقّ اليقين».

والآية أعلاه تقول: إنّ القرآن الكريم في مثل هذه المرحلة من اليقين، ومع هذا فإنّ عُميي البصيرة ينكرونه ويشكّكون فيه. (١٨: ٥٥٤)

فضل الله: ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ الّذي يتمثّل عمق

الحقّ الّذي يوحي باليقين، فلا يعتريه الرّيب من أيّ جانب كان، بل يشرق بالنّور في قلب الإنسان وعقله، ليمتدّ بالطّمأنينة في حسّه وشعوره (٢٣١ ـ ٨٣)

٢ـ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. المعارج ٢٤

ابن عبّاس: يرون في أموالهم حقًّا معلومًا غير الزّكاة. (٤٨٥)

هو سوى الصّدقة يصل بها رحمًا، أو يُقري بها ضيفًا، أو يحمل بها كلًّا، أو يُعين بها محرومًا (الطّبريّ ٢٩: ٨٠)

إنّه الزّكاة المفروضة مثله الحسن وابن سيرين (الفخر الرّازيّ ٣٠: ١٣)

مثله قتادة (الطّبريّ ٢٩: ٨٠)، والطّبرسيّ (٥: ٣٥٦)

الشّعبيّ: إنّ في المال حقًّا سوى الزّكاة

نحوه مجاهد والنّخعيّ (الطّبريّ ٢٩: ٨١)

الإمام السّجّادعليه السلام [في سؤال رجل: ما هذا الحقّ المعلوم؟ فقال له]

«الحقّ المعلوم الشّيء يُخرجه من ماله ليس من الزّكاة ولا من الصّدقة المفروضتين»، فقال: وإذا لم يكن من الزّكاة ولا من الصّدقة فما هو؟ فقال: «هو الشّيء يُخرجه من ماله إن شاء أكثر وإن شاء أقلّ على قدر ما يملك»، فقال له الرّجل: فما يصنع؟ قال: «يصل به رحمًا ويُقوّي به ضعيفًا، ويحمل به كلًّا أو يصل به أخًا له في الله، أو لنائبة تنوبه» فقال الرّجل: الله أعلم حيث يجعل رسالاته (العروسيّ ٥: ٤١٧)

الإمام الصّادقعليه السلام: «الحقّ المعلوم ليس من الزّكاة، وهو الشّيء الّذي تُخرجه من مالك إن شئت كلّ جمعة، وإن شئت كلّ يوم، ولكلّ ذي فضل فضله»

[وفي رواية أخرى] «هو أن تصل القرابة، وتعطي من حرمك وتصدّق على من عاداك» (الطّبرسيّ ٥: ٣٥٦)

الفرّاء: الزّكاة. وقال بعضهم: لا، بل سوى الزّكاة (٣: ١٨٥)

الطّبريّ: واختلف أهل التّأويل في المعنيّ بـ«الحقّ المعلوم» الّذي ذكره الله في هذا الموضع، فقال بعضهم: هو الزّكاة، وقال آخرون: بل ذلك حقّ سوى الزّكاة

إنّ ابن عمر سُئل عن قوله: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ أهي الزّكاة؟ فقال: إنّ عليك حقوقًا سوى الزّكاة (٢٩: ٨٠)

المَيْبُديّ: معيّن، يعني الزّكاة. وقيل: سائر أبواب البرّ من صلة الرّحم وتعهّد المساكين وغير ذلك (١٠: ٢٢٨)

الزّمخشريّ: هو الزّكاة، لأنّها مقدّرة معلومة، أو صدقة يُوظّفها الرّجل على نفسه، يؤدّيها في أوقات معلومة (٤: ١٥٩)

ابن عَطيّة: قال قتادة والضّحّاك: «الحقّ المعلوم» هي الزّكاة المفروضة، وقال الحسن ومُجاهد وابن عبّاس: هذه الآية في الحقوق الّتي في المال سوى الزّكاة، وهي ما ندبت الشّريعة إليه من المواساة، وقد قال ابن عمر

ومُجاهد والشّعبيّ وكثير من أهل العلم: إنّ في المال حقًّا سوى الزّكاة، وهذا هو الأصحّ في هذه الآية، لأنّ السّورة مكّيّة، وفرض الزّكاة وبيانها إنّما كان بالمدينة. (٥: ٣٦٨)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في «الحقّ المعلوم»، فقال ابن عبّاس والحسن وابن سيرين: إنّه الزّكاة المفروضة. وقال ابن عبّاس: من أدّى زكاة ماله فلا جناح عليه أن لا يتصدّق.

هذا والدّليل على أنّ المراد به الزّكاة المفروضة وجهان:

الأوّل: أنّ الحقّ المعلوم المقدّر هو الزّكاة، أمّا الصّدقة فهي غير مقدّرة.

الثّاني: وهو أنّه تعالى ذكر هذا على سبيل الاستثناء ممّن ذمّه، فدلّ على أنّ الّذي لا يعطي هذا الحقّ يكون مذمومًا، ولا حقّ على هذه الصّفة إلّا الزّكاة.

قال آخرون: هذا الحقّ سوى الزّكاة، وهو يكون على طريق النّدب والاستحباب، وهذا قول مُجاهد وعطاء والنّخعيّ. (٣٠: ١٢٠)

القُرطُبيّ: يريد الزّكاة المفروضة، قاله قتادة وابن سيرين. [ثمّ نقل أقوالًا أخرى لمجاهد وابن عبّاس وقال:]

والأوّل أصحّ، لأنّه وصف الحقّ بأنّه معلوم، وسوى الزّكاة ليس بمعلوم، إنّما هو على قدر الحاجة، وذلك يقلّ ويكثر. (١٨: ٢٩١)

البَيْضاويّ: كالزّكوات والصّدقات الموظّفة. (٢: ٥٠٤)

نحوه الشّربينيّ. (٤: ٣٨٤)

النَّيسابوريّ: قال ابن عبّاس والحسن وابن سيرين: هو الزّكاة المفروضة.

قلت: الدّليل عليه وصفه بأنّه معلوم، واقترانه بإدامة الصّلاة.

وقال مُجاهد وعطاء والنّخعيّ: هو ما سوى الزّكاة، وإنّه على طريق النّدب والاستحباب.

قلت: هذا التّفسير بما في «الذّاريات» أشبه، لأنّه لم يصف الحقّ هناك بأنّه معلوم، ولأنّه مدح هناك قومًا بالتزام ما لا يلزمهم، كقلّة الهجوع والاستغفار بالأسحار. (٢٩: ٥١)

أبو السُّعود: أي نصيب معيّن يستوجبونه على أنفسهم تقرّبًا إلى الله تعالى، وإشفاقًا على النّاس، من الزّكاة المفروضة والصّدقات الموظّفة. (٦: ٣٠٢)

مثله البُرُوسَويّ (١٠: ١٦٤)، ونحوه الآلوسيّ (٢٩: ٦٣)

سيّد قُطْب: وهي الزّكاة على وجه التّخصيص والصّدقات المعلومة القدر، وهي حقّ في أموال المؤمنين. أو لعلّ المعنى أشمل من هذه وأكبر، وهو أنّهم يجعلون في أموالهم نصيبًا معلومًا يشعرون أنّه حقّ للسّائل والمحروم. وفي هذا تخلّص من الشّحّ واستعلاء على الحرص، كما أنّ فيه شعورًا بواجب الوجد تجاه المحروم، في هذه الأمّة المتضامنة المتكافلة. (٦: ٣٧٠٠)

الطَّباطَبائيّ: فسّره بعضهم بالزّكاة المفروضة،

وفي الحديث عن الصّادق عليه السلام أنّ «الحقّ المعلوم» ليس من الزّكاة وإنّما هو مقدار معلوم ينفقونه للفقراء (٢٠: ١٥).

عبد الكريم الخطيب: والحقّ المعلوم في أموال المؤمنين، هو الزّكاة المفروضة عليهم (١٥: ١١٧٧).

مكارم الشّيرازيّ: يعتقد بعض المفسّرين أنّ المراد هنا من ﴿حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ هو الزّكاة المفروضة الّتي فيها المقدار المعيّن، وموارد صرف ذلك المقدار هو السّائل والمحروم. ونحن نعلم أنّ هذه السّورة مكّيّة وحكم الزّكاة لم يكن قد نزل في مكّة، وإذا كان الحكم نازلًا لم يكن هناك تعيّن للمقدار، ولذا يعتقد البعض أنّ المراد من «الحقّ المعلوم» هو شيء غير الزّكاة والّذي يجب على الإنسان منحه للمحتاجين، والشّاهد على هذا المعنى هو ما نُقل عن الإمام الصّادق عليه السلام [ثمّ ذكر الحديث] (١٩: ٢٧)

الحقّ

١ــ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ. البقرة: ٢٦

البغويّ: الصّدق. (١: ١٠)

الزّمخشريّ: و(الحَقُّ) الثّابت الّذي لا يسوغ إنكاره، يقال: حقّ الأمر، إذا ثبت ووجب، وحقّت كلمة ربّك، وثوب محقّق: محكم النّسج. (١: ٢٦٦)

مثله الفخر الرّازيّ (٢: ١٣٦)، ونحوه البُرُوسَويّ (١: ٨٧) البَيْضاويّ. [مثل الزّمخشريّ وأضاف:]

يعمّ الأعيان الثّابتة والأفعال الصّائبة والأقوال الصّادقة. [ثمّ أدام الكلام نحوه] (١: ٤١)

الشّربينيّ: أي الواقع موقعه. [ثمّ أدام مثل البَيْضاويّ] (١: ٤٠)

أبو السّعود: و(الْحَقُّ): هو الثّابت الّذي يحقّ ثبوته لا محالة، بحيث لا سبيل للعقل إلى إنكاره لا الثّابت مطلقًا، واللّام للدّلالة على أنّه مشهور له بالحقيقة، وأنّ له حِكَمًا ومصالح. (١: ٩٩)

الآلوسيّ: [ذكر تعريف «الحقّ» عند اللّغويّين ثمّ قال:]

وتعريفه هنا إمّا للقصر الادّعائيّ كما يقال: هذا هو الحقّ، أو لدعوى الاتّحاد، ويكون المحكوم عليه مسلّم الاتّصاف. (١: ٢٠٨)

ابن عاشور: و(الحقّ): ترجع معانيه إلى موافقة الشّيء لما يحقّ أن يقع، وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته. و﴿مِنْ رَبِّهِمْ﴾ حال من (الحَقّ)، و(مِنْ) ابتدائيّة، أي وارد من الله، لا كما زعم الّذين كفروا أنّه مخالف للصّواب، فهو مُؤذن بأنّه من كلام من يقع منه الخطأ. (١: ٣٥٩)

٢ــ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. البقرة: ٤٢

ابن عبّاس: لا تخلطوا الباطل بالحقّ، صفة الدّجّال بصفة محمّد صلى الله عليه وسلم. (٨)

لا تخلطوا الصّدق بالكذب. (الطّوسيّ ١: ١٩١)

(الحَقّ) هاهنا: التّوراة، والباطل: ما أوقعوا فيه من التّحريف والتّبديل. (المَيْبُديّ ١: ١٦٩)

لاتخلطوا ما عندكم من (الحَقّ) في الكتاب (بِالْبَاطِلِ) وهو التغيير والتبديل (القُرطُبيّ ١: ٣٤٢)

أبو العالية: قالت اليهود: محمّد نبيّ مبعوث، ولكن إلى غيرنا، فإقرارهم ببعثه حقّ، وجحدهم أنّه بُعث إليهم باطل. (ابن عَطيّة ١: ١٣٥)

الحسن: كتموا صفة محمّد ودينه، وهو الحقّ. (الطُّوسيّ ١: ١٩١)

قَتادة: (الحَقّ) هو الإسلام، و(الباطل) دين اليهود والنّصارى. (المَيْبُديّ ١: ١٦٩)

مُقاتِل: أي ولا تكتموا أمر محمّد ﷺ. (١: ١٠٢)

ابن زَيْد: المراد بـ(الحَقّ) التّوراة، و(الباطل) مابدّلوا فيها من ذكر محمّد ﷺ. (ابن عَطيّة ١: ١٣٥)

الطَّبَريّ: إنّه كان فيهم منافقون منهم يظهرون التّصديق بمحمّد ﷺ، ويستبطنون الكفر به، وكان أعظمهم يقول: محمّد نبيّ مبعوث، إلّا أنّه مبعوث إلى غيرنا. (الطَّبَريّ ١: ٢٥٤)

الزّجّاج: و(الحَقّ) هاهنا أمر النّبيّ ﷺ، وما أتى به من كتاب الله عزّ وجلّ. وقوله: (بِالْبَاطِلِ) أي بما يحرّفون. (١: ١٢٤)

الثّعلبيّ: الحقّ الّذي تقرّون به وتبيّنونه بالباطل، يعني بما تكتمونه، فـ(الحَقّ) بيانهم، و(الباطل) كتمانهم.

وقيل: معناه ولا تلبسوا الحقّ ... من الباطل صفة أو حال، (وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ) يعني ولا تكتموا الحقّ، كقوله تعالى: ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ الأنفال: ٢٧. (١: ١٨٨)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: الصّدق، وهو قول ابن عبّاس.

والثّاني: اليهوديّة والنّصرانيّة بالإسلام، وهو قول مُجاهِد.

والثّالث: (الحَقّ): التّوراة الّتي أُنزلت على موسى، و(الباطِل) الّذي كتبوه بأيديهم. (١: ١١٢)

الطُّوسيّ: وقال بعضهم: (الحَقّ) إقرارهم بأنّ محمّدًا ﷺ مبعوث إلى غيرهم، و(الباطِل) إنكارهم أن يكون بُعث إليهم. وهذا ضعيف، لأنّه إن جاز ذلك على نفر يسير، لم يجز على الخلق الكثير، مع إظهار النّبيّ ﷺ وتكذيبهم فيه، وإقامة الحجّة. (١: ١٩١)

البَغَويّ: لاتخلطوا (الحَقّ) الّذي أنزلت عليكم من صفة محمّد ﷺ بـ(الباطل) الّذي تكتبونه بأيديكم من تغيير صفته، والأكثرون على أنّه أراد لاتلبسوا الإسلام باليهوديّة والنّصرانيّة.

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ﴾ الّذي تقرّون به ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ يعني: بما تكتمونه، فالحقّ بيانهم والباطل كتمانهم، (وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ) أي لاتكتموه، يعني نعت محمّد ﷺ. (١: ١١٠)

المَيْبُديّ: قالوا: (الحَقّ) هاهنا تصديق التّوراة، و(الباطل) تكذيب القرآن، أي لاتصدّقوا التّوراة بتكذيب القرآن.

هذا خطاب للمنافقين الّذين يقولون بظاهر كلمة الشّهادة، وهو (الحَقّ) ويكفرون بها في ضمائرهم، وهو الباطل)، فقال لهم ربّ العالمين: لاتخلطوا شهادة

الظاهر بكفر الباطن

وقيل هذا خطاب لليهود الّذين يقولون إنّ محمّدًا بُعث بالحقّ وهو صادق، غير أنّه بُعث إلى قوم آخرين وليس إلينا، ولا يجب علينا أن نؤمن به، فقال الله تعالى إنّ قولكم أوّله حقّ وآخره باطل

فلا تخلطوا الحقّ بالباطل، لأنّه بُعث إلى الخلق كافّة من أيّ لون كان، ولهذا قال ﷺ «بعثت إلى الأحمر والأسود والأبيض».

وقيل (الحقّ) الصّدق، و(الباطل) الكذب

(١: ١٦٨)

ابن عَطيّة: اختلف أهل التّأويل في المراد بقوله ﴿الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [فذكر أقوالًا وأضاف]

وقال الكوفيّون (تَكْتُمُوا) نصب بواو الصّرف، و(الْحَقَّ) يعني به أمر محمّد ﷺ (١: ١٣٦)

الطَّبْرِسيّ: أي لاتكتموا صفة النّبيّ ﷺ في التّوراة وأنتم تعلمون أنّه حقّ، والخطاب إلى رؤساء أهل الكتاب

(١: ٩٦)

الشَّربينيّ: (الْحَقَّ) الّذي أنزلت عليكم من صفة محمّد ﷺ، (بِالْبَاطِلِ) الّذي تخترعونه وتكتبونه بأيديكم من تغيير صفته ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ أي لاتكتموا نعت النّبيّ ﷺ

(١: ٥٤)

أبو السُّعود: والمعنى لاتخلطوا الحقّ المنزل بالباطل الّذي تخترعونه وتكتبونه حتّى يشتبه أحدهما بالآخر، أو لاتجعلوا الحقّ ملتبسًا بسبب الباطل الّذي تكتبونه في تصانيفهم، أو تذكرونه في تأويله [إلى أن قال]

وتكرير (الْحَقَّ) إمّا لأنّ المراد بالأخير ليس عين الأوّل بل هو نعت النّبيّ ﷺ الّذي كتموه وكتبوا مكانه غيره، كما سيجيء في قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ البقرة: ٧٩، وإمّا لزيادة تقبيح المنهيّ عنه إذ في التّصريح باسم الحقّ ما ليس في ضميره

(١: ١٢٨)

نحوه البُرُوسويّ (١: ١١٩)

الآلوسيّ: واللّام في (الْحَقَّ) و(الْبَاطِلِ) للعهد، أي لاتخلطوا الحقّ المنزّل في التّوراة بالباطل الّذي اخترعتموه وكتبتموه، أو لاتجعلوا ذلك ملبسًا مشتبهًا غير واضح، لايدركه النّاس بسبب الباطل وذكره

ولعلّ الأوّل أرجح لأنّه أظهر وأكثر، لا لأنّ جَعْل وجود الباطل سببًا لالتباس الحقّ ليس أولى من العكس، لما أنّه لمّا كان المذموم هو التباس الحقّ بالباطل وإن لزمه العكس، وكان هذا طارئًا على ذلك، استحقّ الأولويّة الّتي نفيت

(١: ٢٤٦)

٣- وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ البقرة: ٦١

ابن عبّاس: بغير حقّ ولا جُرم (١٠)

الطَّبَريّ: أنّهم كانوا يقتلون رُسل الله بغير إذن الله لهم بقتلهم، منكرين رسالتهم جاحدين نبوّتهم

(١: ٣١٧)

الطُّوسيّ: لايدلّ على أنّه قد يصحّ أن يقتلوهم بحقّ، لأنّ هذا خرج مخرج الصّفة لقتلهم، وإنّه لايكون إلّا ظلمًا بغير حقّ، كما قال ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ

لَابُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ المؤمنون: ١١٧، وكما قال ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الأنبياء: ١١٢، وكما قال الشّاعر:

على لاحب لايهتدي بمناره

ومعناه ليس هناك منار يهتدي به، ومثله كثير.

(١: ٢٧٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ١٢٥)

البَغَويّ: أي بلا جُرم. فإن قيل: فلم قال ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾، وقتل النّبيّين لايكون إلّا بغير الحقّ؟

قيل: ذكره وصفًا للقتل، والقتل تارة يوصف بالحقّ، وتارة يوصف بغير الحقّ، وهو مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الأنبياء: ١١٢، ذكر الحقّ وصفٌ للحكم لا أنّ حُكمه تعالى ينقسم إلى الجور والحقّ، ويُروى أنّ اليهود قتلت سبعين نبيًّا في أوّل النّهار، وقامت إلى سوق بقلها في آخر النّهار.

(١: ١٢٣)

نحوه الشِّرْبينيّ. (١: ٦٥)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: قتل الأنبياء لايكون إلّا بغير الحقّ فما فائدة ذكره؟

قلت: معناه أنّهم قتلوهم بغير الحقّ عندهم، لأنّهم لم يقتلوا ولا أفسدوا في الأرض فيُقتلوا، وإنّما نصحوهم ودعوهم إلى ما ينفعهم فقتلوهم، فلو سُئلوا وأنصفوا من أنفسهم، لم يذكروا وجهًا يستحقّون به القتل عندهم.

(١: ٢٨٥)

ابن عَطيّة: وقوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ تعظيم للشّنعة والذّنب الّذي أتوه، ومعلوم أنّه لايُقتل نبيّ بحقّ، ولكن من حيث قد يتخيّل متخيّل لذلك وجهًا، فصرّح قوله: ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ عن شنعة الذّنب ووضوحه، ولم يجترم قطّ نبيّ ما يوجب قتله، وإنّما أتاح الله تعالى من أتاح منهم، وسلّط عليه، كرامة لهم، وزيادة في منازلهم، كمثل من يُقتل في سبيل الله من المؤمنين. (١: ١٥٦)

نحوه القُرطُبيّ. (١: ٤٣٢)

الفَخْر الرّازيّ: لِمَ قال ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ وقتل الأنبياء لايكون إلّا على هذا الوجه؟ الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ الإتيان بالباطل قد يكون حقًّا، لأنّ الآتي به اعتقده حقًّا لشبهة وقعت في قلبه، وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلًا، ولا شكّ أنّ الثّاني أقبح، فقوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ أي أنّهم قتلوهم من غير أن كان ذلك القتل حقًّا في اعتقادهم وخيالهم، بل كانوا عالمين بقبحه، ومع ذلك فقد فعلوه.

وثانيها: أنّ هذا التّكرير لأجل التّأكيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَابُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ المؤمنون: ١١٧، ويستحيل أن يكون لمدّعي الإله الثّاني برهان.

وثالثها: أنّ الله تعالى لو ذمّهم على مجرّد القتل لقالوا: أليس أنّ الله يقتلهم، ولكنّه تعالى قال: القتل الصّادر من الله قتل بحقّ، ومن غير الله قتل بغير حقّ.

فإن قيل: قال هاهنا: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ ذكر (الحقّ) بالألف واللّام معرفة، وقال في آل عمران: ٢١، ﴿كَانُوا يَكْفُرُونَ بِاٰيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ

﴿الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ نكرةً وكذلك في هذه السّورة [آل عمران: ١١٢] ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * لَيْسُوا سَوَاءً﴾ فما الفرق؟

الجواب: الحقّ المعلوم فيما بين المسلمين الّذي يوجب القتل، قال ﷺ: «لايحلّ دم امرئٍ مسلم إلّا بإحدى معانٍ ثلاث: كفرٌ بعد إيمان، وزنًى بعد إحصان، وقتل نفس بغير حقّ» فالحقّ المذكور بحرف التّعريف إشارة إلى هذا، وأمّا الحقّ المُنكّر فالمراد به تأكيد العموم، أي لم يكن هناك حقّ لاهذا الّذي يعرفه المسلمون ولا غيره ألبتّة. (٣: ٢٠٣)

نحوه النّيسابوريّ. (١: ٣٣٠)

أبو حَيّان: ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ متعلّق بقوله: ﴿يَقْتُلُونَ﴾ وهو في موضع نصب على الحال من الضّمير في ﴿يَقْتُلُونَ﴾ أي تقتلونهم مبطلين. قيل: ويجوز أن تكون صفة لمصدر محذوف، أي قتلًا بغير حقّ، وعلى كلا الوجهين هو توكيد.

ولم يرد هذا على أنّ قتل النّبيّين ينقسم إلى قتل بحقّ وقتل بغير حقّ، بل ما وقع من قتلهم إنّما وقع بغير حقّ، لأنّ النّبيّ معصوم من أن يأتي أمرًا يستحقّ عليه فيه القتل. وإنّما جاء هذا القيد على سبيل التّشنيع لقتلهم والتّقبيح لفعلهم مع أنبيائهم، أي بغير الحقّ عندهم، أي لم يدّعوا في قتلهم وجهًا يستحقّون به القتل عندهم.

وقيل: جاء ذلك على سبيل التّأكيد، كقوله: ﴿وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحجّ: ٤٦، إذ لايقع قتل نبيّ إلّا بغير الحقّ، ولم يأت نبيّ قطّ بما يوجب قتله، وإنّما قُتل منهم من قُتل كراهةً له وزيادة في مرتبته. [وأدام نحو الفخر الرّازيّ] (١: ٢٢٧)

أبو السّعود: وفائدة التّقييد ـ مع أنّ قتل الأنبياء يستحيل أن يكون بحقّ ـ الإيذان بأنّ ذلك عندهم أيضًا بغير الحقّ، إذ لم يكن أحد معتقدًا بحقّيّة قتل أحد منهم عليهم السّلام وإنّما حملهم على ذلك حبّ الدّنيا واتّباع الهوى والغلوّ في العصيان والاعتداء، كما يُفصح عنه قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾. (١: ١٤٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ١٥٦)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:] فـ«اللّام» في «الحقّ» على هذا للعهد.

ولعلّ الأظهر أنّها للجنس، والمراد بغير حقّ أصلًا، فاللّام الجنس المبهم كالنّكرة، ويؤيّده ما في آل عمران: ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ فيفيد أنّه لم يكن حقًّا باعتقادهم أيضًا.

ويمكن أن يكون فائدة التّقييد إظهار معايب صنيعهم، فإنّه قتل النّبيّ ثمّ جماعة منهم ثمّ كونه بغير الحقّ، وهذا أوفق بما هو الظّاهر من كون المعنيّ القتل بغير الحقّ في نفس الأمر، سواء كان حقًّا عند القاتل أو لا، إلّا أنّ الاقتصار على القتل بغير الحقّ عندهم أنسب للتّعريض بما هم فيه على ما قيل.

والقول بأنّه يمكن أن يقال: لو لم يُقيّد ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ لأفاد أنّ من خواصّ النّبوّة أنّه لو قتل أحدًا بغير حقّ لايُقتصّ، ففائدة التّقييد أن يكون الكلام مفيدًا لما هو الحكم الشّرعيّ، بعيد كما لايخفى.

قال بعض المتأخّرين: هذا كلّه إذا كان «الغير» بمعنى

النّبي، أي بلا حقّ. أمّا إذا كان بمعناه، أي بسبب أمر مغاير للحقّ، أي الباطل فالتّقييد مفيد، لأنّ قتلهم للنّبيّين بسبب الباطل وحده يته

وقريب من هذا ما قاله القفّال: من أنّهم كانوا يقولون: إنّهم كاذبون وإنّ معجزاتهم تمويهاتٌ ويقتلونهم بهذا السّبب، وبأنّهم يريدون إبطال ما هم عليه من الحقّ بزعمهم، ولعلّ ذلك غالب أحوالهم. (١: ٢٧٦)

ابن عاشور: أي بدون وجه معتبر في شريعتهم، فإنّ فيها ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة: ٣٢، فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأُصول دينهم لتخليد مذمّتهم، وإلّا فإنّ قتل الأنبياء لا يكون بحقّ في حال من الأحوال.

وإنّما قال: (الأنبياء) لأنّ الرّسل لا تُسلّط عليهم أعداؤهم، لأنّه منافٍ لحكمة الرّسالة الّتي هي التّبليغ، قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ المؤمن: ٥١، وقال: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ المائدة: ٦٧، ومن ثمّ كان ادّعاء النّصارى أنّ عيسى قتله اليهود ادّعاءً منافيًا لحكمة الإرسال، ولكن الله أنهى مدّة رسالته بحصول المقصد ممّا أُرسل إليه. (١: ٥١٣)

٤- ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾. البقرة: ٧١

ابن عبّاس: الآن تبيّن لنا الصّفة فطلبوها واشتروها بملء مسكها ذهبًا. (١١)

الثّعلبيّ: أي بالوصف التّامّ البيّن. (١: ٢١٩)

الطّوسيّ: يحتمل أمرين: أحدهما الآن تبيّنت الحقّ، وهو قول قتادة، وهذا يدلّ على أنّه كان فيهم من يشكّ في أنّ موسى عليه السلام ما بيّن الحقّ.

وقال عبد الرّحمان: يريد أنّه حين بيّنها لهم، قالوا: هذه بقرة فلان ﴿الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ وهو قول من جوّز أنّه قبل ذلك لم يجئ بالحقّ على التّفصيل، وإن أتى به على وجه الجملة. (١: ٣٠١)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ١٣٦)

البغويّ: أي بالبيان التّامّ الشّافي الّذي لا إشكال فيه، وطلبوها فلم يجدوا بكمال وصفها إلّا مع الفتى، فاشتروها بملء مسكها ذهبًا. (١: ١٢٩)

نحوه الميبديّ (١: ٢٢٧)، والشّربينيّ (١: ٧٠).

الزّمخشريّ: أي بحقيقة وصف البقرة، وما بقي إشكال في أمرها. (١: ٢٨٨)

مثله النّيسابوريّ (١: ٣٤٣)، والنّسفيّ (١: ٥٥)، والبروسويّ (١: ١٦).

ابن عطيّة: معناه عند من جعلهم عصاة: بيّنت لنا غاية البيان و﴿جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ الّذي طلبناه، لا أنّه كان يجيء قبل ذلك بغير حقّ، ومعناه عند ابن زيد ـ الّذي حمل محاورتهم على الكفر ـ الآن صدقت، وأذعنوا في هذه الحال حين بيّن لهم أنّها سائمة، وقيل: إنّهم عيّنوها مع هذه الأوصاف، قالوا: هذه بقرة فلان. (١: ١٦٥)

الفخر الرّازيّ: أي الآن بانت هذه البقرة عن

غيرها، لأنّها بقرة عَوان صَفْراء غير مذلّلة بالعمل

قال القاضي: قوله تعالى: ﴿الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ كُفرٌ من قبلهم لامحالة، لأنّه يدلّ على أنّهم اعتقدوا فيما تقدّم من الأوامر أنّها ما كانت حقّة. وهذا ضعيف، لاحتمال أن يكون المراد: الآن ظهرت حقيقة ما أُمرنا به حتّى تميّزت من غيرها، فلا يكون كفرًا. (٣: ١٢٦)

أبو حيّان: ولا يراد بـ(جئت) أنّه كان غائبًا فجاء، وإنّما مجازه: نطقت بالحقّ. فـ(بالحقّ) متعلّق بـ(جئت) على هذا المعنى، أو تكون الباء للتّعدية فكأنّه قال: أجئت الحقّ، أي إنّ الحقّ كان لم يجئنا فأجئته. وهنا وصف محذوف تقديره: بالحقّ المبين، أي الواضح الّذي لم يبق معه إشكال. واحتيج إلى تقدير هذا الوصف، لأنّه في كلّ محاورة حاوروها معهم جاء بالحقّ، فلو لم يقدّر هذا الوصف لما كان لتقييدهم مجيئه بالحقّ بهذا الظّرف الخاصّ فائدة.

وقد ذهب قَتادة إلى أنّه لا وصف محذوف هنا، وقال: كفروا بهذا القول، لأنّ نبيّ الله ـ ﷺ وعلى نبيّنا أفضل الصّلاة والسّلام ـ كان لا يأتيهم إلّا بالحقّ في كلّ وقت. وقالوا: ومعنى (بالحقّ) بحقيقة نعت البقرة، وما بقي فيها إشكال. (١: ٢٥٧)

أبو السّعود: أي بحقيقة وصف البقرة، بحيث ميّزتها عن جميع ما عداها، ولم يبق لنا في شأنها اشتباه أصلًا. بخلاف المرّتين الأُوليين، فإنّ ما جئت به فيهما لم يكن في التّعيين بهذه المرتبة.

ولعلّهم كانوا قبل ذلك قد رأوها ووجدوها جامعة لجميع ما فُصّل من الأوصاف المشروحة في المرّات الثّلاث، من غير مشارك لها فيما عُدّ في المرّة الأخيرة، وإلّا فمن أين عرفوا اختصاص النّعوت الأخيرة بها دون غيرها. (١: ١٤٦)

الآلوسيّ: أي أظهرت حقيقة ما أُمرنا به، فـ(الحقّ) هنا بمعنى الحقيقة. وقيل: بمعنى الأمر المقضيّ أو اللّازم. وقيل: بمعنى القول المطابق للواقع. ولم يريدوا أنّ ما سبق لم يكن حقًّا بل أرادوا أنّه لم يظهر الحقّ به كمال الظّهور. فلم يجئ بالحقّ، بل ما أومأ إليه. فعلى هذه الأقوال لم يكفروا بهذا القول.

وأجراه قَتادة على ظاهره، وجعله متضمّنًا أنّ ما جئتنا به من قبل كان باطلًا، فقال: إنّهم كفروا بهذا القول، والأولى عدم الإكفار. (١: ٢٩١)

ابن عاشور: أرادوا بـ(الحقّ) الأمر الثّابت الّذي لا احتمال فيه، كما تقول: جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحقّ ضدّ الباطل، لأنّهم ما كانوا يكذّبون نبيّهم.

فإن قلت: لماذا ذكر هنا لفظ (الحقّ)؟ وهلّا قال: قالوا: ﴿الْآنَ جِئْتَ﴾ بالبيان أو بالثّبت؟

قلت: لعلّ الآية حكت معنى ما عبّر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في لغتهم محتمل للوجهين، فحكى بما يرادفه من العربيّة، تنبيهًا على قلّة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ النّزيهة، في مخاطبة أنبيائهم وكبرائهم، كما كانوا يقولون للنّبيّ ﷺ: (راعنا)، فنُهينا نحن عن أن نقوله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا

تَظْرُنَا﴾ البقرة: ١٠٤، وهم لقلّة جدارتهم بفهم الشّرائع قد توهّموا أنّ في الأمر بذبح بقرة دون بيان صفاتها تقصيرًا، كأنّهم ظنّوا الأمر بالذّبح كالأمر بالشّراء، فجعلوا يستوصفونها بجميع الصّفات، واستكملوا موسى لمّا بيّن لهم الصّفات الّتي تختصّ بها أغراض النّاس في الكسب للبقر، ظنًّا منهم أنّ في علم النّبيّ بهذه الأغراض الدّنيويّة كمالًا فيه، فلذا مدحوه بعد البيان بقولهم: ﴿الْـٰٔنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ كما يقول الممتحن للتّلميذ بعد جمع صور السّؤال: الآن أصبت الجواب.

ولعلّهم كانوا لا يفرّقون بين الوصف الطّرديّ وغيره في التّشريع، فليحذر المسلمون أن يقعوا في فهم الدّين على شيء ممّا وقع فيه أولئك، وذمّوا لأجله. (٥٣٨:٩٦)

فضل الله: فإنّ هذه الأوصاف المتعدّدة تضعنا في موقع الوضوح الّذي لامجال فيه للحيرة والاشتباه، ولم يملكوا سؤالًا جديدًا. (٢: ٨٧)

٥ ـ ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾. البقرة: ٩١

ابن عبّاس: يعني القرآن. (١٤)

مثله الثّعلبيّ (١: ٢٣٦)، والماورديّ (١: ١٥٩)، والطّوسيّ (١: ٣٥١)، والبغويّ (١: ١٤٣)، وابن عطيّة (١: ١٧٩)، والطّبرسيّ (١: ١٦١)

الطّبريّ: أي ما وراء الكتاب الّذي أنزل عليهم من الكتب الّتي أنزلها الله إلى أنبيائه الحقّ، وإنّما يعني بذلك تعالى ذكره القرآن الّذي أنزله إلى محمّد ﷺ. (١: ٤١٩)

الفخر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾ فهو كالإشارة إلى ما يدلّ على وجوب الإيمان بمحمّد ﷺ، وبيانه من وجهين:

الأوّل: ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ أنّه لمّا ثبتت نبوّة محمّد ﷺ بالمعجزات الّتي ظهرت عليه، ثمّ إنّه عليه الصّلاة والسّلام أخبر أنّ هذا القرآن منزّل من عند الله تعالى وأنّه أمر المكلّفين بالإيمان به، وكان الإيمان به واجبًا لا محالة. وعند هذا يظهر أنّ الإيمان ببعض الأنبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الأنبياء وبعض الكتب محال.

الثّاني: ما دلّ عليه قوله: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾ وتقريره من وجهين:

الأوّل: أنّ محمّدًا صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلّم علمًا ولا استفاد من أستاذ، فلمّا أتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التّوراة من غير تفاوت أصلًا، علمنا أنّه عليه الصّلاة والسّلام إنّما استفادها من الوحي والتّنزيل.

الثّاني: أنّ القرآن يدلّ على نبوّة محمّد ﷺ، فلمّا أخبر الله تعالى عنه أنّه مصدّق للتّوراة، وجب اشتمال التّوراة على الإخبار عن نبوّته، وإلّا لم يكن القرآن مصدّقًا للتّوراة بل مكذّبًا لها. وإذا كانت التّوراة مشتملة على نبوّة محمّد عليه الصّلاة والسّلام وهم قد اعترفوا بوجوب الإيمان بالتّوراة، لزمهم من هذه الجهة وجوب الإيمان بالقرآن وبنبوّة محمّد عليه الصّلاة والسّلام. (٣: ١٨٥)

القُرطُبيّ: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ ابتداء وخبر.

(٢ ٢٩)

أبو حيّان: (هُوَ) عائد على القرآن أو على القرآن والإنجيل، لأنّ كتب الله يصدّق بعضها بعضًا

(١ ٣٠٧)

أبو السُّعود: أي المعروف بالحقيقة بأن يخصّ به اسم الحقّ على الإطلاق، حال من فاعل (يكفرون)

(١ ١٦٥)

مثله البُرُوسَويّ (١ ١٨٢)

الآلوسيّ: الضّمير عائد لما وراءه حال منه، وقيل من فاعل ﴿يَكْفُرُونَ﴾، والجملة الحاليّة المعرفة بالواو لايلزم أن يعود منها ضمير إلى ذي الحال، كجاء زيد والشّمس طالعة، وعلى فرض اللّزوم ينزّل وجوده الضّمير فيما هو من تتمّتها منزلة وجوده فيها. والمحقّق وهم مقارنون لحقّيّته، أي عالمون بها، وهو أبلغ في الذّمّ من كفرهم بما هو حقّ في نفسه، والأوّل أولى لظهوره

ولا تفوت تلك الأبلغيّة عليه أيضًا، إذ تعرف الحقّ للإشارة إلى أنّ المحكوم عليه مسلّم الاتّصاف به، معروف من قبيل: والدك العبد، فيفيد أنّ كفرهم به كان لمجرّد العناد

وقيل: التّعريف لزيادة التّوبيخ والتّجهيل، بمعنى أنّه خاصّة الحقّ الّذي يقارن تصديق كتابهم. ولولا الحال أعني ﴿مُصَدِّقًا﴾ لم يستقم الحصر، لأنّه في مقابلة كتابهم، وهو حقّ أيضًا.

وفيه أنّه لايستقيم ولو لوحظ الحال بناءً على تخصيص ذي الضّمير بالقرآن، لأنّ الإنجيل حقّ مصدّق للتّوراة أيضًا، نعم لو أريد بـ(الْحَقّ) الثّابت المقابل للمنسوخ، لاستقام الحصر مطلقًا إلّا أنّه بعيد

(١ ٣٢٤)

ابن عاشور: وجملة ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ حاليّة، واللّام في (الحقّ) للجنس، والمقصود اشتهار المسند إليه بهذا الجنس، أي وهو المشتهر بالحقّيّة المسلّم ذلك له.

فليست اللّام هنا مفيدة للحصر، لأنّ تعريف المسند باللّام لاتطّرد إفادته الحصر على ما في «دلائل الإعجاز».

وقيل: يفيد الحصر باعتبار القيد، أعني قوله ﴿مُصَدِّقًا﴾ أي هو المنحصر في كونه حقًّا مع كونه مصدّقًا، فإنّ غيره من الكتب السّماويّة حقّ لكنّه ليس مصدّقًا لما معهم.

ولعلّ صاحب هذا التّفسير يعتبر الإنجيل غير متعرّض لتصديق التّوراة بل مقتصرًا على تحليل بعض المحرّمات، وذلك يُشبه عدم التّصديق، فالآية سدّ لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قابلوا به الإنجيل، وزيادة في توبيخهم (١ ٥٩٠)

٦- وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ البقرة: ١٠٩

ابن عبّاس: في كتابهم أنّ محمّدًا ودينه ونعته وصفته هو الحقّ (١٦)

قَتادة: من بعد ما تبيّن لهم أنّ محمّدًا رسول الله ﷺ والإسلام دين الله. (الطّبريّ ١: ٤٨٩)

نحوه أبو العالية وابن زيد (الطّبريّ ١: ٤٨٩)، والطّبرسيّ (١: ١٨٥).

السُّدّيّ: الحقّ هو محمّد ﷺ، فتبيّن لهم أنّه هو الرّسول. (الطّبريّ ١: ٤٨٩)

الطّبريّ: أي من بعد ما تبيّن لهؤلاء الكثير من أهل الكتاب الّذين يودّون أنّهم يردّونكم كفّارًا من بعد إيمانكم الحقّ، في أمر محمّد ﷺ وما جاء به من عند ربّه، والملّة الّتي دعا إليها، فأضاء لهم أنّ ذلك الحقّ الّذي لايمترون فيه. (١: ٤٨٩)

الثّعلبيّ: في التّوراة أنّ محمّدًا صادق ودينه حقّ. (٢: ٢٥٨)

الماوَرْديّ: يعني من بعد ما تبيّن لليهود أنّ محمّدًا نبيّ صادق، وأنّ الإسلام دين حقّ. (١: ١٧٣)

البغويّ: في التّوراة أنّ قول محمّد ﷺ صدق ودينه حقّ. (١: ١٥٥)

ابن عَطيّة: (الحقّ) المراد به في هذه الآية نبوّة محمّد ﷺ، وصحّة ما المسلمون عليه. (١: ١٩٦)

القُرطُبيّ: أي من بعد ما تبيّن الحقّ لهم وهو محمّد ﷺ، والقرآن الّذي جاء به. (٢: ٧١)

البُرُوسَويّ: أي من بعد ما ظهر لهم أنّ محمّدًا رسول الله، وقوله حقّ ودينه حقّ بالمعجزات والنّعوت المذكورة في التّوراة. (١: ٢٠٤)

نحوه الآلوسيّ. (١: ٣٧٥)

٧- الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ.

آل عمران: ٦٠

ابن عبّاس: هو الخبر الحقّ. (٤٨)

الفرّاء: أي هو الحقّ، أو ذلك الحقّ فلا تمتر. (١: ٢٢٠)

أبو عُبَيْدَة: انقضى الكلام الأوّل، واستأنف فقال: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾. (١: ٩٥)

الطّبريّ: هو الخبر الّذي هو من عند ربّك. (٣: ٢٩٧)

الزّجّاج: مرفوع على أنّه خبر ابتداء محذوف، المعنى الّذي أنبأتك به في قصّة عيسى عليه السلام هو الحقّ من ربّك. (١: ٤٢٢)

الثّعلبيّ: [نقل قول الفرّاء وأبي عُبَيْدَة ثمّ قال:] وقيل: بإضمار فعل، أي جاءك الحقّ، وإن شئت رفعته بالصّفة وفيه تقديمًا وتأخيرًا تقديره: من ربّك الحقّ، كقولهم: منك يدك، وإن كان مثلًا. (٣: ٨٤)

الطُّوسيّ: وإنّما قال: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ ولم يقتصر على قوله: «ذلك الحقّ» ﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ لأنّ في هذه الآية دلالة على أنّه الحقّ، لأنّه من ربّك، ولو قال: «ذلك الحقّ فلا تكن من الممترين» لم يفد هذه الفائدة. (٢: ٤٨٣)

البغويّ: أي هو الحقّ، وقيل: جاءك الحقّ من ربّك. (١: ٤٤٩)

المَيْبُديّ: ما قلت لك من قصّة عيسى هي صادقة ونبأ من الله عزّ وجلّ، والحقّ ما قال الله تعالى، لا الّذي

يقول النّصارى في قصّة عيسى، وجائز أن يكون (اَلْحَقّ) ابتداء و﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ خبر ابتداء. والمعنى الحقّ في ذلك بل في الأُمور كلّها ما يكون مصدره من الله عزّ وجلّ. (٢: ١٤٦)

نحوه النّيسابوريّ (٣: ٢٠٨)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٤)

الزَّمَخْشَريّ: الحقّ من ربّك خبر مبتدإ محذوف، أي هو الحقّ، كقول أهل خيبر: محمّد والخميس. (١: ٤٣٣)

ابن عَطيّة: ﴿اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ رفع على الابتداء وخبره فيما يتعلّق به قوله ﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ أو الحقّ ذلك أو ما قلناه لك، ويجوز أن يكون خبر ابتداء، تقديره: هذا الحقّ. (١: ٤٤٦)

الطَّبْرِسيّ: ﴿اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ أي هذا هو الحقّ من ربّك، أضاف إلى نفسه تأكيدًا وتعليلًا، أي هو الحقّ لأنّه من ربّك. (١: ٤٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: [نقل أقوال الفرّاء وأبي عُبَيْدَة والزّجّاج ثمّ قال:]

وقال آخرون: (اَلْحَقّ) رُفع بإضمار فعل، أي جاءك الحقّ.

وقيل أيضًا: إنّه مرفوع بالصّفة، وفيه تقديم وتأخير، تقديره: من ربّك الحقّ فلا تكن [إلى أن قال:]

في الحقّ تأويلان:

الأوّل: قال أبومسلم [وذكر نحو الميبُديّ في خبر عيسى]

والقول الثّاني: أنّ المراد أنّ الحقّ في بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل، وهو قصّة آدم ﷺ فإنّه لابيان لهذه المسألة، ولابرهان أقوى من التّمسّك بهذه الواقعة، والله أعلم. (٨: ٨١)

أبوحَيّان: جملة من مبتدإ وخبر، أخبر تعالى أنّ الحقّ ـ وهو الشّيء الثّابت الّذي لاشكّ فيه ـ هو وارد إليك من ربّك، فجميع ما أنبأك به حقّ، فيدخل فيه قصّة عيسى وآدم وجميع أنبائه تعالى.

ويجوز أن يكون (اَلْحَقّ) خبر مبتدإ محذوف، أي هو، أي خبر عيسى في كونه خُلق من أُمّ فقط هو الحقّ، و﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ حال أو خبر ثان، أخبر عن قصّة عيسى بأنّها حقّ، ومع كونها حقًّا فهي إخبار صادر عن الله. (٢: ٤٧٨)

أبوالسُّعود: خبر مبتدإ محذوف، أي هو الحقّ، أي ما قصصنا عليك من نبإ عيسى عليه الصّلاة والسّلام وأُمّه، والظّرف إمّا حال، أي كائنًا من ربّك، أو خبر ثان، أي كائن منه تعالى.

وقيل: هما مبتدأ وخبر، أي الحقّ المذكور من الله تعالى، والتّعرّض لعنوان الرّبوبيّة مع الإضافة إلى ضمير المخاطب لتشريفه عليه الصّلاة والسّلام، والإيذان بأنّ تنزيل هذه الآيات الحقّة، النّاطقة بكنه الأمر، تربية له عليه الصّلاة والسّلام، ولطفٌ به. (١: ٣٧٨)

الآلوسيّ: خبر لمحذوف، أي هو الحقّ، وهو راجع إلى البيان، والقصص المذكور سابقًا، والجارّ والمجرور حال من الضّمير في الخبر.

وجوّز أن يكون (الحقّ) مبتدأ و﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ خبره، ورُجّح الأوّل بأنّ المقصود الدّلالة على كون عيسى مخلوقًا كآدم عليه السلام هو الحقّ، لا ما يزعمه النّصارى.

وتطبيق كونها مبتدأ وخبرًا على هذا المعنى لا يتأتّى إلّا بتكلّف إرادة أنّ كلّ حقّ، أو جنسه من الله تعالى، ومن جملته هذا الشّأن، أو حمل اللّام على العهد بإرادة الحقّ المذكور.

ولا يخفى ما في التّعرّض لعنوان الرّبوبيّة مع الإضافة إلى ضميره صلّى الله تعالى عليه وسلّم من اللّطائف الظّاهرة. (٣: ١٨٧)

الطَّباطَبائيّ: تأكيد مضمون الآية السّابقة بعد تأكيده بـ(إنّ) ونحوه، نظير تأكيد تفصيل القصّة بقوله ﴿ذلك نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآياتِ والذِّكْرِ الحَكِيمِ﴾ آل عمران: ٥٨، وفيه تطييب لنفس رسول الله صلّى الله عليه وآله بأنّه على الحقّ، وتشجيع له في المحاجّة.

وهذا أعني قوله ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ من أبدع البيانات القرآنيّة، حيث قيّد (الحقّ) بـ(من)، الدّالّة على الابتداء دون غيره، بأن يقال: الحقّ مع ربّك، لما فيه من شائبة الشّرك ونسبة العجز إليه تعالى بحسب الحقيقة.

وذلك أنّ هذه الأقاويل الحقّة والقضايا النّفس الأمريّة الثّابتة كائنة ما كانت ـ وإن كانت ضروريّة ـ غير ممكنة التّغيّر عمّا هي عليه، كقولنا: الأربعة زوج والواحد نصف الاثنين، ونحو ذلك، إلّا أنّ الإنسان إنّما يقتنصها من الخارج الواقع في الوجود، والوجود كلّه منه تعالى، فالحقّ كلّه منه تعالى، كما أنّ الخير كلّه منه، ولذلك كان تعالى لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، فإنّ فعل غيره إنّما يصاحب الحقّ إذا كان حقًّا، وأمّا فعله تعالى فهو الوجود الّذي ليس الحقّ إلّا صورته العلميّة. (٣: ٢١٣)

مكارم الشّيرازيّ: في ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ للمفسّرين رأيان:

الأوّل: أنّ الجملة مبتدأ وخبر، وبذلك يكون المعنى: الحقّ دائمًا من ربّك، وذلك لأنّ الحقّ هو الحقيقة، والحقيقة هو الوجود، وكلّ وجود ناشئ من وجوده، لذلك فكلّ باطل عدم، والعدم غريب عن ذاته.

الثّاني: أنّ الجملة خبر لمبتدإ محذوف، تقديره: تلك الأخبار، أي تلك الأخبار الّتي أنزلناها عليك حقائق من الله، والمعنى في كلّ من التّفسيرين ينسجم مع الآية. (٢: ٣٩٠)

فضل الله: أي هذا هو الحقّ من ربّك، فهو الحقّ في كلّ مفرداته، لأنّه مصدر الخلق كلّه والوجود كلّه، فكلّ شيء مربوب له، وكلّ شيء مكشوف عنده. (٦: ٥٩)

٨ـ ﴿تِلْكَ آياتُ اللهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ...﴾
آل عمران: ١٠٨

ابن عبّاس: لبيان الحقّ والباطل. (٥٣)

الطّبَريّ: بالصّدق واليقين. (٤: ٤١)

الطُّوسيّ: إنّما قال ﴿آياتُ اللهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ فقيّده بـ(الحقّ) لأنّه لمّا حقّق الوعيد بأنّه واقع لا محالة، نفى عنه حال الظّلم كعادة أهل الخير،

ليكون الإنسان على بصيرة في سلوك الضّلالة مع الهلاك أو الهُدى مع النّجاة. ومعنى ﴿نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ أي معاملتي حقّ

ويحتمل أن يكون المراد (نتلوها) المعنى الحقّ، لأنّ معنى التّلاوة حقّ، من حيث يتحقّق معتقدها بالشّيء على ما هو به (٢: ٥٥٤)

الواحديّ: بأنّها حقّ (١: ٤٧٦)

الزّمَخْشَريّ: بالحقّ والعدل من جزاء المُحسن والمُسيء، بما يستوجبانه. (١: ٤٥٤)

نحوه النّسَفيّ (١: ١٧٥)

ابن عَطيّة: معناه بالإخبار الحقّ. ويحتمل أن يكون المعنى: ﴿نَتْلُوهَا عَلَيْكَ﴾ مُضمّنة الأفاعيل الّتي هي «حقّ» في أنفسها، من كرامة قوم، وتعذيب آخرين (١: ٤٨٨)

الطَّبْرِسيّ: بالحكمة والصّواب (١: ٤٨٥)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجهان

الأوّل: أي ملتبسة بالحقّ والعدل من إجراء المحسن والمسيء بما يستوجبانه

الثّاني: (بالْحقّ)، أي بالمعنى الحقّ، لأنّ معنى المتلوّ حقّ (٨: ١٨٥)

نحوه الشّربينيّ (١: ٢٣٩)، والنّيسابوريّ (٤: ٣٣)

أبو السُّعود: حال مؤكّدة من فاعل ﴿نَتْلُوهَا﴾ أو من مفعوله، أي ملتبسين، أو التّلاوة ملتبسة بالحقّ والعدل ليس في حكمها شائبة جور، بنقص ثواب المحسن أو بزيادة عقاب المسيء، أو بالعقاب من غير جُرم، بل كلّ ذلك موفّى لهم حسب استحقاقهم بأعمالهم، بموجب الوعد والوعيد. (٢: ١٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (٢: ٧٧)

الآلوسيّ: أي متلبّسة أو متلبّسين بالصّدق أو بالعدل في جميع ما دلّت عليه تلك الآيات ونطقت به، فالظّرف في موضع الحال المؤكّدة من الفاعل أو المفعول (٤: ٢٦)

ابن عاشور: الباء في قوله (بِالْحَقِّ) للملابسة، وهي ملابسة الإخبار للمخبَر عنه، أي لما في نفس الأمر والواقع، فهذه الآيات بيّنت عقائد أهل الكتاب، وفضحت أحوالهم في الدّنيا والآخرة (٣: ١٨٧)

الطَّباطَبائيّ: الظّرف متعلّق بقوله ﴿نَتْلُوهَا﴾ والمراد كون التّلاوة تلاوة حقّ، من غير أن يكون باطلًا شيطانيًّا، أو متعلّق بـ«الآيات» باستشمام معنى الوصف فيه، أو مستقرّ متعلّق بمقدّر، والمعنى: أنّ هذه الآيات الكاشفة عن ما يصنع الله بالطّائفتين الكافرين والشّاكرين مصاحبة للحقّ من غير أن تجري على نحو الباطل والظّلم وهذا الوجه أوفق لما تعقّبه من قوله ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا﴾ (٣: ٣٧٥)

٩- ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا﴾

المائدة: ٢٧

ابن عبّاس: بالقرآن (٩٢)

الزّمَخْشَريّ: تلاوة متلبّسة بالحقّ والصّحّة، أو تلبّسًا متلبّسًا بالصّدق موافقًا لما في كتب الأوّلين أو

بالغرض الصّحيح، وهو تقبيح الحسد، لأنّ المشركين وأهل الكتاب كلّهم كانوا يحسدون رسول الله ﷺ ويبغون عليه، أو اتلُ عليهم وأنت مُحِقّ صادق

(١: ٦٠٦)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٨٠)، والشّربينيّ (١: ٣٦٩)، والبُرُوسَويّ (٢: ٣٧٩).

الطَّبْرِسيّ: أي بالصّدق. (٢: ١٨٢)

نحوه القاسميّ (٦: ١٩٤٢)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: (بِالْحَقِّ) فيه وجوه:

الأوّل: (بِالْحَقِّ) أي تلاوة متلبّسة بالحقّ والصّحّة من عند الله تعالى.

الثّاني: أي تلاوة متلبّسة بالصّدق والحقّ، موافقة لما في التّوراة والإنجيل.

الثّالث: (بِالْحَقِّ) أي بالغرض الصّحيح، وهو تقبيح الحسد، لأنّ المشركين وأهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله ﷺ ويبغون عليه.

الرّابع: (بِالْحَقِّ) أي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللّعب والباطل، مثل كثير من الأقاصيص الّتي لا فائدة فيها، وإنّما هي لهو الحديث. وهذا يدلّ على أنّ المقصود بالذّكر من الأقاصيص والقصص في القرآن العبرة لا مجرّد الحكاية، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ يوسف: ١١١.

(١١: ٢٠٤)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ٨٠)

أبوحَيّان: يحتمل قوله: (بِالْحَقِّ) أن يكون حالًا من الضّمير في (وَاتْلُ) أي مصحوبًا بالحقّ، وهو الصّدق الّذي لا شكّ في صحّته، أو في موضع الصّفة لمصدر محذوف، أي تلاوة ملتبسة بالحقّ. والعامل في (إذْ) (نَبَأَ) أي حديثهما وقصّتهما في ذلك الوقت. (٣: ٤٦١)

أبو السُّعود: (بِالْحَقِّ) متعلّق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف، أي تلاوة ملتبسة بالحقّ والصّحّة، أو حالًا من فاعل (اتْلُ) أو من مفعوله، أي ملتبسًا أنت، أو اتل نبأهما ملتبسًا بالحقّ والصّدق حسبما تقرّر في كتب الأوّلين.

(٢: ٢٥٩)

نحوه الآلوسيّ (٦: ١١١)

ابن عاشور: الباء في قوله: (بِالْحَقِّ) للملابسة متعلّقًا بـ(اتْلُ) والمراد بالحقّ هنا الصّدق من حقّ الشّيء إذا ثبت، والصّدق هو الثّابت، والكذب لا ثبوت له في الواقع، كما قال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ الكهف: ١٣.

ويصحّ أن يكون (الْحَقِّ) ضدّ الباطل، وهو الجدّ غير الهزل، أي اتل هذا النّبأ متلبّسًا بالحقّ، أي بالغرض الصّحيح لا لمجرّد التّفكّه واللّهو.

ويحتمل أن يكون قوله: (بِالْحَقِّ) مشيرًا إلى ما حفّ بالقصّة من زيادات زادها أهل القصص من بني إسرائيل في أسباب قتل أحد الأخوين أخاه. (٥: ٨٢)

مكارم الشّيرازيّ: ولعلّ استخدام كلمة (بِالْحَقِّ) في هذه الآية جاء للإشارة إلى أنّ القصّة المذكورة قد أضيفت لها خرافات مختلفة، ولبيان أنّ القرآن الكريم جاء بالقصّة الحقيقيّة الّتي حصلت بين

ولدي آدم ﷺ. (٣، ٥٩٩)

١٠- ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ الأنعام ٣٠

ابن عبّاس: أليس هذا العذاب والبعث بعد الموت حقّ. (١٠٨)

نحوه البغويّ (٢: ١١٩)، والميبُديّ (٣: ٣٣٣)، والشّربينيّ (١: ٤١٦)، والبُروسويّ (٣: ٢٦)

الطّبَريّ: أليس هذا البعث والنّشر بعد الممات الّذي كنتم تنكرونه في الدّنيا حقًّا؟ فأجابوا بـ﴿قَالُوا بَلَى﴾ والله إنّه لحقّ. (٧: ١٧٨)

الطّوسيّ: يعني ما وعدهم به، فيقولون: ﴿بَلَى﴾ لأنّهم شاهدوا العقاب والثّواب، ولم يشكّوا فيهما. (٤: ١٢١)

القُشَيريّ: وحين يقول لهم: أليس هذا بالحقّ؟ يقرّون كارهين، ويصرّحون بالتّبرّي عن كلّ غير. (٢: ١٦٣)

الزّمَخشَريّ: وهذا تعيير من الله تعالى لهم على التّكذيب، وقولهم لما كانوا يسمعون من حديث البعث والجزاء: ما هو بحقّ وما هو إلّا باطل. (٢: ١٣)

نحوه النّسفيّ. (٢: ٩)

الفخر الرّازيّ: المقصود من هذه الآية أنّه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى أنّهم ينكرون القيامة والبعث في الدّنيا، ثمّ بيّن أنّهم في الآخرة يقرّون به فيكون المعنى أنّ حالهم في هذا الإنكار سيؤول إلى الإقرار، وذلك لأنّهم شاهدوا القيامة والثّواب والعقاب، قال الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾

فإن قيل: هذا الكلام يدلّ على أنّه تعالى يقول لهم ﴿أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾ وهو كالمناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ﴾ آل عمران ٧٧

والجواب: أن يُحمَل قوله ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ أي لا يكلّمهم بالكلام الطّيّب النّافع، وعلى هذا التّقدير يزول التّناقض. ثمّ إنّه تعالى بيّن أنّه إذا قال لهم ﴿أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾؟ قالوا: ﴿بَلَى وَرَبِّنَا﴾ المقصود أنّهم يعترفون بكونه حقًّا مع القسم واليمين. (١٢: ١٩٦)

القُرطُبيّ: تقرير وتوبيخ، أي أليس هذا البعث كائنًا موجودًا؟! ﴿قَالُوا بَلَى﴾ ويؤكّدون اعترافهم بالقسم بقولهم: ﴿وَرَبِّنَا﴾

وقيل: إنّ الملائكة تقول لهم بأمر الله: أليس هذا البعث وهذا العذاب حقًّا؟ فيقولون: ﴿بَلَى وَرَبِّنَا﴾ إنّه حقّ. (٦: ٤١١)

النّيسابوريّ: لسائل أن يقول: ماذا قال لهم ربّهم إذ وقفوا عليه؟ فأجيب ﴿قَالَ أَلَيْسَ هَذَا﴾ الّذي تنكرونه من حديث البعث والجزاء ﴿بِالْحَقِّ﴾ الّذي حدّثتموه ﴿قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا﴾، وفيه دليل على أنّ حالهم في الإنكار سيؤول إلى الإقرار. (٧: ٩٣)

أبوحيّان: [نقل قول الزّمَخشَريّ ثمّ قال:]

ويحتمل عندي أن تكون الجملة حاليّة، التّقدير: إذ وقفوا على ربّهم قائلًا لهم ﴿أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾

والإشارة بـ(هذا) إلى البعث ومتعلّقاته. (٤: ١٠٦)

أبو السّعود: تقريعًا لهم على تكذيبهم لذلك، وقولهم عند سماع ما يتعلّق به: ما هو بحقّ وما هو إلّا باطل. (٢: ٣٧١)

الآلوسيّ: ﴿أَلَيْسَ هٰذَا﴾ أي البعث وما يتبعه (بِالْحَقِّ) أي حقًّا لا باطلًا كما زعمتم.

وقيل: الإشارة إلى العقاب وحده، وليس بشيء، ولا دلالة في (فَذُوقُوا) عند أرباب الذّوق على ذلك. والهمزة للتّقريع على التّكذيب. (٧: ١٣١)

القاسميّ: ﴿قَالَ أَلَيْسَ هٰذَا﴾ أي المعاد (بِالْحَقِّ) تقريعًا لهم، وردًّا لما يتوهّمون عند الرّدّ ﴿قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا﴾ أي إنّه لحقّ وليس بباطل، كما كنّا نظنّ. أكّدوا اعترافهم باليمين إظهارًا لكمال يقينهم بحقّيّته، وإيذانًا بصدور ذلك عنهم بالرّغبة والنّشاط، طمعًا في نفعه. (٦: ٢٢٨٢)

رشيد رضا: إدخال الباء على (الحقّ) يفيد تأكيد المعنى، أي قال لهم ربّهم: أليس هذا الّذي أنتم فيه من البعث هو الحقّ الّذي لا ريب فيه. [ثمّ أدام نحو القاسميّ] (٧: ٣٥٨)

سيّد قُطْب: أليس هذا بالحقّ؟ وهو سؤال يُخزي ويذيب. (٢: ١٠٧١)

ابن عاشور: وجملة ﴿قَالَ أَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّ﴾ مستأنف بيانيّ، لأنّ قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا﴾ قد آذن بمشهد عظيم مهول، فكان من حقّ السّامع أن يسأل: ماذا لقوا من ربّهم؟ فيجاب: ﴿قَالَ أَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّ﴾.

والإشارة إلى البعث الّذي عاينوه وشاهدوه، والاستفهام تقريريّ دخل على نفي الأمر المقرّر به، لاختبار مقدار إقرار المسؤول، فلذلك يُسأل عن نفي ما هو واقع، لأنّه إن كان له مطمع في الإنكار تدرّج إليه بالنّفي الواقع في سؤال المقرّر. والمقصود: أهذا حقّ، فإنّهم كانوا يزعمونه باطلًا، ولذلك أجابوا بحرف الموضوع لإبطال ما قبله وهو (بَلَى) فهو يبطل النّفي، فهو إقرار بوقوع المنفيّ، أي بل هو حقّ.

وأكّدوا ذلك بالقسم تحقيقًا لاعترافهم بالمعترف به، لأنّه معلوم لله تعالى، أي نقرّ ولا شكّ فيه، فلذلك نُقسم عليه. وهذا من استعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر. (٦: ١٨٤)

١١- ﴿...إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام: ٥٧

راجع: ق ص ص: «يَقُصُّ».

١٢- ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللّٰهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ الأنعام: ٦٢

ابن عبّاس: وليّهم بالثّواب والعقاب بالحقّ والعدل. ويقال: مولاهم الحقّ معبودهم بالحقّ، ولكن لم يعبدوه بالحقّ حقّ عبادته، وكلّ معبود غير الله باطل. (١١١)

الماوَرْديّ: و(الحقّ) هنا يحتمل ثلاثة أوجه

أحدها أنّ الحقّ هو من أسمائه تعالى
والثاني لأنّه مستحقّ الرّدّ عليه
والثالث لحكمه فيهم بالرّدّ (٢ ١٢٥)

البَلْخيّ: (الحقّ): اسم من أسماء الله
(الطّوسيّ ٤ ١٧١)

الطُّوسيّ: وهو خفض، لأنّه نعت لله، ويجوز الرّفع على معنى الله مولاهم الحقّ، ويجوز أن يُنصب على معنى يعني مولاهم. والقراءة بالخفض. (٤ ١٧١)

الزّمَخْشَريّ: (الحقّ) العدل الّذي لايحكم إلّا بالحقّ وقرئ (الحقَّ) بالنّصب على المدح، كقولك الحمد لله الحقّ (٢ ٢٥)

ابن عَطيّة: وقوله (الحقّ) نعت لـ(مَوْلَيهُمُ) ومعناه الّذي ليس بباطل ولا مجاز وقرأ الحسن بن أبي الحسن والأعمش (الحقَّ) بالنّصب، وهو على المدح ويصحّ على المصدر (٢ ٣٠١)

الطَّبْرِسيّ: و(الحقّ) اسم من أسماء الله تعالى واختلف في معناه، فقيل المعنى إنّ أمره كلّه حقّ لايشوبه باطل، وجدّ لايجاوره هزل، فيكون مصدرًا وُصف به، نحو قولهم رجل عدل [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل إنّ (الحقّ) بمعنى المحقّ، كما قيل غياث بمعنى مُغيث. وقيل إنّ معناه الثّابت الباقي الّذي لافناء له وقيل معناه ذو الحقّ، يريد أنّ أفعاله وأقواله حقّ (٢: ٣١٣)

نحوه ابن عاشور (٦ ١٤٣)

القُرطُبيّ: أي خالقهم ورازقهم وباعثهم ومالكهم (الحقّ) بالخفض قراءة الجمهور، على النّعت والصّفة لاسم الله تعالى وقرأ الحسن (الحقَّ) بالنّصب على إضمار أعني، أو على المصدر، أي حقًّا (٧ ٧)

الشِّربينيّ: أي الثّابت الولاية، وكلّ ولاية غير ولايته تعالى عدم. (١ ٤٢٦)

أبو السُّعود: (الحقّ) الّذي لايقضي إلّا بالعدل وقرئ بالنّصب على المدح (٢ ٣٩٥)

نحوه البُرُوسَويّ (٣ ٤٦) والقاسميّ (٦ ٢٣٥٠)

الآلوسيّ: أي العدل أو مظهر الحقّ أو الصّادق الوعد. ذكر حجّة الإسلام قدّس سرّه: أنّ الحقّ مقابل الباطل، وكلّ ما يُخبر عنه فإمّا باطل مطلقًا، وإمّا حقّ مطلقًا، وإمّا حقّ من وجه باطل من وجه، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقًا، والواجب بذاته هو الحقّ مطلقًا والممكن بذاته الواجب بغيره حقّ من وجه باطل من وجه، فمن حيث ذاته لاوجود له فهو باطل، ومن جهة غيره مستفيد للوجود فهو حقّ من الوجه الّذي يلي مفيد الوجود. فمعنى الحقّ المطلق هو الموجود الحقيقيّ بذاته الّذي منه يؤخذ كلّ حقيقة، وليس ذلك إلّا الله تعالى. وهذا هو مراد القائل: إنّ الحقّ هو الثّابت الباقي الّذي لافناء له (٧ ١٧٧)

رشيد رضا: إنّ وصف الاسم الكريم بـ﴿مَوْلَيهُمُ الْحَقِّ﴾ يدلّ على أنّ ردّهم إليه حتم، لأنّه هو سيّدهم الحقّ، الّذي يتولّى أمورهم ويحكم بينهم بالحقّ. والحقّ في اللّغة هو الثّابت المتحقّق، وهذا الوصف لايتحقّق به أحد من الخلق إلّا على سبيل العارية الموقّتة، فما كان من

تولّي بعض العباد أُمور بعض بمِلْك الرّقبة، أو بملك التّصرّف والسّياسة، فمنه ما هو باطل من كلّ وجه، ومنه ما هو باطل من حيث إنّه موقوت لاثبات ولا بقاء له، وحقّ من حيث إنّ مولاهم الحقّ أقرّه في سُننه الاجتماعيّة أو شرائعه مُنْزلة لمصلحة العباد العارضة مدّة حياتهم الدّنيا.

فثبت بذلك أنّ الله عزّ وجلّ هو مولاهم الحقّ وحده، وما كان من ولاية غيره الباطلة من كلّ وجه، أو الباطلة في ذاتها دون صورتها الموقّتة، فقد زال كلّ ذلك بزوال عالم الدّنيا، وبقي المولى الحقّ وحده، كما زال كلّ مُلك ويملك صوريّين كانا للخلق في العالم، وصاروا إلى يوم لاتملك فيه نفس لنفس شيئًا، وظهر يومئذ أنّ المُلك الصّوريّ والحقيقيّ ﴿لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ المؤمن ١٦

(٧: ٤٨٦)

الطَّباطَبائيّ: وإذ كان له تعالى حقيقة المُلك، وكان هو المتصرّف بالإيجاد والتّدبير والإرجاع، فهو المولى الحقّ الّذي يثبت له معنى المولويّة ثبوتًا لازوال له بوجه ألبتّة.

و(الحقّ) من أسماء الله الحُسنى لثبوته تعالى بذاته وصفاته، ثبوتًا لايقبل الزّوال، ويمتنع عن التّغيير والانتقال. (٧: ١٣٢)

فضل الله: إنّ التّعبير بـ(الحقّ) كصفة من صفات الله، كان من جهة أنّ الكلمة تمثّل الثّبوت، والله وحده هو الّذي يملك في ذاته وصفاته الثّبوت كلّه، فلا مجال لعروض الزّوال عليه في ذلك كلّه، ولا لطروء التّغيّر والانتقال في وجوده، بينما لايملك أيّ مخلوق هذه الخصوصيّة. (٩: ١٤٠)

١٣ـ ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ الأنعام ٦٦

ابن عبّاس: يعني القرآن. (١١١)

السُّدّيّ: كذّبت قريش بالقرآن، وهو الحقّ. (الطّبَريّ ٧: ٢٢٧)

الطّبَريّ: يقول: والوعيد الّذي أوعدناهم على مقامهم على شركهم، من بعث العذاب من فوقهم، أو من تحت أرجلهم، أو لبسهم شيعًا، وإذاقة بعضهم بأس بعض، الحقّ الّذي لاشكّ فيه أنّه واقع إن هم لم يتوبوا وينيبوا ممّا هم عليه مقيمون، من معصية الله والشّرك به، إلى طاعة الله والإيمان به. (٧: ٢٢٧)

الماوَرْديّ: يعني ما كذّبوا به. والفرق بين الحقّ والصّواب أنّ الحقّ قد يُدرك بغير طلب، والصّواب لايُدرك إلّا بطلب. (٢: ١٢٨)

المَيْبُديّ: يعني بالقرآن قومك، يعني قريشًا، وهو الحقّ، جاء من عند الله. (٣: ٣٨٤)

الزّمَخْشَريّ: والضّمير في قوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ﴾ راجع إلى العذاب ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ أي لابدّ أن ينزل بهم. (٢: ٢٦)

الطَّبْرِسيّ: أي القرآن أو تصريف الآيات حقّ، يعني أنّه يدلّ على الحقّ، أو أنّ ما فيه حقّ. ثمّ بيّن سبحانه أنّ عاقبة تكذيبهم يعود عليهم. (٢: ٣١٦)

الفَخْر الرّازيّ: الضّمير في قوله ﴿وَكَذَّبَ بِهِ﴾ إلى ماذا يرجع؟ فيه أقوال:

الأوّل: أنّه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السّابقة ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ أي لابدّ وأن ينزل بهم.

الثّاني: الضّمير في (به) للقرآن ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ أي في كونه كتابًا منزّلًا من عند الله.

الثّالث: يعود إلى تصريف الآيات وهو الحقّ، لأنّهم كذّبوا كون هذه الأشياء دلالات. (١٣: ٢٤)

نحوه النّيسابوريّ. (٧: ١٣٠)

القُرطُبيّ: أي القصص الحقّ. (٧: ١١)

أبوحَيّان: [نقل أقوال المتقدّمين ثمّ قال:]

والظّاهر أنّ قوله ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ جملة مستأنفة لا حال. (٤: ١٥٢)

الشِّربينيّ: أي الثّابت الّذي لا يضرّه التّكذيب به، ولا يمكن زواله. (١١: ٤٣٧)

أبو السُّعود: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ حال من الضّمير المجرور، أي كذّبوا به، والحال أنّه الواقع لامحالة، أو أنّه الكتاب الصّادق في كلّ ما نطق به. وقيل: هو استئناف، وأيًّا ما كان ففيه دلالة على عظم جنايتهم ونهاية قبحها. (٢: ٣٩٧)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٤٨)، والآلوسيّ (٧: ١٨٢)، والقاسميّ (٦: ٢٣٥٦).

١٤ـ ﴿وَهُوَ الَّذى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ﴾

الأنعام: ٧٣

ابن عبّاس: لتبيان الحقّ والباطل، الفناء والزّوال.

(قوله،) أي البعث (الحقّ) الصّدق. (١١٣)

الطَّبَريّ: واختلف أهل التّأويل في تأويل قوله (بِالْحَقِّ) فقال بعضهم: معنى ذلك وهو الّذي خلق السّماوات والأرض حقًّا وصوابًا، لا باطلًا وخطأً، كما قال تعالى ذكره: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ ص: ٢٧.

قالوا: وأُدخلت فيه الباء والألف واللّام، كما تفعل العرب في نظائر ذلك، فتقول: فلان يقول بالحقّ، بمعنى أنّه يقول الحقّ.

قالوا: ولا شيء في قوله (بِالْحَقِّ) غير إصابته الصّواب فيه، لا أنّ (الحقّ) معنى غير القول، وإنّما هو صفة للقول إذا كان بها القول، كان القائل موصوفًا بالقول بالحقّ، وبقول الحقّ.

قالوا: فكذلك خَلْق السّماوات والأرض حكمة من حكم الله، فالله موصوف بالحكمة في خلقهما، وخَلْق ما سواهما من سائر خلقه، لا أنّ ذلك حقّ سوى خلقهما به.

وقال آخرون: معنى ذلك خلق السّماوات والأرض بكلامه، وقوله لهما: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا﴾ فصّلت: ١١، قالوا: فـ(الحقّ) في هذا الموضع معنيّ به كلامه. واستشهدوا لقيلهم ذلك بقوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ الحقّ: هو قوله وكلامه.

قالوا: والله خلق الأشياء بكلامه وقيله، كما خلق به الأشياء غير المخلوقة، قالوا: فإذا كان ذلك كذلك، وجب

أن يكون كلام الله الّذي خلق به الخلق غير مخلوق. [إلى أن قال:]

ثمّ ابتدأ الخبر عن القول، فقال: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ بمعنى: وعده هذا الّذي وعد تعالى ذكره من تبديله السّماوات والأرض، غير الأرض والسّماوات، الحقّ الّذي لاشكّ فيه. ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾، فيكون قوله: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ من صلة (المُلْكُ)، ويكون معنى الكلام: ولله المُلك يومئذٍ، لأنّ النّفخة الثّانية في الصّور حال تبديل الله السّماوات والأرض غيرهما.

وجائز أن يكون «القول»، أعني ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ مرفوعًا بقوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ويكون قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ محلًّا للقول مرافعًا، فيكون تأويل الكلام: وهو الّذي خلق السّماوات والأرض بالحقّ، ويوم يبدّلها غير السّماوات والأرض، فيقول لذلك: كن فيكون، قوله الحقّ. (٧: ٢٣٩)

نحوه الطّوسيّ (٤: ١٨٥)، والمَيْبُديّ (٣: ٣٦٩).

الزّجّاج: و(الحقّ) من نعت (قوله)، كما تقول: قد قلتُ فكان قولك، فالمعنى ليس أنّك قلت فكان الكلام، إنّما المعنى أنّه كان ما دلّ عليه القول. وعلى القول الأوّل قد رُفع (قَوْلُهُ) بالابتداء و(الْحَقُّ) خبر الابتداء. (٢: ٢٦٤)

الماوَرْديّ: في (الْحَقّ) الّذي خلق به السّماوات والأرض أربعة تأويل:

أحدها: أنّه الحكمة.

والثّاني: الإحسان إلى العباد.

والثّالث: نفس خلقها بأنّه حقّ.

والرّابع: يعني بكلمة الحقّ. (٢: ١٣٢)

البغَويّ: قيل: الباء بمعنى اللّام، أي إظهارًا للحقّ، لأنّه جعل صنعه دليلًا على وحدانيّته. [إلى أن قال:]

﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ أي الصّدق الواقع لامحالة، يريد أنّ ما وعده حقّ كائن. (٢: ١٣٤)

الزّمَخْشَريّ: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ مبتدأ، ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ﴾ خبره مقدّمًا عليه، وانتصابه بمعنى الاستقرار، كقولك: يوم الجمعة القتال، و«اليوم» بمعنى الحين. والمعنى: أنّه خلق السّماوات والأرض قائمًا بالحقّ والحكمة، وحين يقول لشيء من الأشياء: كن فيكون ذلك الشّيء، قوله الحقّ والحكمة، أي لايكون شيئًا من السّماوات والأرض وسائر المكوّنات إلّا عن حكمة وصواب.

ويجوز أن يكون ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ فاعل (يَكُونُ)، على معنى: وحين يقول لقوله: الحقّ ـ أي لقضائه الحقّ ـ كن فيكون قوله الحقّ. وانتصاب اليوم بمحذوف دلّ عليه قوله: (بِالْحَقِّ) كأنّه قيل: وحين يكوّن ويقدّر يقوم بالحقّ. (٢: ٢٩)

نحوه النّسَفيّ. (٢: ١٩)

ابن عطيّة: (بِالْحَقِّ) أي لم يخلقها باطلًا بغير معنى، بل لمعانٍ مفيدة ولحقائق بيّنة، منها ما يحسّه البشر من الاستدلال بها على الصّانع، ونزول الأرزاق وغير ذلك.

وقيل: المعنى بأن حقّ له أن يفعل ذلك.

وقيل: (بِالْحَقِّ) معناه بكلامه في قوله للمخلوقات (كُنْ) وفي قوله ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ فصّلت ١١ [إلى أن قال]

ويجيء ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ ابتداءً وخبرًا، ويحتمل أن يتمّ الكلام في (كُنْ)، ويبتدأ ﴿فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾، وتكون (يَكُونُ) تامّة بمعنى يظهر، و(الْحَقُّ) صفة لقول و(قَوْلُهُ) فاعل (٢: ٣٠٨)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف]

﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ أي يأمر فيقع أمره، أي ما وُعدوا به من الثّواب وحُذّروا به من العقاب. و(الحقُّ) من صفة (قَوْلُهُ)، و(قَوْلُهُ) فاعل (يَكُونُ) كما تقول: قد قلتَ فكان قولك. وليس المعنى إنّك قلتَ فكان الكلام، إنّما المعنى أنّه كان ما دلّ القول. (٢: ٣٠٠)

الفخر الرّازيّ: في تأويل هذه الآية قولان:

الأوّل التّقدير وهو الّذي خلق السّموات والأرض وخلق كلّ يوم يقول: كن، فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة، والمعنى أنّه تعالى هو الخالق للدّنيا ولكلّ ما فيها من الأفلاك والعناصر، والخالق ليوم القيامة والبعث ولردّ الأرواح إلى الأجساد على سبيل (كُنْ فَيَكُونُ)

والوجه الثّاني في التّأويل أن نقول: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ مبتدأ و﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ظرف دالّ على الخبر، والتّقدير قوله الحقّ واقع ﴿يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، كقولك: يوم الجمعة القتال، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة، والمراد من كون قوله حقًّا في ذلك أنّه سبحانه لا يقضي إلّا بالحقّ والصّدق، لأنّ أقضيته منزّهة عن الجَوْر والعبث (١٣: ٣٢)

القُرطُبيّ: ومعنى (بِالْحَقِّ) أي بكلمة الحقّ يعني قوله: (كُنْ) [إلى أن قال]

وعلى هذين التّأويلين يكون ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ ابتداءً وخبرًا

وقيل: إنّ قوله تعالى: (قَوْلُهُ) رفع بـ(يَكُونُ) أي فيكون ما يأمر به. و(الْحَقُّ) من نعته، ويكون التّمام على هذا ﴿فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ (٧: ١٩)

أبوحَيّان: لمّا ذكر تعالى أنّه إلى جزائه يحشر العالم، وهو منتهى ما يؤول إليه أمرهم، ذكر مبدأ وجود العالم واختراعه له بالحقّ، أي بما هو حقّ لا عبث فيه ولا هو باطل، كما أنّه لم يخلقها باطلًا ولا عبثًا بل صدرا عن حكمة وصواب، وليستدلّ بها على وجود الصّانع، إذ هذه المصنوعات العظيمة الظّاهر عليها سمات الحدوث لابدّ لها من مُحدِثٍ واحد عالم قادر مريد سبحانه جلّ وعلا

وقيل، معنى (بِالْحَقِّ) بكلامه في قوله للمخلوقات (كُنْ)، وفي قوله ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ فصّلت ١١، والمراد في هذا ونحوه إنّما هو إظهار اقتدار ما يريد تعالى أن يفعله، وإبرازه للوجود بسرعة وتنزيله منزلة من يؤمر فيمتثل [إلى أن قال:]

فيكون ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ أي يظهر ما يظهر، وفاعل (يكون) (قَوْلُهُ)، و(الْحَقُّ) صفة و(يَكُونُ) تامّة، وهذه الأعاريب كلّها بعيدة ينبو عنها التّركيب. وأقرب ما قيل - ما قاله الزّمخشريّ وهو أنّ ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ مبتدأ، و(الْحَقُّ) صفة له [ثمّ ذكر ما جوّزه الزّمخشريّ

وأضاف]

وهذا إعراب متكلّف (٤: ١٦٠)

الشّربينيّ: أي بسبب إقامة الحقّ. وقيل: خلقها بكلامه الحقّ الّذي هو قوله تعالى: (كُنْ) وهو دليل على أنّ كلام الله تعالى ليس بمخلوق، لأنّه لايُخلَق مخلوقٌ بمخلوق.

(الْحَقُّ) أي الصّدق الواقع لامحالة. (١: ٤٢٨)

أبو السّعود: (بِالْحَقِّ) متعلّق بمحذوف هو حال من فاعل (خَلَقَ) أو من مفعوله، أو صفة لمصدره المؤكّد، أي قائمًا بالحقّ أو متلبّسًا بالحقّ أو متلبّسة به.

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾. (الْحَقُّ) أي المشهود له بأحقّيّة المعروف بها. هذا وقد قيل: (قَوْلُهُ) مبتدأ و(الْحَقُّ) صفته، و﴿وَيَوْمَ يَقُولُ﴾ خبره مقدّمًا عليه، كقولك: يوم الجمعة القتال، وانتصابه بمعنى الاستقرار. (٢: ٤٠١)

نحوه ملخّصًا البُرُوسَويّ (٣: ٥٢)، والآلوسيّ (٧: ١٩٠).

رشيد رضا: أي خلقها بالأمر الثّابت المتحقّق، وهو آياته المقدّمة بالسّنن المطّردة، المشتملة على الحكمة البالغة، الدّالّة على وجوده وصفاته الكاملة، فلم يخلقها باطلًا ولا عبثًا، فإذًا لايترك النّاس سدًى، بل يجزي كلّ نفس بما تسعى.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ أي وقوله هو الحقّ يوم يقول للشّيء: كن فيكون، وهو وقت الإيجاد والتّكوين، فلا مردّ لأمره التّكوينيّ ولا تخلّف، فكذلك يجب الإسلام لأمره التّكليفيّ بلا حرج في النّفس ولا تكلّف، لأنّ الأمر حقّ والخلق حقّ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤. (٧: ٥٣٠)

سيّد قُطْب: فالحقّ قوام هذا الخلق، وفضلًا عمّا يقرّره هذا النّصّ من نفي الأوهام الّتي عرفتها الفلسفة عن هذا الكون ـ وبخاصّة الأفلاطونيّة والمثاليّة ـ من أنّ هذا العالم المحسوس وَهْمٌ لاوجود له على الحقيقة، فضلًا عن تصحيح مثل هذه التّصوّرات، فإنّ النّصّ يوحي بأنّ الحقّ أصيل في بُنية هذا الكون، وفي مآلاته كذلك.

فالحقّ الّذي يلوذ به النّاس يستند إلى الحقّ الكامن في فطرة الوجود وطبيعته، فيؤلّف قوّة هائلة لايقف لها الباطل، الّذي لاجذور له في بُنية الكون، وإنّما هو كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار، وكالزّبد يذهب جفاء، إذ لاأصالة له في بناء الكون كالحقّ، وهذه حقيقة ضخمة، ومؤثّر كذلك عميق.

إنّ المؤمن الّذي يشعر أنّ الحقّ الّذي معه ـ هو شخصيًّا وفي حدود ذاته ـ إنّما يتّصل بالحقّ الكبير في كيان هذا الوجود، وفي الآية الأخرى ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ فيتّصل الحقّ الكبير الّذي في الوجود بالحقّ المطلق في الله سبحانه، إنّ المؤمن الّذي يشعر بهذه الحقيقة على هذا النّحو الهائل، لايرى في الباطل ـ مهما تضخّم وانتفخ وطغى وتجبّر وقدر على الأذى المقدّر ـ إلّا فقاعة طارئة على هذا الوجود، لاجذور لها ولا مدد، تمحق من قريب، وتذهب كأن لم تكن في هذا الوجود.

كما أنّ غير المؤمن يرتجف حسّه أمام تصوّر هذه

الحقيقة وقد يستسلم ويثوب

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فهو السّلطان النافذ، وهي المشيئة الطّليقة في الخلق والإبداع والتّغيير والتّبديل وعرض هذه الحقيقة، فضلاً عمّا أنّه من عمليّات البناء للعقيدة في قلوب المؤمنين، هو كذلك مؤثّر موحٍ في نفوس الّذين يُدْعَون إلى الاستسلام لله ربّ العالمين، الخالق بالحقّ الّذي يقول ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾

﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ سواء في القول الّذي يكون به الخلق ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، أو في القول الّذي يأمر به بالاستسلام له وحده، أو في القول الّذي يشرع به للنّاس حين يستمعون، أو في القول الّذي يُخبر به عن الماضي والحاضر والمستقبل، وعن الخلق والنّشأة والحشر والجزاء.

و﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ في هذا كلّه، فأولى أن يستسلم له وحده من يشركون به ما لا ينفع ولا يضرّ من خلقه، ومن يتّبعون قول غيره كذلك وتصوّره للوجود وتشريعه للحياة في أيّ اتّجاه (٢: ١١٣٤)

الطّباطبائيّ: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ تعليل عُلّلت به الجملة الّتي قبله، والدّليل عليه فصل الجملة، و(الحقّ) هو الثّابت بحقيقة معنى الثّبوت، وهو الوجود الخارجيّ والكون العينيّ، وإذ كان قوله هو فعله وإيجاده كما يدلّ عليه قوله ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فقوله تعالى هو نفس الحقّ، فلا مردّ له ولا مُبدّل لكلماته، قال تعالى ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ ص: ٨٤. (٧: ١٤٦)

ابن عاشور: والباء من قوله (بِالْحَقِّ) للملابسة والمجرور متعلّق بـ(خَلَقَ) أو في موضع الحال من الضّمير

و(الحقّ) في الأصل مصدر «حَقّ» إذا ثبت، ثمّ صار اسمًا للأمر الثّابت الّذي لا يُنكر، من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، مثل فلان عَدْل

والحقّ ضدّ الباطل، فالباطل اسم لضدّ ما يسمّى به الحقّ، فيطلق الحقّ إطلاقًا شائعًا على الفعل أو القول الّذي هو عَدْل، وإعطاء المستحقّ ما يستحقّه وهو حينئذ مرادف العدل، ويقابله الباطل فيرادف الجور والظّلم

ويطلق الحقّ على الفعل أو القول السّديد الصّالح البالغ حدّ الإتقان والصّواب، ويرادف الحكمة والحقيقة، ويقابله الباطل فيرادف العبث واللّعب

و(الحقّ) في هذه الآية بالمعنى الثّاني، كما في قوله تعالى ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الدّخان: ٣٩، بعد قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ الدّخان: ٣٨ وكقوله ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا﴾ آل عمران: ١٩١، فالله تعالى أخرج السّماوات والأرض وما فيهنّ من العدم إلى الوجود لحِكَم عظيمة، وأودع في جميع المخلوقات قُوًى وخصائص تصدر بسببها الآثار المخلوقة هي لها، ورتّبها على نُظُم عجيبة، تحفظ أنواعها وتبرز ما خلقت لأجله، وأعظمها خلق الإنسان وخلق العقل فيه والعلم

وفي هذا تمهيد لإثبات الجزاء، إذ لو أهملت أعمال المكلّفين لكان ذلك منقصًا من الحقّ الّذي خلق

السّماوات والأرض ملابسة له، فعقّب بقوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ [إلى أن قال]

والمعنى أنّه أنشأ خلق السّماوات والأرض بالحقّ وأنّه يُعيد الخلق الّذي بدأه بقول حقّ، فلا يخلو شيء من تكوينه الأوّل ولا من تكوينه الثّاني عن الحقّ، ويتضمّن أنّه قول مستقبل، وهو الخلق الثّاني المقابل للخلق الأوّل، ولذلك أتى بكلمة (يَوْمَ) للإشارة إلى أنّه تكوين خاصّ مُقدّر له يوم معيّن.

وفي قوله: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ صيغة قصر للمبالغة، أي هو الحقّ الكامل، لأنّ أقوال غيره وإن كان فيها كثير من الخطإ وما كان فيها غير معرض للخطإ، فهو من وحي الله أو من نعمته بالعقل والإصابة، فلذلك اعتباره بأنّه راجع إلى فضل الله. ونظير هذا قول النّبيّ ﷺ في دعائه: «قولك الحقّ ووعدك الحقّ». (٦: ٢٦٦)

مغنيّة: (الْحَقُّ) هنا إشارة إلى أنّ للكون قوانين تحكمه، وسننًا يسير عليها باطّراد، تحول دون الفوضى الّتي لا يستقيم معها شيء على الإطلاق. وفي هذا دلالة بالغة على وجود مدبّر الأمر، ويجزي كلّ نفس بما كسبت.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ في الكلام حذف وتقديم وتأخير، وأصله هكذا: وقوله الحقّ يوم يقول للشّيء كن فيكون، ومعناه أنّ قول الله واقع لامحالة، ويظهر ذلك جليًّا واضحًا للعيان يوم يقول للشّيء كن فيكون، سواء أكان هذا القول يوم بدأ الخلق، أم يوم يعيده، وبكلمة: إنّ قول الله عين فعله في إيجاد الشّيء من لاشيء، وفي إعادته إلى ما كان عليه بعد انحلاله وتفرّق أجزائه. (٣: ٢١٠)

مكارم الشّيرازيّ: المقصود من (الْحَقّ) في الآية هو الأهداف والنّتائج والمنافع والحِكَم، أي أنّ كلّ مخلوق قد خُلق لهدف وغاية ومصلحة، هذه الآية تُشبه الموضوع الّذي تناوله في الآية: ٢٧، من سورة ص الّتي جاء فيها: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾.

ثمّ يضيف: إنّ ما يقوله الله هو الحقّ، أي أنّه مثلما كان مبدأ الخلق ذا أهداف ونتائج ومصالح، كذلك سيكون يوم القيامة ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾. (٤: ٣١٨)

فضل الله: فليس فيه أيّ عبث في التّكوين، فكلّ شيء خاضع لحكمة، وكلّ ظاهرة منطلقة من قانون، فلا ينحرف أيّ شيء فيها عن مداره، ولا يخرج عن مواقعه، وبذلك يحقّق الوجود غايته الّتي جعلها الله له، فلا بدّ من أن تخضع الأشياء كلّها، بما فيها الإنسان، للحقّ.

﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ في ما يمثّله ذلك من خضوع الوجود لإرادته، سواء في ذلك يوم التّكوين، أو يوم القيامة وهذا هو ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾. (٩: ١٦١)

١٥- ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ...﴾ الأنعام: ٩٣

أبوحَيّان: القول على الله غير الحقّ يشمل كلّ نوع من الكفر، ويدخل فيه دخولاً أوّليًّا من تقدّم ذكره من

المفترين على الله الكذب. (٤ ١٨١)

الشِّربينيّ: أي كادّعاء الولد والشّريك له تعالى، ودعوى النّبوّة والإيحاء كذبًا (١ ٤٣٧)

نحوه أبو السُّعود (٢: ٤١٧)، والبُرُوسَويّ (٣: ٦٨)

الآلوسيّ: من نفي إنزاله على بشر شيئًا وادّعاء الوحي، أو من نسبة الشّرك إليه، ودعوى النّبوّة كذبًا وصفها عمّن اتّصف بها حقيقة، أو نحو ذلك. وفي التّعبير بـ﴿غَيْرَ الْحَقِّ﴾ عن الباطل ما لا يخفى. وهو مفعول ﴿تَقُولُونَ﴾ وجوّز أن يكون صفة لمصدر محذوف، أي قولًا غير الحق. (٧ ٢٢٤)

القاسميّ: كالتّحريف ودعوة النّبوّة الكاذبة، وهو جراءة على الله متضمّنة للاستهانة به. قاله المهايميّ (٦ ٢٤١٧)

رشيد رضا: كقول بعضكم: ما أنزل الله على بشر من شيء، وزعم بعض آخر أنّه أوحي إليه ولم يوح إليه شيء، وجحد طائفة منكم لما وصف الله تعالى به نفسه من الصّفات، واتّخاذ أقوام له البنين والبنات، واستكبار آخرين عمّا نصبه وما أنزله من الآيات البيّنات احتقارًا من بعضهم لمن كرّمه الله بإظهارها على يده ولسانه، وخشية بعض آخر من تغيير عُشرائه وقُرنائه (٧ ٦٢٧)

فضل الله: وقد نتوقّف عند كلمة ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ فنرى أنّ إعطاء الشّرك هذا العنوان، وهو القول على الله بغير الحقّ، يدلّ على أنّ الله يريد من الإنسان أن يكون صادقًا معه، في ما يعتقده من عقائد، وفي ما يثيره من أفكار، أو يتّخذه من مواقف فلا بدّ له من التّأمّل والتّركيز على العمق، في سبيل الحصول على القناعات الإيمانيّة والفكريّة والعمليّة، لأنّ أيّ فكر حقّ، هو قول على الله بالحقّ، بينما يكون الفكر الباطل قولًا عليه بغير الحقّ، في ما يمثّله الحقّ من ارتباط بالله، الأمر الّذي يبعد القناعة بالحقّ والباطل أن تكون حالة ذاتيّة شخصيّة مرتبطة بالشّخص، فيجعلها حديثًا مرتبطًا بالله ومنسوبًا إليه، فتكون النّسبة إليه صدقًا في حالة، وافتراء في حالة أخرى (٩ ٢٢٨)

١٦ـ ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ الأنعام ١١٤

ابن عبّاس: بالأمر والنّهي (١١٧)

راجع: ع ل م «يعلمون»

١٧ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الأنعام ١٥١

ابن عبّاس: بالقَوَد (١٢٢)

مثله القاسميّ (٦ ٢٥٦٥)

الطّبريّ: يعني بما أباح قتلها به، من أن تقتل نفسًا، فتُقتل قَوَدًا بها، أو تزني وهي محصنة فتُرجم، أو ترتدّ عن دينها الحقّ فتُقتل، فذلك الحقّ الّذي أباح الله جلّ ثناؤه قتل النّفس الّتي حرّم على المؤمنين قتلها به (٨ ٨٤)

الماوَرْديّ: والحقّ الّذي تُقتل به النّفس ما بيّنه النّبيّ ﷺ بقوله «لايحلّ دم امرئٍ مسلم إلّا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنًى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس» (٢: ١٨٦)

الطّوسيّ: والحقّ الّذي يُستباح به قتل النّفس المحرّمة ثلاثة أشياء: قَوَد بالنّفس الحرام، والزّنى بعد إحصان، والكفر بعد الإيمان. (٤: ٣٤١)

نحوه الطّبْرِسيّ (٢: ٣٨٣)

البَغَويّ: إلّا بما أُبيح قتله من رِدّة أو قصاص، أو زنًى يوجب الرّجم. (٢: ١٧٠)

نحوه الزّمَخْشَريّ (٢: ٦١)، والشّربينيّ (١: [illegible]).

ابن عَطيّة: الّذي يوجب قتلها قد بيّنته الشّريعة، وهو الكفر بالله وقتل النّفس، والزّنى بعد الإحصان والحرابة وما تشعّب من هذه. (٢: ٣٦٣)

نحوه أبو حَيّان (٤: ٢٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ أي قتل النّفس المحرّمة قد يكون حقًّا لجرم يصدر منها، والحديث أيضًا موافق له [وذكر الحديث النّبويّ ثمّ قال:]

والقرآن دلّ على سبب رابع، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ المائدة: ٣٣

والحاصل أنّ الأصل في قتل النّفس هو الحرمة، وحِلّه لايثبت إلّا بدليل منفصل. (١٣: ٢٣٣)

نحوه النّيسابوريّ (٨: ٥٦)

القُرطُبيّ: وهذا «الحقّ» أُمور: منها منع الزّكاة وترك الصّلاة، وقد قاتل الصّدّيق مانعي الزّكاة، وفي التّنزيل ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ التّوبة: ٥، وهذا بيّن.

وقال ﷺ: «لايحلّ دم امرئٍ مسلم إلّا بإحدى ثلاث: الثّيّب الزّاني، والنّفس بالنّفس، والتّارك لدينه المفارق للجماعة».

وقال ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»، أخرجه مسلم.

وروى أبو داود عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله ﷺ: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»، وسيأتي بيان هذا في الأعراف.

وفي التّنزيل ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ المائدة: ٣٣، وقال: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات: ٩

وكذلك من شقّ عصا المسلمين وخالف إمام جماعتهم، وفرّق كلمتهم، وسعى في الأرض فسادًا بانتهاب الأهل والمال، والبغي على السّلطان والامتناع من حكمه، يُقتل. فهذا معنى قوله ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٧: ١٣٣)

أبو السّعود: استثناء مفرّغ من أعمّ الأحوال، أي لاتقتلوها في حال من الأحوال إلّا حال ملابستكم بالحقّ الّذي هو أمر الشّرع بقتلها، وذلك بالكفر بعد الإيمان، والزّنى بعد الإحصان، وقتل النّفس المعصومة.

أو من أعمّ الأسباب، أي لاتقتلوها بسبب من

الأسباب إلّا بسبب الحقّ وهو ما ذكر.

أو من أعمّ المصادر، أي لاتقتلوها قتلًا ما إلّا قتلًا كائنًا بالحقّ، وهو القتل بأحد الأمور المذكورة

(٢: ٤٦٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ١١٨)، والآلوسيّ (٨: ٥٥)

رشيد رضا: وقوله ﴿إلّا بِالْحَقِّ﴾ هو ما يُبيح القتل شرعًا، كقتل القاتل عمدًا بشرطه (٨: ١٨٨)

سيّد قُطْب: والحقّ الّذي تؤخذ به النّفس بيّنه الله في شريعته، ولم يتركه للتّقدير والتّأويل. ولكنّه لم يُبيّنه لتصبح شريعة إلّا بعد أن قامت الدّولة المسلمة، وأصبح لها من السّلطان ما يكفل لها تنفيذ الشّريعة

وهذه اللّفتة لها قيمتها في تعريفنا بطبيعة منهج هذا الدّين في النّشأة والحركة. فحقّ هذه القواعد الأساسيّة في حياة المجتمع، لم يُفصّلها القرآن إلّا في مكانها العمليّة (٣: ١٢٣٢)

مَغْنِيّة: الأصل في قتل النّفس التّحريم، ولا يحلّ إلّا بسبب موجب، وهو واحد من أربعة نصّت السّنّة النّبويّة على ثلاثة منها [ذكر حديث النّبويّ وقال]

ونصّ الكتاب على السّبب الرّابع في الآية ﴿إنّما جَزٰؤُا الّذين...﴾ المائدة: ٣٣ (٣: ٢٨٣)

١٨- وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ. الأعراف: ٨

راجع و ز ن: «والوزن»

١٩- رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ

الأعراف: ٨٩

راجع ف ت ح: «افتح»

٢٠- وَمِنْ قَوْمِ مُوسٰى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ الأعراف: ١٥٩

راجع أ م م: «أمّة»

٢١- فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

الأعراف: ١١٨

راجع و ق ع: «فوقع» و ب ط ل: «الباطل»

٢٢- كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ الأنفال: ٥

ابن عبّاس: بالقرآن (١٤٥)

الماوَرْدِيّ: في قوله (بالحقّ) وجهان

أحدهما: أنّك خرجت ومعك الحقّ

الثّاني: أنّه أخرجك بالحقّ الّذي وجب عليك

(٢: ٢٩٥)

الميبُديّ: أي بالوحي الّذي أتاك به جبرئيل

(٤: ٧)

مثله الطَّبْرِسيّ (٢: ٥٢١)

الزّمَخْشَريّ: أي إخراجًا متلبّسًا بالحكمة، والصّواب الّذي لامحيد عنه (٢: ١٤٣)

نحوه الفخر الرّازيّ (١٥: ١٢٦)

الطَّبْرِسيّ: أي بالوحي، وذلك أنّ جبرائيل عليه السلام أتاه وأمره بالخروج. وقيل: معناه أخرجك ومعك الحقّ.

وقيل: معناه أخرجك بالحقّ الّذي وجب عليك وهو الجهاد (٢: ٥٢٦)

أبو حَيّان: أي بسبب إظهار دين الله وإعزاز شريعته. (٤: ٤٦٣)

البُرُوسَويّ: حال من مفعول (اَخْرَجَكَ) أي أخرجك ملتبسًا بالحقّ، وهو إظهار دين الله وقهر أعداء الله. (٣: ٣١٤)

الآلوسيّ: أي إخراجًا متلبّسًا به، فالباء للملابسة وقيل: هي سببيّة، أي بسبب الحقّ الّذي وجب عليك، وهو الجهاد. (٩: ١٦٩)

الطَّباطَبائيّ: والمراد (بِالْحَقِّ) ما يقابل الباطل، وهو الأمر الثّابت الّذي يترتّب عليه آثاره الواقعيّة المطلوبة، وكون الفعل ـ وهو الإخراج ـ بالحقّ هو أن يكون هو المتعيّن الواجب بحسب الواقع.

وقيل: المراد به الوحي، وقيل: المراد به الجهاد، وقيل: غير ذلك، وهي معان بعيدة. (٩: ١٣)

عبد الكريم الخطيب: وخروجه ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ بالحقّ، أي للحقّ، ومن أجل الدّفاع عن قضيّة الحقّ، وليست قضيّة الحقّ هي هذا المتاع الّذي كانت تحمله العير، ولا هذه الأنفال الّتي خلصت لأيدي المسلمين. وإنّما قضيّة الحقّ هي إعلاء كلمة الله وإزاحة العقبات الّتي تقف في وجه الدّعوة إلى الله بمحاربة أولئك الّذين يحاربون الله، ويصدّون النّاس عن سبيله.

والحقّ دائمًا ثقيل الوطأة على النّاس، إلّا من رزقهم الله الإيمان الوثيق، والعزم القويّ، وأمدّهم بأمداد لاتنفد من الصّبر على المكاره، والقدرة على احتمال الشّدائد؛ إذ الحقّ ـ في حقيقته ـ مغالبة لأهواء النّفس، وتصدٍّ لنزعاتها، وإيثار للآخرة على الدّنيا؛ وذلك من شأنه أن يجعل الإنسان في حرب متّصلة مع نفسه، حتّى إذا أقامها على الحقّ، وأسلم زمامها له، كان عليه أن يواجه النّاس، وأن يجاهد في سبيل الحقّ الّذي عرفه، وآمن به، فيكون حربًا على المنكر بقلبه ولسانه ويده.

ومن هنا كان الصّبر قرين الحقّ في كلّ دعوة يدعو إليها الإسلام، في مجال الخير والإحسان، وفي كلّ ما من شأنه أن يُقيم الإنسان والإنسانيّة، على صراط مستقيم. [ثمّ أدام الكلام في الصّبر] (٥: ٥٦٧)

مكارم الشّيرازيّ: والتّعبير (بِالْحَقِّ) إشارة إلى أنّ أمر الخروج كان طبقًا لوحي إلهيّ ودستور سماويّ، وكانت نتيجته الوصول نحو الحقّ واستقرار المجتمع الإسلاميّ. (٥: ٣٣٤)

فضل الله: ... أنّ كلمة (بِالْحَقِّ) فقد توحي لنا بالهدف الّذي كان يحكم التّحرّك النّبويّ في اتّجاه القافلة القرشيّة، فقد كان بأمر الله لا برأي شخصيّ للنّبيّ، وإذا كانت المسألة كذلك، فإنّ الله لا يأمر إلّا بالحركة المرتكزة على أساس الحقّ، في ما تمثّله الكلمة من الارتباط بالهدف الكبير، من قوّة الإسلام وانتشار أمره، وثبات موقعه. (١٠: ٣٣٣)

٢٣ـ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَاَنَّمَا يُسَاقُونَ اِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ الأنفال ٦

ابن عبّاس: في الحرب. (١٤٥)

يجادلونك في القتال يوم بدر بعد ما تبيّن صوابه وأنّه مأمور به (الطَّبْرِسيّ ٢ ٥٢١)

مُجاهِد: القتال (الطَّبَريّ ٩ ١٨١).

مثله البغويّ (٢، ٢٦٩)، والمَيْبُديّ (٤: ٧)، والطَّبْرِسيّ ٢ ٥٢١)، والقُرطبيّ (٧ ٣٦٩) والشِّربينيّ (١ ٥٥٨).

الطَّبْرِسيّ: وقيل بعد ما تبيّن أنّك يا محمّد لاتصنع إلّا ما أمرك الله به (٢ ٥٢١).

ابن عَطيّة: والضّمير في قوله ﴿يُجادِلُونَكَ﴾ قيل: هو للمؤمنين، وقيل: للمشركين. فمن قال للمؤمنين، جعل (الحَقّ) قتال مشركي قريش، ومن قال للمشركين، جعل (الحَقّ) شريعة الإسلام (٢ ٥٠٣)

النَّيسابوريّ: أي في تلقّي النّفير (٩ ١٢٥)

نحوه البُرُوسَويّ (٣ ٣١٦) والقاسميّ (٨ ٢٩٥٥).

أبوحَيّان: و(الحَقّ) هنا نصرة دين الإسلام، وقيل الضّمير يعود على المشركين، وجدالهم في الحقّ هو في شريعة الإسلام (٤ ٤٦٣)

أبو السُّعود: الّذي هو تلقّي النّفير لإيثارهم عليه تلقّي العير. والجملة استئناف أو حال ثانية، أي أخرجك في حال مجادلتهم إيّاك. ويجوز أن يكون حالًا من الضّمير في ﴿لكارِهُونَ﴾ (٣ ٧٩).

الآلوسيّ: أي: هو تلقّي النّفير المُعلي للدّين لإيثارهم عليه تلقّي العير، والجملة إمّا مستأنفة أو حال ثانية. ويجوز أن تكون حالًا من الضّمير في ﴿لَكارِهُونَ﴾ (٩ ١٧١).

٢٤- ﴿وَاِذْ قالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كانَ هٰذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ اَوِ ائْتِنا بِعَذابٍ اَليمٍ﴾ الأنفال ٣٢

ابن عبّاس: أن ليس لك ولد ولا شريك (١٤٨).

الفَرّاء: في (الحقّ) النّصب والرّفع، إن جعلت (هُوَ) اسمًا رفعت (الحقّ) بـ(هُوَ)، وإن جعلتها عمادًا بمنزلة الصّلة نصبت (الحقّ)، وكذلك فافعل في أخوات «كان»، و«ظنّ» وأخواتها، كما قال الله تبارك وتعالى ﴿وَيَرَى الَّذِينَ اُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾ سبأ: ٦، تنصب (الحقّ) لأنّ «رأيت» من أخوات «ظننت»، وكلّ موضع صلحت فيه يفعل، أو فعل مكان الفعل المنصوب ففيه العماد ونصب الفعل، وفيه رفعه بـ«هو» على أن تجعلها اسمًا، ولا بدّ من الألف واللّام إذ وجدت إليهما السّبيل.

فإذا قلت: وجدت عبد الله هو خيرًا منك وشرًّا منك أو أفضل منك، ففيما أشبه هذا الفعل النّصب والرّفع. النّصب على أن ينوى الألف واللّام، وإن لم يمكن دخولهما، والرّفع على أن تجعل «هو» اسمًا، فتقول: ظننت أخاك هو أصغر منك وهو أصغر منك.

وإذا جئت إلى الأسماء الموضوعة مثل عمرو، ومحمّد، أو المضافة مثل أبيك، وأخيك رفعتها، فقلت: أظنّ زيدًا هو أخوك، وأظنّ أخاك هو زيد، فرفعت، إذ لم

تأت بعلامة المردود، وأتيت بـ«هو» الّتي هي علامة الاسم، وعلامة المردود أن يرجع كلّ فعل لم تكن فيه ألف ولام بألف ولام ويرجع عن الاسم، فيكون هو عمادًا للاسم، والألف واللّام عماد للفعل. فلمّا لم يُقدَر على الألف واللّام ولم يصلح أن تُنويا في «زيد» لأنّه فلان، ولا في «الأخ» لأنّه مضاف، آثروا الرّفع

وصلح في «أفضل منك» لأنّك تُلقي «من» فتقول رأيتك أنت الأفضل، ولا يصلح ذلك في «زيد» ولا في «الأخ» أن تنوي فيهما ألفًا ولامًا وكان الكِسائيّ يجيز ذلك فيقول: رأيت أخاك هو زيدًا، ورأيت زيدًا هو أخاك وهو جائز كما جاز في «أفضل» بلنيّة نيّة الألف واللّام، وكذلك جاز في زيد، وأخيك.

وإذا أمكنتك الألف واللّام ثمّ لم تأت بهما فارفع، فتقول: رأيت زيدًا هو قائم ورأيت عمرًا هو جالس. [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ٤٠٩)

نحوه الطّبَريّ (٩: ٢٣٣)

الزّجّاج: القراءة على نصب (الحقّ) على خبر (كان) ودخلت (هُوَ) للفصل، وقد شرحنا هذا فيما سلف من الكتاب.

واعلم أنّ (هُوَ) لا موضع لها في قولنا، وأنّها بمنزلة «ما» المؤكّدة، ودخلت ليُعلَم أنّ (الْحَقُّ) ليس بصفة لهذا وأنّه خبر، ويجوز (هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) ولا أعلم أحدًا قرأ بها، ولا اختلاف بين النّحويّين في إجازتها ولكنّ القراءة سنّة لا يُقرأ فيها إلّا بقراءة مرويّة.

(٢: ٤١١)

الطُّوسيّ: إن قالوا: كيف طلبوا بالحقّ من الله العذاب، وإنّما يُطلَب به الخير والثّواب؟

قلنا: لأنّهم قالوا ذلك على أنّه ليس بحقّ من الله عندهم، وإذا لم يكن حقًّا من الله لم يُصبهم البلاء الّذي طلبوه.

(٥: ١٣١)

البغَويّ: (الحقّ) نُصب بخبر (كان)، وهو عماد وصلة.

(٢: ٢٨٩)

الزّمَخْشَريّ: وهذا أسلوب من الجحود بليغ، يعني إن كان القرآن هو الحقّ فعاقبنا على إنكاره بالسّجّيل، كما فعلت بأصحاب الفيل أو بعذاب آخر، ومراده نفي كونه حقًّا.

وإذا انتفى كونه حقًّا لم يستوجب منكره عذابًا، فكان تعليق العذاب بكونه حقًّا مع اعتقاد أنّه ليس بحقّ، كتعليقه بالمحال في قولك: إن كان الباطل حقًّا فأمطر علينا حجارة. وقوله: ﴿هُوَ الْحَقَّ﴾ تهكّم بمن يقول على سبيل التّخصيص والتّعيين: هذا هو الحقّ.

وقرأ الأعمش (هُوَ الْحَقُّ) بالرّفع على أنّ (هُوَ) مبتدأ غير فصل، وهو في القراءة الأُولى فصل.

(٢: ١٥٥)

ابن عَطيّة: ويجوز في العربيّة رفع (الْحَقُّ) على أنّه خبر (هُوَ) والجملة خبر (كان). قال الزّجّاج: ولا أعلم أحدًا قرأ بهذا الجائز، وقراءة النّاس إنّما هي بنصب (الْحَقَّ) على أن يكون خبر (كان) ويكون (هُوَ) فصلًا فهو حينئذ اسم، وفيه معنى الإعلام بأنّ الّذي بعده خبر، ليس بصفة.

(٢: ٥٢١)

الفخر الرازيّ: إن قيل: هذا الكلام يوجب الإشكال من وجهين:

الأوّل: أنّ قوله: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ حكاه الله عن الكفّار، وكان هذا كلام الكفّار، وهو من جنس نَظْم القرآن، فقد حصلت المعارضة في هذا القدر. وأيضًا حكى عنهم أنّهم قالوا في سورة بني إسرائيل: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ الإسراء: ٩٠، وذلك أيضًا كلام الكفّار، فقد حصل من كلامهم ما يُشبه نظم القرآن ومعارضته، وذلك يدلّ على حصول المعارضة.

الثاني: أنّ كفّار قريش كانوا معترفين بوجود الإله وقدرته وحكمته، وكانوا قد سمعوا التّهديد الكثير على محمّد عليه الصّلاة والسّلام في نزول العذاب، فلو لم يكن القرآن مُعجزًا لعرفوا كونه معجزًا، لأنّهم أرباب الفصاحة والبلاغة، ولو عرفوا ذلك لكان أقلّ الأحوال أن يصيروا شاكّين في نبوّة محمّد عليه الصّلاة والسّلام، ولو كانوا كذلك لما أقدموا على قولهم: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لأنّ المتوقّف الشّاكّ لايتجاسر على مثل هذه المبالغة. وحيث أتوا بهذه المبالغة، علمنا أنّه ما لاح لهم في القرآن وجه من الوجوه المعجزة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الإتيان بهذا القدر من الكلام لايكفي في حصول المعارضة، لأنّ هذا المقدار كلام قليل لايظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة، وهذا الجواب لايتمشّى إلّا إذا قلنا: التّحدّي ما وقع بجميع السّور، وإنّما وقع بالسّورة الطّويلة الّتي يظهر فيها قوّة الكلام.

والجواب عن الثّاني: هب أنّه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن مُعجزًا إلّا أنّه لمّا كان معجزًا في نفسه، فسواء عرفوا ذلك الوجه أو لم يعرفوا، فإنّه لايتفاوت الحال فيه. (١٥: ١٥٧)

البيضاويّ: والمعنى إن كان هذا القرآن حقًّا مُنزَّلًا فأمطر الحجارة علينا، عقوبة على إنكاره، أو ائتنا بعذاب أليم سواه. والمراد منه التّهكّم وإظهار اليقين والجزم التّامّ على كونه باطلًا. وقرئ: (الحقُّ) بالرّفع على أنّ (هُوَ) مبتدأ غير فصل.

وفائدة التّعريف فيه الدّلالة على أنّ المعلّق به كونه حقًّا بالوجه الّذي يدّعيه النّبيّ وهو تنزيله، لا الحقّ مطلقًا لتجويزهم أن يكون مطابقًا للواقع غير مُنزل، كأساطير الأوّلين. (١: ٣٩٢)

نحوه أبو السّعود (٣: ٩٤)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣٤١)، والقاسميّ (٨: ٢٩٨٥).

النّيسابوريّ: وهذا أُسلوب من العناد بليغ، لأنّ قوله: (هُوَ الْحَقَّ) بالفصل وتعريف الخبر تهكّم بمن يقول على سبيل التّخصيص والتّعيين: هذا هو الحقّ. (٩: ١٤٩)

أبوحَيّان: والإشارة في قوله: ﴿إِنْ كَانَ هَذَا﴾ إلى القرآن أو ما جاء به الرّسول ﷺ من التّوحيد وغيره، أو نبوّة محمّد ﷺ من بين سائر قريش، أقوال.

وقرأ الجمهور ﴿هُوَ الْحَقَّ﴾ بالنّصب جعلوا (هُوَ) فصلًا، وقرأ الأعمش وزيد بن عليّ بالرّفع، وهي جائزة في العربيّة، فالجملة خبر كان وهي لغة تميم يرفعون بعد (هُوَ) الّتي هي فصل في لغة غيرهم [ثمّ استشهد بشعر]

وتقدّم الكلام على الفصل وفائدته في أوّل البقرة (٤: ٤٨٨)

الآلوسيّ: واللّام في (الْحَقّ) قيل: للعهد، ومعنى العهد فيه أنّه الحقّ الّذي ادّعاه النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وهو أنّه كلام الله المنزّل عليه عليه الصّلاة والسّلام، على النّمط المخصوص و﴿مِنْ عِنْدِكَ﴾ إن سُلّم دلالته عليه فهو للتّأكيد، وحينئذ فالمعلّق به كونه حقًّا بالوجه الّذي يدّعيه النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم، لا الحقّ مطلقًا لتجويزهم أن يكون مطابقًا للواقع غير منزّل كأساطير الأوّلين [ويحتمل فيكون كقول الزّمخشريّ قال:]

وزعم بعضهم أنّ هذا قول بأنّ اللّام للجنس، وأشار إلى أنّ الأولى حملها على العهد الخارجيّ، على معنى الحقّ المعهود المنزّل من عند الله تعالى (هٰذَا) لا ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ فالتّركيب مفيد لتخصيص المسند إليه بالمسند على آكد وجه.

وهو كلام البيضاويّ على ذلك، وطعن في مسلك «الكشّاف» بعدم ثبوت قائل، أو لا على وجه التّخصيص يتهكّم به، ولا يخفى ما فيه من التّمحّل والتّعسّف. (٩: ١٩٩)

ابن عاشور: معنى كلامهم: أنّ هذا القرآن ليس حقًّا من عندك، فإن كان حقًّا فأصبنا بالعذاب، وهذا يقتضي أنّهم قد جزموا بأنّه ليس بحقّ وليس الشّرط على ظاهره حتّى يفيد تردّدهم في كونه حقًّا، ولكنّه كناية عن اليقين.

وقد كانوا لجهلهم وضلالهم يحسبون أنّ الله يتصدّى لمخاطرتهم، فهذا سألوه أن يمطر عليهم حجارة - إن كان القرآن حقًّا منه - أمطر عليهم الحجارة، وأرادوا أن يظهروا لقومهم صحّة جزمهم بعدم حقّيّة القرآن، فأعلنوا الدّعاء على أنفسهم، بأن يُصيبهم عذاب عاجل إن كان القرآن حقًّا من الله، ليستدلّوا بعدم نزول العذاب، على أنّ القرآن ليس من عند الله، وذلك في معنى القسم كما علمت.

وتعليق الشّرط بحرف (إنْ) لأنّ الأصل فيها عدم اليقين بوقوع الشّرط، فهم غير جازمين بأنّ القرآن حقّ ومنزّل من الله، بل هم موقنون بأنّه غير حقّ، واليقين بأنّه غير حقّ أخصّ من عدم اليقين بأنّه حقّ.

وضمير (هُوَ) ضمير فصل، فهو يقتضي تقوّي الخبر، أي إن كان هذا حقًّا ومن عندك بلا شكّ.

وتعريف المسند بلام الجنس يقتضي الحصر، فاجتمع في التّركيب تقوٍّ وحصر، وذلك تعبيرهم يحكون به أقوال القرآن المنوّهة بصدقه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ آل عمران: ٦٢.

وهم إنّما أرادوا: إن كان القرآن حقًّا ولا داعي لهم إلى قوّة حقّيّته ولا إلى انحصار الحقّيّة فيه، وإن كان ذلك لازمًا لكونه حقًّا، لأنّه إذ كان حقًّا كان ما هم عليه

باطلًا، فصحّ اعتبار انحصار الحقّيّة فيه انحصارًا إضافيًّا، إلّا أنّه لاداعي إليه، لو لا أنّهم أرادوا حكاية الكلام الّذي يبطلونه.

وهذا الدّعاء كناية منهم عن كون القرآن ليس كما يوصف به، للتّلازم بين الدّعاء على أنفسهم وبين الجزم بانتفاء ما جعلوه سبب الدّعاء، بحسب عرف كلامهم واعتقادهم.

و﴿مِنْ عِنْدِكَ﴾ حال من (الحقّ)، أي منزلًا من عندك، فهم يطعنون في كونه حقًّا وفي كونه منزلًا من عند الله. (٩: ٨٤)

الطّباطبائيّ: قوله: ﴿إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ يدلّ بلفظه على أنّ الّذي حصره من النّبيّ ﷺ بلسان القال أو الحال بدعوته، هو قوله: «هذا هو الحقّ من عند الله» وفيه شيء من معنى الحصر، وهذا غير ما كان يقوله هو: هذا حقّ من عند الله.

فإنّ القول الثّاني يواجه به الّذي لايرى دينًا سماويًّا ونبوّة إلهيّة، كما كان يقوله المشركون وهم الوثنيّة: ﴿مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٩١.

وأمّا القول الأوّل فإنّما يواجه به من يرى أنّ هناك دينًا حقًّا من عند الله ورسالة إلهيّة يبلغ الحقّ من عنده، ثمّ ينكر كون ما أتى به النّبيّ ﷺ أو بعض ما أتى به هو الحقّ من عند الله تعالى، فيواجه بأنّه هو الحقّ من عند الله لاغيره، ثمّ يردّ بالاشتراط في مثل قوله: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾

فالأشبه أن لايكون هذا حكاية عن بعض المشركين بنسبته إلى جميعهم، لاتّفاقهم في الرّأي أو رضا جميعهم بما قاله هذا القائل، بل كأنّه حكاية عن بعض أهل الرّدّة ممّن أسلم ثمّ ارتدّ، أو عن بعض أهل الكتاب المعتقدين بدين سماويّ حقّ، فافهم ذلك. (٩: ٦٧)

مكارم الشّيرازيّ: والآية تتحدّث عن منطق عجيب آخر، فتقول: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ﴾ لقد كانوا يقولون ذلك لشدّة تعصّبهم وعنادهم، وكانوا يتصوّرون أنّ الدّين الإسلاميّ لاأساس له أبدًا، وإلّا فإنّ أحدًا يحتمل حقّانيّة الإسلام كيف يمكنه أن يدعو على نفسه بمثل هذا الدّعاء.

كما يرد هذا الاحتمال، وهو أنّ شيوخ المشركين وسدنتهم كانوا يقولون ذلك الكلام لتضليل النّاس، وليثبتوا لبسطائهم أنّ رسالة النّبيّ ﷺ باطلة تمامًا، مع أنّهم في الوقت ذاته لم تكن قلوبهم معتقدة بهذا الاعتقاد الجاري على ألسنتهم.

وكأنّهم -أي المشركين- يريدون أن يقولوا للنّبيّ ﷺ: إنّك تتكلّم عن الأنبياء السّابقين، وإنّ الله قد أهلك أعداءهم بحجارة أمطرها عليهم، كما هي الحال في شأن قوم لوط، فإن كنت صادقًا فيما تقول فأمطر علينا حجارة من السّماء.

وقد ورد عن الإمام الصّادق ﷺ في «مجمع البيان» أنّه لمّا نصب رسول الله عليًّا ﷺ يوم غدير خمّ، وقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، طار ذلك في البلاد، فقدم على النّبيّ ﷺ النّعمان بن الحارث الفهريّ، فقال: أمرتنا

عن الله أن نشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّك رسول الله، وأمرتنا بالجهاد والحجّ والصّوم والصّلاة والزّكاة فقبلناها، ثمّ لم ترض حتّى نصبت هذا الغلام، فقلت: من كنت مولاه فعليّ مولاه، فهذا شيء منك أو أمر من عند الله؟

فقال ﷺ: «والله الّذي لا إله إلّا هو، إنّ هذا من الله» فولّى النّعمان بن الحارث وهو يقول: اللّهمّ إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السّماء، فرماه الله بحجر على رأسه فقتله.

وهذا الحديث لا ينافي نزول الآية في قصّة الغدير، لأنّ سبب النّزول لم يكن موضوع النّعمان، بل إنّه اقتبس من الآية في الدّعاء على نفسه، وهذا يشبه [قولنا] في الدّعاء مقتبسين ذلك من القرآن: ﴿رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً﴾ البقرة: ٢٠١.

سيأتي تفصيل هذا الموضوع وما ذكرته كتب أهل السّنّة من أسانيد كثيرة له في ذيل الآية الأولى من سورة المعارج ﴿سَاَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ المعارج: ١، بإذن الله. (٥: ٣٧٩)

٢٥- وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ التّوبة: ٢٩

راجع: د ي ن «يَدِينُونَ»

٢٦- هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ. التّوبة: ٣٣

ابن عبّاس: دين الإسلام وشهادة أن لا إله إلّا الله. (١٥٧)

نحوه الطّبريّ (١٠: ١١٦)، والميبديّ (٣: ١١٩)، والبغويّ (٢: ٣٤٠)، وابن الجوزيّ (٣: ٤٢٧)، وأبو حيّان (٥: ٣٣)، والشّربينيّ (١: ٦٠٦).

الضّحّاك: «بالهدى»: البيان، و«دين الحقّ»: الإسلام. (الماورديّ ٢: ٣٥٥)

الماورديّ: فيها أربعة تأويلات:

أحدها: [قول الضّحّاك وقد تقدّم]

والثّاني: أنّ الهدى الدّليل، ودين الحقّ المدلول عليه.

والثّالث: معناه بالهدى إلى دين الحقّ.

والرّابع: أنّ معناهما واحد، وإنّما جمع بينهما تأكيدًا لتغاير اللّفظين. (٢: ٣٥٥)

الطّوسيّ: ﴿دِينِ الْحَقِّ﴾ هو الإسلام وما تضمّنه من الشّرائع، لأنّه الّذي يستحقّ عليه الجزاء بالثّواب، وكلّ دين سواه باطل، لأنّه يستحقّ به العقاب. (٥: ٢٤٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٣: ٢٤)

ابن عطيّة: قوله: ﴿دِينِ الْحَقِّ﴾ إشارة إلى الإسلام والملّة بجملتها، وهي الحنيفيّة. (٣: ٢٦)

أبو السّعود: الثّابت ودين الإسلام. (٣: ١٤٣)

نحوه الآلوسيّ. (١٠: ٨٦)

القاسميّ: أي التّوحيد الثّابت الّذي لا يزول. (٨: ٣١٢٩)

الطّباطبائيّ: ﴿دِينِ الْحَقِّ﴾ هو الإسلام بما يشتمل عليه من العقائد والأحكام المنطبقة على الواقع

الحقّ

والمعنى أنّ الله هو الّذي أرسل رسوله وهو محمّد ﷺ مع الهداية ـ أو الآيات والبيّنات ـ ودين الحقّ ليُظهر وينصر دينه الّذي هو دين الحقّ على كلّ الأديان، ولو كره المشركون ذلك (٩: ٢٤٧)

مكارم الشّيرازيّ: ما المراد من ﴿الْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾؟

هذا التّعبير الوارد في الآية كأنّه إشارة إلى دليل انتصار الإسلام وظهوره على جميع الأديان، لأنّه لمّا كان محتوى دعوة النّبيّ الهداية، والعقل يدلّ على ذلك في كلّ موطن، ولمّا كانت أُصوله وفروعه موافقة للحقّ، ومع الحقّ، وتسير في مسير الحقّ، ولأجل الحقّ فهذا الدّين سينتصر على جميع الأديان طبعًا.

وقد جاء عن أحد علماء الهند أنّه سير مكثر علي مطالعة مختلف الأديان فترة من الزّمن، وانتهى أمره إلى اختيار الدّين الإسلاميّ من بين جميع أديان العالم، ثمّ نشر كتابًا بالإنجليزيّة اسمه «لِمَ أسلمتُ»؟ وبيّن فيه مزايا الدّين الإسلاميّ على غيره من الأديان.

من أهمّ المسائل الّتي أثارت انتباهه ـ كما يقول ـ أنّ الإسلام الدّين الوحيد الّذي له تأريخ ثابت محفوظ.

وهو يتعجّب كيف اختارت «أوربة» لها دينًا ترى أنّ من جاء به أجلّ من الإنسان وتعدّه ربّها، مع أنّ هذا الدّين ليس له تأريخ دقيق.

إنّ مطالعة آراء الّذين انتحلوا الإسلام دينًا جديدًا وعرفوا عن دينهم السّابق، تكشف أنّهم كانوا في منتهى البساطة والغفلة والتّضليل، إلّا أنّ أُصول الإسلام وفروعه ذات الأدلّة المحكمة، ساقتهم إلى الإسلام البعيد عن الخرافات كلّها، والّذي يتجلّى فيه نور الحقّ والهداية. (٦: ١٥)

فضل الله: النّاس الكامل الّذي يتميّز بالسّعة والعمق والامتداد في الحياة، والانطلاق بالإنسان إلى كلّ سماوات الإبداع الرّوحيّ والكمال الإنسانيّ، والانطلاق الفكريّ والتّركيز العمليّ الواعي. (١١: ٩٢)

٢٧ـ ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ التّوبة ٤٨

الشّربينيّ: أي النّصر والظّفر. (٥: ٥٢)

نحوه الماورديّ (٢: ٣٧٠)، والبغويّ (٢: ٣٥٥)، والزّمخشريّ (٢: ١٩٤)، والطّبرسيّ (٣: ٣٦)، وابن الجوزيّ (٣: ٤٤٨)، وأبو السّعود (٣: ١٥٧)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٤٣)، والآلوسيّ (١٠: ١١٣)، والقاسميّ (٨: ٣١٧٠)

الميبُديّ: أي غلب الإسلام الشّرك وظهر أمر الله وعلا دين الله وهو الإسلام. وقيل: حتّى أخزاهم الله بإظهار الحقّ وإعزاز الدّين على كره منهم. (٤: ١٤٣)

الفخر الرّازيّ: المراد منه القرآن ودعوة محمّد (١٦: ٨٣)

نحوه أبو حيّان. (٥: ٥٠)

النّيسابوريّ: والتّأويل هو العقل القابل لأوامر الشّرع (١٠: ١٠٢)

الطَّباطَبائيّ: وهو الحقّ يجب أن يُتّبع (٩: ٢٩١)

فضل الله: بقوّة الضّاربة المتحدّية. (١١: ١٢٩)

٢٨- فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنّٰى تُصْرَفُونَ يونس: ٣٢

ابن عبّاس: (الحقّ) هو الحقّ وعبادته حقّ، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ فماذا عبادتكم بعد عبادة الله إلّا عبادة الشّيطان. (١٧٢)

الطّبَريّ: ﴿اللّٰهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ لاشكّ فيه ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ يقول: فأيّ شيء سوى الحقّ إلّا الضّلال، وهو الجور عن قصد السّبيل. يقول: فإذا كان الحقّ هو ذا، فادّعاؤكم غيره إلهًا وربًّا هو الضّلال والذّهاب عن الحقّ، لاشكّ فيه. (٦: ٣٩٤)

الطُّوسيّ: وإنّما وصفه بأنّه (الْحَقّ) لأنّ له معنى الإلهيّة دون غيره من الأوثان والأصنام، وهو الرّبّ تعالى وحده. وقوله: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ صورته صورة الاستفهام، والمراد به التّقرير على موضع الحجّة، لأنّه لايجد المجيب محيدًا عن الإقرار به إلّا بذكر ما لايلتفت إليه، وكلّما تدعو إليه الحكمة على اختلافه فهو حقّ، والمراد أنّه ليس بعد الإقرار بالحقّ، والانقياد له إلّا الضّلال والعدول عنه. (٥: ٤٢٧)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٣: ١٠٧)

القُشَيْريّ: ما يكون من موضوعات الحقّ، ومتعلّقات الإرادة، ومتناولات المشيئة، ومُجَنّسات التّقدير، ومصنوعات القدرة، فهي أشباح خاوية، وأحكام التّقدير عليها جارية. (٣: ٩٤)

المَيْبُديّ: أي الّذي هذا كلّه فعله هو الحقّ، ليس هؤلاء الّذين جعلتم معه شركاء ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ أي إذ كان الحقّ عبادة الله فعبادة غيره ضلال باطل. (٤: ٢٨٧)

الزّمَخْشَريّ: الثّابت ربوبيّته ثباتًا لاريب فيه لمن حقّق النّظر. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ يعني أنّ الحقّ والضّلال لاواسطة بينهما، فمن تخطّى الحقّ وقع في الضّلال. (٢: ٢٣٦)

نحوه القاسميّ. (٩: ٣٣٤٥)

ابن عَطيّة: فهذا الّذي هذه صفاته ﴿رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ أي المستوجب للعبادة والألوهيّة، وإذا كان ذلك فتشريك غيره ضلال وغير حقّ. وعبارة القرآن في شرح هذه المعاني تفوق كلّ تفسير براعة وإيجازًا ووضاحًا. وحكمت هذه الآية بأنّه ليس بين الحقّ والضّلال منزلة ثالثة في هذه المسألة الّتي هي توحيد الله. وكذلك هو الأمر في نظائرها، وهي مسائل الأصول الّتي الحقّ فيها في طرف واحد، لأنّ الكلام فيها إنّما هو تقرير وجود ذات كيف وهي، وذلك بخلاف مسائل الفروع الّتي قال الله تعالى فيها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة: ٤٨، وقال النّبيّ: «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات».

و(الحقّ) في هذه في الطّرفين، لأنّ المتعبّدين إنّما طلبوا بالاجتهاد لا بعين في كلّ نازلة، وبذلك على أنّ

الحقّ في الطّرفين اختلاف الشّرائع بتحليل وتحريم في شيء واحد، والكلام في مسائل الفروع إنّما هو في أحكام طارئة على وجود ذات متقرّرة لا يختلف فيها وإنّما يختلف في الأحكام المتعلّقة بالمشترع. (٣: ١١٨)

الفخر الرّازيّ: الثّابت ربوبيّته ثباتًا لا ريب فيه، وإذا ثبت أنّ هذا هو الحقّ، وجب أن يكون ما سواه ضلالًا، لأنّ النّقيضين يمتنع أن يكونا حقّين وأن يكونا باطلين، فإذا كان أحدهما حقًّا، وجب أن يكون ما سواه باطلًا. (١٧: ٨٧)

مثله الشّربينيّ (٢: ١٨)

القرطبيّ: فيه ثمان مسائل

الأولى: قوله تعالى: ﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ أي هذا الّذي يفعل هذه الأشياء هو ربّكم الحقّ، لا ما أشركتم معه. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ﴾ (ذا) صلة أي ما بعد عبادة الإله الحقّ إذا تركت عبادته إلّا الضّلال.

قال بعض المتقدّمين: ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ ما بعد الله هو الضّلال، لأنّ أوّلها ﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ وآخرها ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ فهذا في الإيمان والكفر، ليس في الأعمال.

وقال بعضهم: إنّ الكفر تغطية الحقّ، وكلّ ما كان غير الحقّ جرى هذا المجرى، فالحرام ضلال والمباح هدًى، فإنّ الله هو المبيح والمحرّم.

والصّحيح الأوّل، لأنّ قبل ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ ثمّ قال: ﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ أي هذا الّذي رزقكم، وهذا كلّه فعله هو ﴿رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ أي الّذي تحقّ له الألوهيّة ويستوجب العبادة، وإذا كان ذلك فتشريك غيره ضلال وغير حقّ.

الثّانية: قال علماؤنا: حكمت هذه الآية بأنّه ليس بين الحقّ والباطل منزلة ثالثة في هذه المسألة الّتي هي توحيد الله تعالى، وكذلك هو الأمر في نظائرها، وهي مسائل الأصول الّتي الحقّ فيها في طرف واحد، لأنّ الكلام فيها إنّما هو في تعديد وجود ذات كيف هي، وذلك بخلاف مسائل الفروع الّتي قال الله تعالى فيها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة: ٤٨، وقوله ﷺ: «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات» والكلام في الفروع إنّما هو في أحكام طارئة على وجود ذات متقرّرة لا يختلف فيها وإنّما يختلف في الأحكام المتعلّقة بها.

الثّالثة: ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا قام إلى الصّلاة في جوف اللّيل قال: «اللّهمّ لك الحمد» الحديث.

وفيه: «أنت الحقّ ووعدك الحقّ وقولك الحقّ ولقاؤك الحقّ والجنّة حقّ والنّار حقّ والسّاعة حقّ والنّبيّون حقّ ومحمّد حقّ» الحديث. فقوله: «أنت الحقّ» أي الواجب الوجود، وأصله من حقّ الشّيء، أي ثبت ووجب.

وهذا الوصف لله تعالى بالحقيقة، إذ وجوده لنفسه لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، وما عداه ممّا يقال عليه هذا الاسم مسبوق بعدم، ويجوز عليه لحاق العدم،

ووجوده من موجده لا من نفسه. وباعتبار هذا المعنى كان أصدق كلمة قالها الشّاعر، كلمة لبيد:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص: ٨٨

الرّابعة: مقابلة الحقّ بالضّلال عرف لغة وشرعًا، كما في هذه الآية. وكذلك أيضًا مقابلة الحقّ بالباطل عرف لغة وشرعًا، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ الحجّ: ٦٢، والضّلال حقيقته الذّهاب عن الحقّ، أخذ من ضلال الطّريق وهو العدول عن سمته. (٨: ٢٣٥)

البيضاويّ: أي المتولّي هذه الأمور المستحقّ للعبادة هو ربّكم الثّابت ربوبيّته، لأنّه الّذي أنشأكم وأحياكم ورزقكم ودبّر أموركم ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ استفهام إنكاريّ أي ليس بعد الحقّ إلّا الضّلال، فمن تخطّى الحقّ الّذي هو عبادة الله تعالى وقع في الضّلال. (١: ٤٤٦)

النّيسابوريّ: الثّابت ربوبيّته بالوجدان والبرهان. والمراد أنّه لمّا ثبت وجود الواجب الحقّ كان ما سواه ممكنًا لذاته، باطلًا دعوى الإلهيّة فيه، لأنّ واجب الوجود يجب أن يكون واحدًا في ذاته وفي صفاته وفي جميع اعتباراته، وإلّا لزم افتقاره إلى ما ينقسم إليه فلا يكون واجبًا، هذا خلف. ولذا ختم الآية بقوله ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (١١: ٨٠)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: (الْحَقُّ) صفة له، أي ربّكم الثّابت ربوبيّته والمتحقّق ألوهيّته تحقّقًا لا ريب فيه. ﴿بَعْدَ الْحَقِّ﴾ أي غيره بطريق الاستعارة وإظهار الحقّ إمّا لأنّ المراد به غير الأوّل، وإمّا لزيادة التّقرير ومراعاة كمال المقابلة بينه وبين الضّلال، والاستفهام إنكاريّ بمعنى الوقوع ونفيه، أي ليس غير الحقّ إلّا الضّلال الّذي لا يختاره أحد، فحيث ثبت أنّ عبادة من هو منعوت بما ذكر من النّعوت الجميلة حقّ، ظهر أنّ ما عداها من عبادة الأصنام ضلال محض، إذ لا واسطة بينهما. وإنّما سمّيت ضلالًا مع كونها من أعمال الجوارح باعتبار ابتنائها على ما هو ضلال من الاعتقاد والرّأي.

هذا على تقدير كون (الحقّ) عبارة عن التّوحيد، وأمّا على تقدير كونه عبارة عن الأوّل، فالمراد بالضّلال هو الأصنام لا عبادتها، والمعنى فماذا بعد الرّبّ الحقّ الثّابت ربوبيّته إلّا الضّلال، أي الباطل الضّائع المضمحلّ، وإنّما سمّي بالمصدر مبالغة كأنّه نفس الضّلال والضّياع وهذا أنسب بقوله تعالى: ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ يونس: ٣٠، من التّفسير الثّاني. (٣: ٢٣٦)

نحوه ملخّصًا البُرُوسَويّ. (٤: ٤٣)

الآلوسيّ: فذلكة لما تقرّر، والإشارة إلى المتّصف بالصّفات السّابقة حسبما اعترفوا به. وهي مبتدأ والاسم الجليل صفة له، و﴿رَبُّكُمُ﴾ خبر، و(الْحَقُّ) خبر بعد خبر أو صفة، أو خبر مبتدإ محذوف.

ويجوز أن يكون الاسم الجليل هو الخبر، و

﴿رَبُّكُمْ﴾ بدل منه أو بيان له، و(الْحَقُّ) صفة الرّبّ، أي مالككم ومتولّي أموركم الثّابت ربوبيّته والمستحقّ ألوهيّته تحقّقًا لاريب فيه

﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ أي لايوجد غير الحقّ شيء يُتّبع إلّا الضّلال، فمن تخطّى الحقّ وهو عبادة الله تعالى وحده، لابدّ وأن يقع في الضّلال وهو عبادة غيره سبحانه على الانفراد أو الاشتراك، لأنّ عبادته جلّ شأنه مع الاشتراك لايُعتدّ بها

(فَمَا) اسم استفهام و(ذَا) موصول ويجوز أن يكون بكون اسمًا واحدًا قد غلب فيه الاستفهام على اسم الإشارة، وهو مبتدأ خبره ﴿بَعْدَ الْحَقِّ﴾ على ما في «البحر»، والاستفهام إنكاريّ بمعنى إنكار الوقوع ونفيه، و(بَعْدَ) بمعنى (غير) مجاز، والحقّ ما علمت، وهو على الأوّل ولذا أظهر وإطلاق (الْحَقّ) على عبادته تعالى كذا إطلاق (الضَّلَالُ) على عبادة غيره تعالى، لما أنّ مدار في العبادة الاعتقاد

وجُوّز أن يكون (الْحَقّ) عبارة عن الأوّل والإظهار لزيادة التّقرير ومراعاة كمال المقابلة بينه وبين الضّلال، والمراد به هو الأصنام والمعنى فماذا بعد الرّبّ الحقّ الثّابت ربوبيّته إلّا الضّلال، أي الباطل الضّائع المضمحلّ، وإنّما سمّي بالمصدر مبالغة كأنّه نفس الضّلال والضّياع

وقيل: المراد بالحقّ والضّلال ما يعمّ التّوحيد وعبادة غيره سبحانه وغير ذلك، ويدخل ما يقتضيه المقام هنا دخولًا أوّليًّا (١١: ١١١)

سيّد قُطْب: والحقّ واحد لايتعدّد، ومن تجاوزه فقد وقع على الباطل، وقد صحّ التّقدير ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ وكيف توجّهون بعيدًا عن الحقّ وهو واضح بيّن تراه العيون؟

(٣: ١٧٨٢)

الطَّباطَبائيّ: الجملة الأُولى نتيجة الحجّة السّابقة، وقد وُصف «الرّبّ» بـ«الحقّ» ليكون توضيح مفاد الحجّة، وتوطئة وتمهيدًا لقوله بعده: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ وقوله: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ أخذ بلازم الحجّة السّابقة لاستنتاج أنّهم ضالّون في عبادة الأصنام، فإنّه إذ كانت ربوبيّته تعالى حقّة كان الهُدى في اتّباعه وعبادته، فإنّ الهُدى مع الحقّ لا غير، فلا يبقى عند غيره الّذي هو الباطل إلّا الضّلال

فتقدير الكلام: فماذا بعد الحقّ الّذي معه الهُدى إلّا الباطل الّذي معه الضّلال، فحُذف من كلّ من الطّرفين شيء وأُقيم الباقي مُقامه إيجازًا، وقيل: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ ولذا قال بعضهم: إنّ في الآية احتباكًا ـ وهو من المحسّنات البديعيّة ـ وهو أن يكون هناك متقابلان فيُحذف من كلّ منهما شيء يدلّ عليه الآخر، فإنّ تقدير الكلام: فماذا بعد الحقّ إلّا الباطل؟ وماذا بعد الهُدى إلّا الضّلال؟ فحُذف الباطل من الأوّل والهُدى من الثّاني، وبقي قوله: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾؟ والوجه هو الّذي قدّمناه (١٠: ٥٣)

عبد الكريم الخطيب: الإشارة هنا ﴿فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ﴾ إلى النّاس جميعًا، مؤمنهم وكافرهم ومشركهم

تلفتهم إلى الإله الحقّ الّذي خلق فسوّى، ثمّ تخلص الإشارة بعد هذا إلى الكافرين والمشركين الّذين ضلّ سعيهم، وتنكّبوا عن طريق الحقّ، وركبوا طرق الضّلال، فتحشُرهم تحسةً موجعة بهذا الاستفهام الإنكاريّ فماذا بعد الانصراف عن الإيمان بالله، والتّعبّد له، ماذا بعد هذا إلّا ركوب الضّلال، والضّرب في المتاهات والتّعبّد لكلّ باطل وبهتان. (٦: ١٠٠٦)

مكارم الشّيرازيّ: بعد أن عرضت الآية السّابقة نماذج من آثار عظمة وتدبير الله في السّماء والأرض وأيقظت وجدان وعقل المخاطبين ودعتهم للحكم في أمر الخالق، واعترف هؤلاء بذلك، خاطبتهم الآية التّالية بلهجة قاطعة وقالت ﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ لا الأصنام، ولا سائر الموجودات الّتي جعلتموها شريكة للباري عزّ وجلّ، والّتي تسجدون أمامها وتعظّمونها

كيف يمكن أن يكون هؤلاء أهلًا للعبوديّة في حين أنّهم ليسوا مستطيعين أن يشاركوا في خلق العالم وتدبيره فحسب، بل هم محتاجون من الرّأس حتّى أخمص القدم

ثمّ تنتهي إلى ذكر نتيجة ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنّٰى تُصْرَفُونَ﴾ وأنّى تولّوا وجوهكم عن عبادة الله، وأنتم تعلمون ألّا خالق ولا معبود حقًّا سواه؟

إنّ هذه الآية في الواقع تطرح طريقًا منطقيًّا واضحًا لمعرفة الباطل وتركه وهو أن يخطو الإنسان أوّلًا في سبيل معرفة الحقّ عن طريق الوجدان والعقل، فإذا عرف الحقّ فإنّ كلّ ما خالفه باطل وضلال، ويجب أن يُضرب عرض الحائط. (٦: ٣٢٣)

فضل الله: الّذي يوحي بالقدرة المطلقة المتمثّلة في خلق السّماوات والأرض وإنزال الرّزق منهما، وخلق السّمع والأبصار وإخراج الميّت من الحيّ، والحيّ من الميّت، فذلك هو الّذي يؤكّد خصائص الرّبوبيّة الحقيقيّة فيه ويُبعّدها عن غيره، لأنّ غيره لايملك شيئًا من ذلك بل هو العاجز المطلق عن كلّ شيء، إلّا من خلال إرادة الله

﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ لأنّه يمثّل الخطّ الواحد الّذي لا التواء فيه ولا انحراف، فلا بديل عنه إلّا الضّلال، والتّخبّط في متاهات الضّياع الّتي تتشابه فيها المسالك والدّروب والآفاق، دون أن تترك أيّة علامة تدلّ على الغاية المبتغاة. وليس معنى ذلك أنّ الإنسان يملك صورة تخيّل له أنّها الحقّ، بل إنّه لابدّ يرتكز على قاعدة ثابتة في ما يُفرّق فيه بين الحقّ والباطل. (١١: ٣٠٥)

٢٩ـ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ.

يونس ٣٥

راجع هـ د ي «يَهْدي»

٣٠ـ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ يونس ٧٦

ابن عبّاس: الكتاب والرّسول والآيات. (١٧٧)

الطّبريّ: فلمّا جاءهم بيان ما دعاهم إليه موسى وهارون، وذلك الحجج الّتي جاءهم بها، وهي الحقّ الّذي جاءهم من عند الله. (١١: ١٤٥)

الطّوسيّ: والحقّ معنى معتقده على ما هو به، وهو ما أتى به الرّسل من البيان والبرهان عن الله تعالى (٥: ٤٧٤)

المَيْبُديّ: أتاهم بالرّسالة. (٤: ٣٢٢)

الزّمخشريّ: فلمّا عرفوا أنّه هو الحقّ وأنّه من عند الله لا من قِبَل موسى وهارون قالوا، لحبّهم الشّهوات ﴿إِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٢: ٢٤٦)

ابن عَطيّة: يريد بـ(الحَقّ) آيتي العصا واليد، ويدلّ على ذلك قولهم عندهما ﴿هٰذَا لَسِحْرٌ﴾ ولم يقولوا «ذلك» إلّا عندهما ولا تعاطوا إلّا مقاومة العصا، فهي معجزة موسى عليه السلام الّتي وقع فيها عجز المُعارِض (٣: ١٣٤)

الطَّبْرِسيّ: يعني ما أتى به موسى من المعجزات والبراهين (٣: ١٢٥)

نحوه ابن الجوزيّ (٤: ٥٠)

أبو حَيّان: و(الحَقّ) هو العصا واليد، قالوا لحبّهم الشّهوات ﴿إِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾ وهم يعلمون أنّ الحقّ أبعد شيء من السّحر الّذي ليس إلّا تمويهًا وباطلًا. ولم يقولوا إنّ هذا لسحر مبين إلّا عند معاينة العصا وانقلابها، واليد وخروجها بيضاء، ولم يتعاطوا إلّا مقاومة العصا، وهي معجزة موسى الّذي وقع فيها عجز المُعارِض (٥: ١٨١)

الشّربينيّ: أي الّذي جاء به موسى من عند ربّه، وعرفوا أنّه ليس من عند موسى وهارون، لتظاهر معجزات الظّاهرات المُزيحة للشّكّ (٢: ٣١)

أبو السُّعود: صريح في أنّ المراد باستكبارهم ما وقع منهم قبل مجيء الحقّ الّذي سمّوه سحرًا، أعني العصا واليد البيضاء، كما يُنبئ عنه سياق النّظم الكريم، وذلك أوّل ما أظهر عليه السلام من الآيات العظام (٣: ٢٦٥)

البُرُوسَويّ: المراد بـ(الحَقّ) الآيات التّسع الّتي هي حقّ ظاهر من عند الله بخلقه وإيجاده، لا تخييل وتمويه كصنعهم (٤: ٦٩)

القاسميّ: يعني الآيات المزيحة للشّكّ (٩: ٣٣٨٣)

رشيد رضا: وهو آياتنا الدّالّة على الرّبوبيّة والألوهيّة (١١: ٤٦٦)

الطَّباطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ(الحَقّ) هو الآية الحقّة كالثّعبان واليد البيضاء، وقد جعلها الله آية لرسالته بالحقّ، فلمّا جاءهم الحقّ قالوا وأكّدوا القول (إنّ هذا) - يشيرون إلى الحقّ من الآية - ﴿لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾، واضح كونه سحرًا، وإنّما سمّى الآية حقًّا قبال تسميتهم إيّاها سحرًا. (١٠: ١٠٨)

عبد الكريم الخطيب: هذا هو القول الّذي ستقبل به فرعون وحاشيته آيات الله حين طلعت عليهم ﴿إِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾ قالوا ذلك في تأكيد قاطع حتّى لكأنّهم قد اعتبروا هذه الآيات اعتبارًا

علميًّا محقّقًا، ثمّ كشف هم العلم عن تلك الحقيقة وملؤوا أيديهم بها، ونزلت من عقولهم منزل اليقين، الّذي لاشكّ فيه ﴿إِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

وهكذا شأن من يكابر في الحقّ، ويعانده إنّه وقف زلزلت الأرض به، من قوّة الحقّ وصدمته. يحاول جاهدًا أن يقوّي نفسه، ويُمسك وجوده بهذه الكلمات الكاذبة المفضوحة المموّهة، بهذا التّوكيد القاطع، وهو في دخيلة نفسه يرجف خوفًا، ويضطرب فزعًا

(٦: ١٠٥٦)

٣١ـ قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ. يونس: ١٠٨

ابن عبّاس: الكتاب والرّسول (١٨٠)

نحوه الميبُديّ (٤: ٣٤٣)، والقرطبيّ (٨: ٣٨٨).

الطّبريّ: يعني كتاب الله، فيه بيان كلّ ما بالنّاس إليه حاجة من أمر دينهم (١١: ١٧٨)

نحوه الثّعلبيّ (٥: ١٥٤).

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: القرآن، الثّاني الرّسول ﷺ (٢: ٤٥٤).

مثله ابن الجوزيّ (٤: ٧١)، ونحوه البيضاويّ (١: ٤٦٠)، والشّربينيّ (٢: ٤١).

الطّوسيّ: أمر الله تعالى نبيّه في هذه الآية أن يعرّف للخلق: قد جاءكم الحقّ من الله، وهو ما يهتدي من عمل به من العباد نجا، وضدّه الباطل وهو الّذي من عمل به هلك، فمن عمل بالحقّ كان حكيمًا، ومن عمل بالباطل كان سفيهًا

والمراد بـ(الْحَقّ) هاهنا ما أتى به النّبيّ ﷺ من القرآن والشّرائع والأحكام، وغير ذلك من الآيات والدّلالات (٥: ٥٠٨).

البغويّ: يعني القرآن والإسلام (٢: ٤٣٧)

ابن عطيّة: (الْحَقّ) هو القرآن، والشّرع الّذي جاء به محمّد (٣: ١٤٧)

الطّبْرِسيّ: وهو القرآن ودين الإسلام والأدلّة الدّالّة على صحّته

وقيل: يريد بالحقّ النّبيّ ﷺ ومعجزاته القاهرة (٣: ١٤)

أبو السّعود: وهو القرآن العظيم المشتمل على محاسن الأحكام الّتي من جملتها ما مرّ آنفًا من أصول الدّين، واشتمل على ما في تضاعيفه من بيّنات والهُدى، ولم يبق عذر. (٣: ٢٧٩)

نحوه البُرُوسَويّ. (٤: ٨٨)

الآلوسيّ: [مثل أبي السّعود وأضاف]

وقيل: المراد من (الحقّ) النّبيّ ﷺ، وفيه من المبالغة ما لا يخفى

وأخرج أبو الشّيخ عن مجاهد أنّ (الْحَقّ) هو ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ﴾ يونس: ١٠٧، إلخ وهو كما ترى!! (١١: ٢٠١)

الطّباطَبائيّ: وهو القرآن، أو ما يشتمل عليه من الدّعوة الحقّة. (١٠: ١٣٣)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ هاتين الآيتين اللّتين

تضمّنت إحداهما موعظةً ونصيحة لعامّة النّاس، واختصّت الثّانية بالنّبيّ ﷺ، فقد كملتا الأوامر والتّعليمات الّتي بيّنها الله سبحانه في هذين المجالين، على مدى هذه السّورة ومواضيعها المختلفة. وبذلك تنتهي سورة يونس.

فنقول أوّلًا: وكقانون عامّ ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ هذه التّعليمات، وهذا الكتاب السّماويّ، وهذا الدّين، وهذا النّبيّ كلّها حقّ، وعلامات كونها حقًّا واضحة، وملاحظة هذه الحقيقة ﴿فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٦: ٤١٦)

فضل الله: فهو الكلمة الأخيرة الّتي لا كلمة بعدها، لأنّها كلمة الله الّتي يجب على النّاس الارتباط بها من موقع القناعة والإيمان. (١١: ٣٧٣)

٣٢- وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ هود: ٤٥

ابن عبّاس: الصّدق. (١٨٦)

مثله القرطبيّ (٩: ٤٥)، والشّربينيّ (٢: ٦٠).

الطّبريّ: الّذي لا خلف له (١٢: ٤٩)

نحوه البغويّ (٢: ٤٥١)، والطّبرسيّ (٣: ١٦٧).

الماورديّ: يحتمل وجهين: أحدهما الّذي يحقّ فلا يخلف.

الثّاني الّذي يلزم كلزوم الحقّ. (٢: ٤٧٥)

الزّمخشريّ: وإن كان وعد نجده فهو الحقّ الثّابت الّذي لا شكّ في إنجازه والوفاء به، وقد وعدتني أن تنجّي أهلي فما بال ولدي. (٢: ٢٧٢)

نحوه النّيسابوريّ (١٢: ٣٢)، وأبو حيّان (٥: ٢٢٩)، والبروسويّ (٤: ١٣٨).

أبو السّعود: أي وعدك ذلك، أو إنّ كلّ وعد تعده حقّ لا يتطرّق إليه خلف، فيدخل فيه الوعد المعهود دخولًا أوّليًّا. (٣: ٣١٧)

نحوه الآلوسيّ (١٢: ٦٨)

٣٣- وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ هود: ١٢٠

ابن عبّاس: ﴿فِي هَذِهِ﴾ السّورة ﴿الْحَقُّ﴾ خبر الحقّ [illegible] (١٩٢)

مثله الحسن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، والرّبيع بن أنس، وقتادة، وأبو العالية (الطّبريّ ١٢: ١٤٦)

الحسن: في الدّنيا. (الطّبريّ ١٢: ١٤٧)

قتادة: معناه في هذه الدّنيا. (الطّبريّ ١٢: ١٤٧)

(الحقّ): النّبوّة. (أبو حيّان ٥: ٢٧٤)

الجبّائيّ: يعني جاءك في هذه الأنباء. (الطّوسيّ ٦: ٨٧)

مثله الرّمّانيّ (الماورديّ ٢: ٥١٢)

الطّبريّ: قوله ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ إنّ أهل التّأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معناه وجاءك في هذه السّورة الحقّ. [ثمّ نقل أقوال المفسّرين

وقال:]

وأولى التأويلين بالصّواب في تأويل ذلك قول من قال: وجاءك في هذه السّورة الحقّ، لإجماع الحجّة من أهل التّأويل، على أنّ ذلك تأويله.

فإن قال قائل: أو لم يجئ النّبيّ ﷺ الحقّ من سُوَر القرآن إلّا في هذه السّورة، فيقال: وجاءك في هذه السّورة الحقّ؟ قيل له: بلى قد جاءه فيها كلّها.

فإن قال: فما وجه خصوصه إذن في هذه السّورة بقوله: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾؟

قيل: إنّ معنى الكلام: وجاءك في هذه السّورة الحقّ، مع ما جاءك في سائر سور القرآن، أو إلى ما جاءك من الحقّ في سائر سور القرآن، لا أنّ معناه: وجاءك في هذه السّورة الحقّ، دون سائر سور القرآن. (١٢: ١٤٧)

الزّجّاج: يجوز أن يكون: وجاءك في هذه السّورة، لأنّ فيها أقاصيص الأنبياء ومواعظ وذكر ما في الجنّة والنّار.

ويجوز أن يكون قوله: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ أي في ذكرى هذه الآيات الّتي ذُكرت قبل هذا الموضع، أي جاءك الحقّ في أنّ الخلق يُجازَوْن بأعمالهم في قوله: ﴿وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ هود: ١٠٩، وفي قوله: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾ هود: ١١١.

وقد جاءه في القرآن كلّه الحقّ، ولكنّه ذكر هاهنا توكيدًا، وليس إذا قيل: قد جاءك في هذه الحقّ، وجب أن يكون لم يأتك الحقّ إلّا في هذه، ولكن بعض الحقّ أوكد من بعض في ظهوره عندنا وخفائه علينا، لا في نفسه.

إذا قلت: فلان في الحقّ وأنت تريد أنّه يجود بنفسه، فليس هو في غير تلك الحال في باطل، ولكنّه ذكر الحقّ هاهنا أغنى عن ذكر الموت لعظمه، وأنّه يحصل عنده على الحقّ. (٣: ٨٤)

الماوَرْديّ: وفي هذا (الْحَقّ) وجهان:

أحدهما: صدق القصص وصحّة الأنباء، وهذا تأويل من جعل المراد السّورة.

الثّاني: النّبوّة، وهذا تأويل من جعل المراد الدّنيا. (٢: ٥١٢)

الطُّوسيّ: [نقل أقوال ابن عبّاس و...، والجُبّائيّ والزّجّاج وقَتادة ثمّ قال:]

والأوّل أصحّ، والتّقدير: وجاءك في هذه السّورة حقّ مع ما جاءك في سائر السّور.

ومعنى الآية: الاعتبار بقصص الرّسل، لما فيه من حسن صبرهم على أممهم، واجتهادهم في دعائهم إلى عبادة الله، مع الحقّ الّذي من عمل عليه نجا، ومع الوعظ الّذي يُليّن القلب لسلوك طريق الحقّ، ومع تذكّر الخير والشّرّ، وما يدعو إليه كلّ واحد منهما في عاقبة النّفع أو الضّرر. (٦: ٨٧)

البغويّ: قال الحسن وقَتادة: في هذه الدّنيا، وقال غيرهم: في هذه السّورة، وهو قول الأكثرين، خصّ هذه السّورة تشريفًا، وإن كان قد جاءه الحقّ في جميع السّور. (٢: ٤٧٢)

الزَّمَخْشَرِيّ: أي في هذه السّورة وفي هذه الأنباء المقتصّة فيها ما هو الحقّ (٣: ٢٩٩).

ابن عَطِيَّة: ووجه تخصيص هذه السّورة بوصفها بـ(الْحَقّ) - والقرآن كلّه حقّ - أنّ ذلك يتضمّن معنى الوعيد للكفرة والتّنبيه للنّاظر، أي جاءك في هذه السّورة الحقّ الّذي أصاب الأُمم الظّالمة. وهذا كما يقال عند الشّدائد: جاء الحقّ وإن كان الحقّ يأتي في غير شديدة وغير ما وجه، ولا يُستعمل في ذلك: جاء الحقّ. ثمّ وصف أيضًا أنّ ما تضمّنته السّورة هي ﴿مَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فهذا يؤكّد أنّ لفظة (الْحَقّ) إنّما تختصّ بما تضمّنت من وعيد للكفرة. (٣: ٢١٦)

الطَّبْرِسيّ: و(الحقّ): الصّدق من الأنباء، والوعد والوعيد. [ثمّ نقل ما تقدّم عن الزّجّاج] (٣: ٢٠٤)

أبو البركات: أنّه الأقاصيص المذكورة.

[وفي قول آخر] أنّه هذه الآية بعينها.

(ابن الجوزيّ ٤: ١٧٣)

ابن الجَوْزيّ: وفي المراد (بالحقّ) هاهنا ثلاثة أقوال:

أحدها: أنّها البيان.

والثّاني: صدق القصص والأنباء.

والثّالث: النّبوّة.

فإن قيل: أليس قد جاءه الحقّ في كلّ القرآن، فلم خصّ هذه السّورة؟

فالجواب: أنّا إن قلنا: إنّ الحقّ النّبوّة، فالإشارة بقوله: إلى الدّنيا، فيكون المعنى: وجاءك في هذه الدّنيا النّبوّة، فيرتفع الإشكال.

وإن قلنا: إنّها السّورة، فعنه أربعة أجوبة:

أحدها: أنّ المراد (بالحقّ): البيان، وهذه السّورة جمعت من تبيين إهلاك الأُمم، وشرح مآلهم، ما لم يجمع غيرها، فبان أثر التّخصيص، وهذا مذهب بعض المفسّرين.

والثّاني: أنّ بعض الحقّ أوكد من بعض، في ظهوره عندنا وخفائه علينا، ولهذا يقول النّاس: فلان في الحقّ، إذا كان في الموت، وإن لم يكن قبله في باطل، ولكن لتعظيم ما هو فيه، فكأنّ الحقّ المبيّن في هذه السّورة أجلى من غيره، وهذا مذهب الزّجّاج.

والثّالث: أنّه خصّ هذه السّورة بذلك لبيان فضلها وإن كان في غيرها حقّ أيضًا، فهو كقوله: ﴿وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ البقرة: ٢٣٨، وقوله: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة: ٩٨، وهذا مذهب ابن الأنباريّ.

والرّابع: أنّ معنى: وجاءك في هذه السّورة الحقّ مع ما جاءك من سائر السّور، قاله ابن جرير الطّبريّ. (٤: ١٧٣)

الفَخْر الرّازيّ: وفي قوله: ﴿فِي هٰذِهِ﴾ وجوه: أحدها: في هذه السّورة، وثانيها: في هذه الآية، وثالثها: في هذه الدّنيا. وهذا بعيد غير لائق بهذا الموضع.

واعلم أنّه لا يلزم من تخصيص هذه السّورة بمجيء الحقّ فيها أن يكون حال سائر السّور بخلاف ذلك لاحتمال أن يكون الحقّ المذكور في هذه السّورة أكمل حالًا ممّا ذُكر في سائر السّور، ولو لم يكن فيها إلّا قوله

﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ هود: ١١٢، لكان الأمر كما ذكرنا. ثمّ إنّه تعالى بيّن أنّه جاء في هذه السّورة أُمور ثلاثة: الحقّ والموعظة والذّكرى.

أمّا الحقّ: فهو إشارة إلى البراهين الدّالّة على التّوحيد والعدل والنّبوّة.

وأمّا الذّكرى: فهي إشارة إلى الإرشاد إلى الأعمال الباقية الصّالحة.

وأمّا الموعظة: فهي إشارة إلى التّنفير من الدّنيا وتقبيح أحوالها في الدّار الآخرة. [وهاهنا بحث طويل راجع: و ع ظ «مَوْعِظَة»] (١٨: ٧٩)

القُرطُبيّ: خصّ هذه السّورة، لأنّ فيها أخبار الأنبياء والجنّة والنّار. وقيل: خصّها بالذّكر تأكيدًا وإن كان الحقّ في كلّ القرآن. (٩: ١١٦)

النّيسابوريّ: (الحقّ) هو البراهين القاطعة الدّالّة على صحّة المبدإ والوسط والمعاد. (١٢: ٧٣)

أبو حَيّان: والإشارة بقوله: ﴿فِي هَذِهِ﴾ إلى أنباء الرّسل الّتي قصّها الله تعالى عليه، أي النّبأ الصّدق الحقّ الّذي هو مطابق بما جرى، ليس فيه تغيير ولا تحريف، كما ينقل شيئًا من ذلك المؤرّخون. [ثمّ أدام مثل ابن عطيّة] (٥: ٢٧٤)

الشِّربينيّ: أي في السّورة، وعليه الأكثر، أو في هذه الأنباء المقتصّة فيها. وقال الحسن: في هذه الدّنيا. قال الرّازيّ: هذا بعيد غير لائق بهذا الموضع، لأنّه لم يجر للدّنيا ذكر حتّى يعود الضّمير لها.

فإن قيل: قد جاء الحقّ في غير هذه السّورة بل القرآن كلّه حقّ وصدق.

أُجيب: بأنّه إنّما خصّها بالذّكر تشريفًا لها. (٢: ٨٦)

أبو السُّعود: في هذه السّورة أو الأنباء المقصوصة عليك (الحقّ) الّذي لا محيد عنه. (٣: ٣٦٠)

البُرُوسَويّ: (الحقّ) ما هو حقّ وبيان صدق، وتخصيصها بالحكم بمجيء الحقّ فيها، مع أنّ ما جاء في جميع السّور حقّ، يحقّ تدبّره وإدمانه والعمل بمقتضاه، تشريفًا لها ورفعًا لمنزلتها. (٤: ٢٠٤)

الآلوسيّ: أي الأمر الثّابت المطابق للواقع، والإشارة بهذه إلى السّورة، كما جاء ذلك من عدّة طرق عن ابن عبّاس وأبي موسى الأشعريّ، وقتادة وابن جُبَير.

وقيل: الإشارة إليها مع نظائرها، وليس بذاك. ككونها إشارة إلى دار الدّنيا، وإن جاء في رواية عن الحسن.

وقيل: إلى الأنباء المقتصّة، وهو ممّا لا بأس به. (١٢: ١٦٧)

الطَّباطَبائيّ: ذكر تعالى من فائدة السّورة ما يعمّه ﷺ وقومه: مؤمنين وكافرين، فقال ـ فيما يرجع إلى النّبيّ ﷺ من فائدة نزول السّورة ـ: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ والإشارة إلى السّورة أو إلى الآيات النّازلة فيها أو الأنباء على وجه، ومجيء (الحقّ) فيها هو ما بيّن الله تعالى في ضمن القصص وقبلها وبعدها من حقائق المعارف، في المبدإ والمعاد، وسنّته تعالى الجارية في

خلقه، بإرسال الرّسل ونشر الدّعوة، ثمّ إسعاد المؤمنين في الدّنيا بالنّجاة وفي الآخرة بالجنّة، وإشقاء الظّالمين بالأخذ في الدّنيا، والعذاب الخالد في الآخرة

(١١: ٧١)

عبد الكريم الخطيب: الإشارة (هذه) إلى أنباء الرّسل أي وجاءك في هذه الأنباء (الحقّ) أي الحقّ من أخبارها، وهي الصّدق الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٦: ١٢٢٥)

فضل الله: ﴿وَجَاءَكَ فِي هٰذِهِ﴾ الآيات (الْحَقُّ) الّذي يحتوي كلّ المفاهيم المتعلّقة بقضايا الإنسان في الكون والحياة، بالطّريقة الّتي تحتوي الخير كلّه، وتلتقي بالثّبات كلّه، فلا مجال للاهتزاز ولا للاختلاط بالباطل في أيّ اتّجاه. (١٢: ٤٠)

٣٤ـ اَلْـئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ يوسف ٥١

راجع ح ص ح ص «حصحص»

٣٥ـ لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَايَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ الرّعد ١٤

الإمام عليّ عليه السلام: التّوحيد (الطّبريّ ١٣: ١٢٨)

ابن عبّاس: دين الحقّ (٦: ٣)

لا إله إلّا الله (الطّبريّ ١٣: ١٢٨)

مثله قتادة (الطّبريّ ١٣: ١٢٨) والفرّاء (٢: ٦١)

إنّها شهادة أن لا إله [إلّا الله]، على إخلاص التّوحيد.

مثله قتادة وابن زيد. (الطّوسيّ ٦: ٢٣٢)

الحسن: الله هو الحقّ فمن دعاه دعا الحقّ (الطّوسيّ ٦: ٢٣٢)

الجبّائيّ: ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ هي الدّعوة الّتي يُدعى الله بها على إخلاص التّوحيد (الطّوسيّ ٦: ٢٣٢)

الطّبريّ: لله من خلقه الدّعوة الحقّ، والدّعوة الحقّ هي الحقّ، كما أُضيفت الدّار إلى الآخرة في قوله ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩، وقد بيّنّا ذلك فيما مضى، وإنّما عني بالدّعوة الحقّ توحيد الله، وشهادة أن لا إله إلّا الله (١٣: ١٢٨)

الزّجّاج: جاء في التّفسير ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ شهادة أن لا إله إلّا الله، وجائز ـ والله أعلم ـ أن تكون ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ أنّه من دعا الله موحّدًا أُستجيب له دعاؤه. (٣: ١٤٣)

الثّعلبيّ: ﴿لَهُ﴾ لله عزّ وجلّ ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الصّدق، وأُضيفت الدّعوة إلى الحقّ لاختلاف الاسمين، وقد مضت هذه المسألة (٥: ٢٨١)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة تأويلات

أحدها: أنّ ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ لا إله إلّا الله، قاله ابن عبّاس

الثّاني: أنّه الله تعالى هو الحقّ، فدعاؤه دعوة الحقّ

الثّالث: أنّ الإخلاص في الدّعاء هي دعوة الحقّ، قاله بعض المتأخّرين

ويحتمل قولًا رابعًا: أنّ دعوة الحقّ دعاؤه عند الخوف، لأنّه لا يُدعى فيه إلّا إيّاه، كما قال تعالى ﴿ضَلَّ

مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء: ٦٧، هو أشبه بسياق الآية، لأنّه قال ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ يعني الأصنام والأوثان. (٣: ١٠٣)

نحوه البغويّ (٣: ١٢)، والقرطبيّ (٩: ٣٠٠) والشّربينيّ (٢: ١٥٢)

الطُّوسيّ: قيل في معناه ثلاثة أقوال

أحدها [قول ابن عبّاس وقتادة وابن زيد]

الثّاني [قول الحسن، وقد تقدّما]

وقال قوم: كلّ دعوة هي حقّ جاز أن تضاف إلى الله. [ثمّ نقل قول الجبّائيّ وقال]

والدّعوة: طلب فعل الشّيء، فالإنسان يدعو ربّه أن يُدخله في رحمته، وهو أهل المغفرة والرّحمة. وكلّ ما لابسه الإنسان، فقد دخل فيه. والمعنى لله من خلقه الدّعوة الحقّ (٦: ٢٣٣)

القُشَيْريّ: دواعي الحقّ تصير لائحة في القلوب من حيث البُرهان، فمن استمع إليها بسمع الفهم استجاب لبيان العلم. وفي مقابلتها دواعي الشّيطان الّتي تهتف بالعبد بتزيين المعاصي. فمن أصغى إليها بسمع الغفلة استجاب لصوت الغيّ. ومنها دواعي النّفس وهي قائدة للعبد بزمام الحظوظ، فمن ركن إليها ولاحظها وقع في هوان الحجاب

ودواعي الحقّ تكون بلا واسطة ملك، ولا بدلالة عقل، ولا بإشارة علم، فمن أسمعه الحقّ ذلك استجاب لامحالة لله بالله. (٣: ٢٢١)

الواحديّ: المراد ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ هاهنا كلمة التّوحيد والإخلاص، والمعنى لله من خلقه الدّعوة الحقّ، وأُضيفت الدّعوة إلى الحقّ لاختلاف اللّفظين. (٣: ١٠)

نحوه ابن الجوزيّ (٤: ٣١٧)

المَيْبُديّ: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ أي كلمة التّوحيد لا إله إلّا الله، أي لايحقّ أن يُدعى إلهًا إلّا هو، وهو الّذي يحقّ أن يدعوه وغيره لايحقّ

ومعنى آخر لدعوة الحقّ: هو الّذي يحقّ أن يدعو الخلق لعبادته

ومعنى آخر: هو الّذي يحقّ أن يدعو الخلق غدًا حتّى يخرج من الأرض

وقيل له دعوة الطّلب الحقّ، أي مرجوّ الإجابة، ودعاء غير الله لايجاب (٥: ١٧٥)

الزّمخشريّ: فيه وجهان

أحدهما أن تضاف الدّعوة إلى الحقّ الّذي هو نقيض الباطل، كما تضاف الكلمة إليه، في قولك: كلمة الحقّ، للدّلالة على أنّ الدّعوة ملابسة للحقّ مختصّة به، وأنّها بمعزل من الباطل

والمعنى أنّ الله سبحانه يُدعَى فيستجيب الدّعوة ويُعطي الدّاعي سؤاله إن كان مصلحة له، فكانت دعوة ملابسة للحقّ، لكونه حقيقًا بأن يُوجّه إليه الدّعاء، لما في دعوته من الجدوى والنّفع، بخلاف ما لاينفع ولا يُجدي دعوته.

والثّاني أن تضاف إلى (الحقّ) الّذي هو الله عزّ وعلا، على معنى دعوة المدعوّ الحقّ الّذي يسمع

فيُجيب.

فإن قلت: ما وجه اتّصال هذين الوصفين بما قبله؟

قلت: أمّا على قصّة (أربد) فظاهرة، لأنّ إصابته بالصّاعقة محال من الله ومكر به من حيث لم يشعر، وقد دعا رسول الله ﷺ عليه وعلى صاحبه بقوله: «اللّهمّ اخسفهما بما شئت» فأُجيب فيهما، فكانت الدّعوة دعوة حقّ.

وأمّا على الأوّل فوعيد للكفرة على مجادلتهم رسول الله، بحلول محاله بهم، وبإجابة دعوة رسول الله ﷺ إن دعا عليهم فيهم. (٢: ٣٥٤)

ابن عطيّة: ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ لا إله إلّا الله، وما كان من الشّريعة في معناها، وقال عليّ بن أبي طالب عليه السلام: التّوحيد.

ويصحّ أن يكون معناها له دعوة العباد بالحقّ، ودعاء غيره من الأوثان باطل. (٣: ٣٠٥)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ وأضاف:]

والمعنى أنّ من دعاه على جهة الإخلاص فهو يُجيبه، فله سبحانه من خلقه دعوة الحقّ. (٣: ٢٨٣)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ قوله: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ أي لله دعوة الحقّ، وفيه بحثان:

البحث الأوّل: في أقوال المفسّرين وهي أمور:

[ذكر أقوال ابن عبّاس والحسن وأضاف:]

وثالثها: أنّ عبادته هي الحقّ والصّدق.

واعلم أنّ الحقّ هو الموجود، والموجود قسمان: قسم يقبل العدم وهو حقّ، يمكن أن يصير باطلًا، وقسم لا يقبل العدم، فلا يمكن أن يصير باطلًا، وذلك هو الحقّ حقيقيّ.

وإذا كان واجب الوجود لذاته موجودًا لا يقبل العدم، كان أحقّ الموجودات بأن يكون حقًّا هو هو، وكان أحقّ الاعتقادات وأحقّ الأذكار بأن يكون حقًّا هو اعتقاد ثبوته وذكر وجوده، فثبت بهذا أنّ وجوده هو الحقّ في الموجودات، واعتقاد وجوده هو الحقّ في الاعتقادات، وذكره بالثّناء والإلهيّة والكمال هو الحقّ في الأذكار، فلهذا قال: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾

والبحث الثّاني: [وذكر قول الزّمخشريّ]

(١٩: ٣٦)

البَيْضاويّ: الدّعاء الحقّ فإنّه الّذي يحقّ أن يُعبد ويُدعى إلى عبادته دون غيره. أوله الدّعوة المجابة فإنّ من دعاه أجابه. ويؤيّده ما بعده. و(الحقّ) على الوجهين ما يناقض الباطل، وإضافة الدّعوة إليه لما بينهما من الملابسة، أو على تأويل دعوة المدعوّ الحقّ.

وقيل: (الحقّ) هو الله، وكلّ دعاء إليه دعوة الحقّ.

والمراد بالجملتين إن كانت الآية في (أربد وعامر) أنّ إهلاكهما من حيث لم يشعرا به محال من الله، وإجابة لدعوة رسوله ﷺ، أو دلالة على أنّه على الحقّ.

وإن كانت عامّة فالمراد: وعيد الكفرة على مجادلة رسول الله ﷺ بحلول محاله بهم، وتهديدهم بإجابة دعاء الرّسول ﷺ عليهم، أو بيان ضلالهم وفساد رأيهم. (١: ٥١٦)

النَّيسابوريّ: أي دعوته حقّ لمن دعاه

فيستجيبه، كما قالت السّماوات والأرض ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١، وأيضًا له دعاة يدعون الخلق بالحقّ إلى الحقّ ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ أي غير الحقّ ﴿لَايَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ إذ لايؤثّر في الخلق نُصحهم كمن يبسط يده إلى الماء إرادة إلى الحقّ أنّه يريد شربه (٦: ١٣٨٥)

أبوحَيّان: وقيل ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ دعوته عند الخوف، فإنّه لايُدعى فيه إلّا هو، كما قال: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء: ٦٧، وقيل: دعوة الطّلب الحقّ، أي مرجوّ الإجابة، ودعاء غير الله لايجاب [ونقل قولين للزّمخشريّ وقال:]

وهذا الوجه الثّاني الّذي ذكره الزّمخشريّ لايظهر، لأنّ مآله إلى تقدير: لله دعوة الله، كما تقول: لزيد دعوة زيد، وهذا التّركيب لايصحّ. والّذي يظهر أنّ هذه الإضافة من باب إضافة الموصوف إلى الصّفة، كقوله ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩، على أحد الوجهين، والتّقدير: لله الدّعوة الحقّ بخلاف غيره، فإنّ دعوتهم باطلة، والمعنى: أنّ الله تعالى الدّعوة له هي الدّعوة الحقّ.

ولمّا ذكر تعالى جدال الكفّار في الله تعالى، وكان جدالهم في إثبات آلهة معه، ذكر تعالى أنّه له الدّعوة الحقّ، أي من يدعو له فدعوته هي الحقّ، بخلاف أصنامهم الّتي جادلوا في الله لأجلها، فإنّ دعاءها باطل لايتحصّل منه شيء، فقال: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ (٥: ٣٧٦)

أبو السُّعود: أي الدّعوة الثّابتة الواقعة في محلّها، المجابة عند وقوعها. والإضافة للإيذان بملابستها للحقّ واختصاصها به، وكونه بمعزل من شائبة البطلان والضّياع والضّلال، كما يقال: كلمة الحقّ.

وقيل: له دعوة الله سبحانه، أي الدّعوة اللّائقة بحضرته، كما في قوله عليه الصّلاة والسّلام: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله»

والتّعرّض لوصف الحقّيّة لتربية معنى الاستجابة.

والأولى هو الأوّل، لقوله تعالى ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الرّعد: ١٤، وتعلّق الجملتين بما قبلهما من حيث إنّ إهلاك (أربد وعامر) بمحال من الله تعالى، وإجابة لدعوة رسول الله ﷺ عليهما، إن كانت الآية نزلت في شأنهما، أو من حيث إنّه وعيد للكفرة على مجادلة رسول الله ﷺ بحلول محاله بهم وتحذير لهم، وإجابة دعوته عليهم (٣: ٤٤٥)

البُرُوسَويّ: أي الدّعاء الحقّ، على أن يكون من باب إضافة الموصوف إلى الصّفة. والدّعوة بمعنى العبادة، والحقّ بمعنى الحقيق اللّائق الغير الباطل. والمعنى: أنّ الدّعوة الّتي هي التّضرّع، والعبادة قسمان: ما يكون حقًّا وصوابًا، وما يكون باطلًا وخطأً، فالّتي تكون حقًّا منها مختصّة به تعالى لايشاركه فيها غيره، أو له الدّعوة المجابة، على أن يكون الحقّ بمعنى الثّابت الغير الضّائع الباطل، فإنّه الّذي يُجيب لمن دعاه دون غيره.

قال في «المدارك»: المعنى أنّ الله يُدعى فيستجيب الدّعوة ويُعطي السّائل الدّاعي سؤاله، فكانت دعوةً ملابسةً لكونه حقيقًا بأن يُوجّه إليه الدّعاء، بخلاف ما

لايمنع دعاؤه (٣٥٥ ٤

نحوه ابن عاشور (١٢ ١٥٨)

الآلوسيّ: أي الدّعاء والتّضرّع الثّابت الواقع في محلّه المجاب عند وقوعه. والإضافة للإيذان بملابسة الدّعوة للحقّ واختصاصها به، وكونها بمعزل من شائبة البطلان والضّلال والضّياع، كما يقال: كلمة الحقّ، والمراد أنّ إجابة ذلك له تعالى دون غيره، ويؤيّده ما بعد كما لايخفى.

وقيل: المراد بدعوة الحقّ الدّعاء عند الخوف، فإنّه لايُدعى فيه إلّا الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء: ٦٧، وزعم الماوَرْديّ أنّ هذا أشبه بسياق الآية.

وقيل: الدّعوة بمعنى الدّعاء، أي طلب الإقبال، والمراد به العبادة للاشتمال، والإضافة على طرز ما تقدّم. وبعضهم يقول: إنّ هذه الإضافة من إضافة الموصوف إلى الصّفة، والكلام فيها شهير. وحاصل المعنى أنّ الّذي يحقّ أن يُعبَد هو الله تعالى دون غيره.

ويُفهَم من كلام البعض ـ على ما قيل ـ أنّ الدّعوة بمعنى الدّعاء، ومتعلّقها محذوف، أي للعبادة، والمعنى أنّه الّذي يحقّ أن يُدعى إلى عبادته دون غيره. ولا يخفى ما بين المعنيين من التّلازم، فإنّه إذا كانت الدّعوة إلى عبادته سبحانه حقًّا، كانت عبادته جلّ شأنه حقًّا وبالعكس.

وعن الحسن أنّ المراد من (الحقّ) هو الله تعالى، وهو ـ كما في «البحر» ـ ثاني الوجهين اللّذين ذكرهما الزّمَخْشَريّ، والمعنى عليه كما قال: له دعوة المدعوّ الحقّ الّذي يسمع فيُجيب، والأوّل ما أشرنا إليه أوّلًا، وجعل الحقّ فيه مقابل الباطل.

وبيّن صاحب «الكشف» حاصل الوجهين بأنّ الكلام مسوق لاختصاصه سبحانه، بأن يُدعى ويُعبَد، ردًّا لمن يجادل في الله تعالى ويُشرك به سبحانه الأنداد. ولا بدّ من أن يكون في الإضافة إشعار بهذا الاختصاص، فإن جُعل الحقّ في مقابل الباطل فهو ظاهر، وإن جُعل اسمًا من أسمائه تعالى، كان الأصل لله دعوته، تأكيدًا للاختصاص من اللّام والإضافة، ثمّ زيد ذلك بإقامة الظّاهر مقام المضمر مُعادًا بوصف، يُنبئ عن اختصاصه به أشدّ الاختصاص، فقيل: له دعوة المدعوّ الحقّ، والحقّ من أسمائه سبحانه يدلّ على أنّه الثّابت بالحقيقة وما سواه باطل من حيث هو، وحقّ بتحقيقه تعالى إيّاه، فيقيّد بحسب كلّ مقام للدّلالة على أنّ مقابله لاحقيقة له، وإذا كان المدعوّ من دونه باطلًا لعدم الاستجابة، فهو الحقّ الّذي يسمع فيُجيب. انتهى.

وبهذا سقط ما قاله أبو حيّان في الاعتراض على الوجه الثّاني من أنّ مآله إلى: لله دعوة الله، وهو نظير قولك: لزيد دعوة زيد، ولا يصحّ ذلك، واستغنى عمّا قال العلّامة الطّيبيّ في تأويله من أنّ المعنى ولله تعالى الدّعوة الّتي تليق أن تُنسب وتضاف إلى حضرته جلّ شأنه، لكونه تعالى سميعًا بصيرًا كريمًا لايخيب سائله فيجيب الدّعاء، فإنّ ذلك كما ترى قليل الجدوى.

ويُعلم ممّا في «الكشف» وجه تعلّق هذه الجملة بما تقدّم. وقال بعضهم: وجه تعلّق هذه والجملة الّتي قبلها،

أعني قوله تعالى ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ الرّعد: ١٣، إن كان سبب النّزول قصّة (أربد وعامر) أنّ إهلاكهما من حيث لم يشعرا به محال من الله تعالى، وإجابة لدعوة رسوله ﷺ، فقد روي أنّه عليه الصّلاة والسّلام قال: «اللّهمّ احبسهما عنّي بما شئت»، أو دلالة على رسوله ﷺ على الحقّ.

وإن لم يكن سبب النّزول ذلك فالوجه أنّ ذلك وعيد للكفرة على مجادلتهم الرّسول ﷺ، بحلول محاله بهم، وتهديدهم بإجابة دعائه عليه الصّلاة والسّلام إن دعا عليهم، أو بيان ضلالتهم وفساد رأيهم في عبادة غير الله تعالى، ويُعلم ممّا ذكر وجه التّعلّق على بعض التّفاسير إذا قلنا: إنّ سبب النّزول قصّة اليهوديّ أو الجبّار، فتأمّل. (١٣: ١٢٢)

القاسميّ: أي الدّعاء الحقّ بالعبادة والتّضرّع والإنابة، وتوجيه الوجه ثابت له تعالى لا لغيره، لأنّه الّذي يُجيب المضطرّ ويكشف السّوء، فهو الحقيق بأن يُعبد وحده بالدّعاء والالتجاء. فإضافة الدّعوة للحقّ من إضافة الموصوف للصّفة.

وفيها إيذان بملابستها للحقّ، واختصاصها به وكونها بمعزل من شائبة البطلان والضّياع والضّلال، كما يقال: كلمة الحقّ. (٩: ٣٦٦٢)

الطّباطبائيّ: قوله تعالى ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ الآية، الدّعاء والدّعوة: توجيه نظر المدعوّ إلى الدّاعي، ويتأتّى غالبًا بلفظ أو إشارة. والاستجابة والإجابة إقبال المدعوّ على الدّاعي عن دعائه. وأمّا اشتمال الدّعاء على سؤال الحاجة واشتمال الاستجابة على قضائها، فذلك غاية مُتمّمة لمعنى الدّعاء، والاستجابة غير داخلة في مفهوميهما.

نعم، الدّعاء إنّما يكون دعاء حقيقة إذا كان المدعوّ ذا نظر يمكن أن يوجّه إلى الدّاعي، وذا جِدة وقدرة يمكنه بها استجابة الدّعاء. وأمّا دعاء من لا يعقله أو يعقله ولا يملك ما ترفع به الحاجة، فليس بحقّ الدّعاء وإن كان في صورته.

ولمّا كانت الآية الكريمة قرّر فيها التّقابل بين قوله ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ وبين قوله ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ إلخ ـ الّذي يذكر أنّ دعاء غيره خال عن الاستجابة، ثمّ يصف دعاء الكافرين بأنّه في ضلال ـ علمنا بذلك أنّ المراد بقوله ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الدّعوة الحقّة غير الباطلة، وهي الدّعوة الّتي يسمعها المدعوّ ثمّ يستجيبها ألبتّة، وهذا من صفاته تعالى وتقدّس، فإنّه سميع الدّعاء قريب مجيب، وهو الغنيّ ذو الرّحمة. وقد قال ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة: ١٨٦، وقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠. فأطلق ولم يشترط في الاستجابة، إلّا أن تتحقّق هناك حقيقة الدّعاء، وأن يتعلّق ذلك الدّعاء به تعالى، لا بغير.

فلفظة ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ من إضافة الموصوف إلى الصّفة، أو من الإضافة الحقيقيّة بعناية أنّ الحقّ والباطل كأنّهما يقتسمان الدّعاء، فقسم منه للحقّ، وهو الّذي لا يتخلّف عن الاستجابة، وقسم منه للباطل، وهو الّذي

لايهتدي إلى هدف الإجابة، كدعاء من لايسمع أو لايقدر على الاستجابة.

فهو تعالى لما ذكر في الآيات السّابقة أنّه عليم بكلّ شيء وأنّ له القدرة الصحيحة، ذكر في هذه الآية أنّ به حقيقة الدّعاء والاستجابة، فهو مجيب الدّعاء، كما أنّه عليم قدير، وقد ذكر ذلك في الآية بطريق الإثبات والنّفي، أعني إثبات حقّ الدّعاء لنفسه ونفيه عن غيره.

أمّا الأوّل فقوله: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ وتقديم الظّرف يفيد الحصر، ويؤيّده ما بعده من نفيه عن غيره.

وأمّا الثّاني فقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَايَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾ وقد أخبر فيه أنّ الّذين يدعوهم المشركون من دون الله لايستجيبون لهم بشيء، وقد بيّن ذلك في مواضع من كلامه.

فإنّ هؤلاء المدعوّين إمّا أصنام يدعوهم عبادتهم، وهي أجسام ميّتة لاشعور فيها ولا إرادة، وإمّا أرباب الأصنام من الملائكة أو الجنّ وروحانيّات الكواكب والبشر، كما ربّما ينتبه له عبادتهم، فهم لايملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، فكيف بغيرهم ولله الملك كلّه، وله القوّة كلّها، فلا مطمع عند غيره تعالى.

ثمّ استثنى من عموم نفي الاستجابة صورة واحدة فقط، وهي ما يُشبه صورة المثل المضروب بقوله: ﴿كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾

فإنّ الإنسان العطشان إذا أراد شرب الماء، كان عليه أن يدنو من الماء، ثمّ يبسط كفّيه، فيغترفه ويتناوله، ويبلغ فاه ويرويه، وهذا هو حقّ الطّلب يبلغ صاحبه بُغيته في هدًى ورشاد. وأمّا الظّمآن البعيد من الماء يريد الرّيّ، لكن لايأتي من أسبابه بشيء، غير أنّه يبسط إليه كفّيه يبلغ فاه، فليس يبلغ ألبتّة فاه، وليس له من طلبه إلّا صورته فقط.

ومثل من يدعو غير الله سبحانه مثل هذا الباسط كفّيه إلى الماء ليبلغ فاه، وليس له من الدّعاء إلّا صورته الخالية من المعنى، واسمه من غير مسمّى، فهؤلاء المدعوّون من دون الله لايستجيبون للّذين يدعونهم بشيء، ولا يقضون حاجتهم إلّا كما يستجاب لباسط كفّيه إلى الماء، ليبلغ فاه ويقضي حاجته، أي لايحصل لهم إلّا صورة الدّعاء، كما لايحصل لذلك الباسط إلّا صورة الطّلب ببسط الكفّين.

ومن هنا يُعلم أنّ هذا الاستثناء ﴿إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ﴾ ـ الخ، لايختصّ به عموم النّفي في المستثنى منه، ولا يتخصّص إلّا صورة الاستثناء، فهو يفيد تقوية الحكم في جانب المستثنى منه، فإنّ معناه أنّ الّذين يدعون من دون الله لايُستجاب لهم إلّا كما يُستجاب لباسط كفّيه إلى الماء ولن يستجاب له، وبعبارة أُخرى لن ينالوا بدعائهم إلّا أن لاينالوا شيئًا، أي لن ينالوا شيئًا ألبتّة.

وهذا من لطيف كلامه تعالى، ويناظر من وجه قوله تعالى الآتي: ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَايَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ الرّعد: ١٦، وآكد منه كما سيجيء إن شاء الله.

وقد تبيّن بـ تقدّم

أوّلًا أنّ قوله ﴿دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ المراد به حقّ الدّعاء، وهو الّذي يُستجاب ولا يردّ أثره، وأمّا قول بعضهم إنّ المراد كلمة الإخلاص شهادة أن لاإله إلّا الله، فلا شاهد عليه من جهة السّياق.

وثانيًا أنّ تقدير قوله ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ إلخ بإظهار الضّمائر الّذين يدعوهم المشركون من دون الله لايستجيب أُولئك المدعوّون للمشركين بشيء.

(١١: ٣١٦)

عبد الكريم الخطيب: في هذه تسميه لهؤلاء الشّفهاء الّذين يصرفون وجوههم عن الله، فلا يدعونه ولا يلجؤون إليه، وهو الحقّ الّذي إذا دُعي أجاب، وإذا سُئل أجاب وأعطى. ولكنّهم يدعون من دون الله من لايسمع ولا يجيب، ﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللهِ مَنْ لَايَسْتَجِيبُ لَهُ اِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾ الأحقاف: ٥.

(٧: ٨٥)

مكارم الشّيرازيّ: قوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ فهو مستجيب لدعوتنا، وهو عالم بدعاء العباد وقادر على قضاء حوائجهم، وهذا السّبب يكون دعاؤنا إيّاه، وطلبنا منه حقًّا، وليس باطلًا. (٧: ٣٢٢)

فضل الله: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ بما يوحيه إلى رُسله من فكر يلتزم به النّاس، وعمل يقومون به، ومنهج يتّبعونه، ومفاهيم يحملونها، وشريعة يسيرون عليها على أساس الحقّ، دون أن يترك أيّة ثغرة تُحدث فراغًا في أفكارهم ومشاعرهم وخطواتهم العمليّة في الحياة. وهكذا تكون الاستجابة لله استجابة للحقّ في كلّ شيء، وانطلاقةً في الصّراط المستقيم الّذي لايقترب إليه الانحراف، لأنّ الباطل إنّما يكون نتيجة فقدان الوضوح في الرّؤية، أو نتيجة عُقدة ضعف تُحرّكها حالة رغبة، أو رهبة تستمدّ الباطل في الوصول والهروب. (١٣: ٣٢)

٣٦ـ قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَاتَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ الحجر: ٥٥

ابن عبّاس: بالولد. (٢١٩)

يريد بما قضاه الله تعالى. (الفخر الرّازيّ ١٩: ١٩٧)

الطّبريّ: بشّرناك بحقّ يقين، وعلم منّا بأنّ الله قد وهب لك غلامًا عليمًا. (١٤: ٤٠)

الماورديّ: أي بالصّدق، إشارة منهم إلى أنّه عن الله تعالى. (٣: ١٦٤)

نحوه البغويّ. (٣: ٦١)

الميبديّ: أي بالصّدق، وقيل: بأمر الله. (٥: ٣٢٢)

الزّمخشريّ: يحتمل أن تكون الباء فيه صلة، أي بشّرناك باليقين الّذي لالَبس فيه، أو بشّرناك بطريقة هي حقّ، وهي قول الله ووعده، وأنّه قادر على أن يوجد ولدًا من غير أبوين، فكيف من شيخ فانٍ وعجوز عاقر؟. (٢: ٣٩٣)

نحوه النّيسابوريّ (١٤: ٢٨)، والآلوسيّ (١٤: ٦٢).

الطّبرسيّ: إنّا بشّرناك بذلك على وجه الحقيقة

بأمر الله (٣ ٢٤٠)

ابن الجوزيّ: أي بما قضى الله أنّه كائن

(٤ ٤٠٦)

الفخر الرازيّ: والمعنى أنّ الله تعالى قضى أن يُخرج من صُلب إبراهيم إسحاق عليه السلام، ويُخرج من صُلب إسحاق مثل ما أخرج من صُلب آدم، فإنّه تعالى بشّر بأنّه يُخرج من صُلب إسحاق أكثر الأنبياء، فقوله (بِالْحَقِّ) إشارة إلى هذا المعنى. (١٩ ١٩٧)

القرطبيّ: أي بما لاخُلف فيه، وأنّ الولد لابدّ منه

(١٠ ٣٤)

البيضاويّ: بما يكون لامحالة، أو بالمعنى الّذي لالَبس فيه، أو بطريقة هي حقّ، وهو قول الله تعالى وأمره (١ ٥٤٣)

مثله أبوالسّعود (٤ ٢٥)، ونحوه البُروسَويّ (٤ ٤٧٤)

الطّباطبائيّ: الباء في (بِالْحَقِّ) للمصاحبة، أي إنّ بشارتنا ملازمة للحقّ غير منفكّة منه، فلا تدفعها بالاستبعاد، فتكون من القانطين من رحمة الله

(١٢ ١٨١)

عبد الكريم الخطيب: وكان هذا الجواب تصحيحًا لمشاعر إبراهيم نحو الولد، وأنّه إذا لم يكن هو الّذي طلب الولد بعد هذا العمر الّذي بلغه، فإنّ إرادة الله هي الّتي جاءت بهذا الولد في هذا الوقت وفي هذه المرحلة من العمر، وذلك هو الحقّ الّذي لابدّ أن يقع، ومن ثمّ كان وقوعه في هذا الوقت هو أنسب الأوقات، حسب تقدير الله، وكان تأخيره إلى هذا الوقت لحكمة يعلمها الله، وإن خفيت على إبراهيم، وغاب عنه ما وراءها من حكم (٧ ٢٤٣)

مكارم الشّيرازيّ: هي بشارة من الله وبأمره فهي حقّ مسلّم به (٨ ٨٠)

فضل الله: الّذي انطلق من وحي الله وإرادته وقدرته الّتي يتّسع لها كلّ شيء (١٣ ١٦٨)

٢٧- ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ الإسراء ٨١

ابن عبّاس: محمّد ﷺ بالقرآن (٢٤٠)

إنّ الحقّ الإسلام والباطل الشّرك

(ابن الجوزيّ ٥ ٧٨)

مثله السُّدّيّ (الثّعلبيّ ٦ ١٢٨)

قتادة: الحقّ القرآن (الطّبريّ ١٥ ١٥٢)

مثله مجاهد. (القرطبيّ ١٠ ٣١٥)

مُقاتل: إنّ الحقّ عبادة الله، والباطل عبادة الأصنام (الماورديّ ٣ ٢٦٧)

ابن جُرَيْج: هو القتال. (الطّبريّ ١٥ ١٥٢)

الطّبريّ: [تقدّم كلامه في ب ط ل: «الباطل» فلاحظ] (١٥ ١٥٢)

إنّ الحقّ الجهاد، والباطل الشّرك.

(الماورديّ ٣ ٢٦٧)

الثّعلبيّ: وقيل: الحقّ دين الرّحمان، والباطل الأوثان (٦ ١٢٨)

مثله البغويّ (٣: ١٥٧).

الطّوسيّ: يعني التّوحيد، وجميع الأنداد، والعبادة لله وحده لاشريك له (٦: ٥١٢).

المَيْبُديّ: أي الإسلام والدّين (٥: ٦١١)

نحوه الزّمخشريّ (٢: ٤٦٣)، والطّبرسيّ (٣: ٤٣٥)، والنّيسابوريّ (١٥: ٧١)، والبيضاويّ (١: ٥٩٥).

ابن عطيّة: قالت فرقة: الحقّ: الإيمان، والباطل: الكفر (٣: ٤٨٠).

الفخر الرّازيّ: وهو دينه وشرعه (٢١: ٣٣)

الشّربينيّ: وهو ما أمرني به ربّي، وأنزله إليّ (٢: ٣٣٣)

أبو السّعود: أي الإسلام والوحي الثّابت الرّاسخ (٤: ١٥٣).

البُرُوسَويّ: الإسلام والقرآن (٥: ١٩٤).

الآلوسيّ: الإسلام والدّين الثّابت الرّاسخ والجملة عطف على جملة (قُلْ) أوّلًا، واحتمال أنّها من مقول القول الأوّل، لما فيها من الدّلالة على الاستجابة في غاية البعد (١٥: ١٤٤).

القاسميّ: وهو الوعد بالسّلطان النّصير والإسلام ودولته (١٠: ٣٩٧٥)

ابن عاشور: ومجيء الحقّ مستعمل مجازًا في إدراك النّاس إيّاه وعلمهم به، وانتصار القائم به على معانديه، تشبيهٌ للشّيء الظّاهر بالشّيء الّذي كان غائبًا فورد جائيًا (١٤: ١٤٨).

مكارم الشّيرازيّ: نواجه في الآيات قبلها أصلًا دائمًا، وأساسًا آخر، وسُنّة إلهيّة خالدة، حيث تُزرع الأمل في قلوب أنصار الحقّ. هذا الأصل هو أنّ عاقبة الحقّ الانتصار وعاقبة الباطل الاندحار، وأنّ للباطل صولة ودولة، وبرق ورعد، وله كَرٌّ وفَرٌّ. إلّا أنّ عمره قصير، وفي النّهاية يكون مآله السّقوط والزّوال الباطل، كما يقول القرآن: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ الرّعد: ١٧.

والدّليل على هذا الموضوع كامن في باطن كلمة الباطل، حيث إنّه لايتّفق مع القوانين العامّة للوجود، وليس له من رصيد من الواقعيّة والحقيقة.

إنّ الباطل شيء مصنوع ومُزوّر، وليس له جذور أجوف، والأشياء الّتي لها صفات كهذه ـ عادة ـ لايكتب لها البقاء طويلًا. أمّا الحقّ فله أبعاد وجذور متناسقة مع قوانين الخلق والوجود، ومثله ينبغي أن يبقى.

أنصار الحقّ يعتمدون سلاح الإيمان، منطقهم الوفاء بالعهد، وصدق الكلام والتّضحية، وهم مستعدّون أن يجدوا أنفسهم حتّى الاستشهاد في سبيله، قلوبهم منوّرة بنور المعرفة، لايخافون أحدًا سوى الله، ولا يعتمدون إلّا عليه، وهذا هو سرّ انتصارهم.

في بعض الرّوايات تمّ تفسير قوله: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ بقيام دولة المهديّ عليه السّلام، فالإمام الباقر يُبيّن أنّ مفهوم الكلام الإلهيّ هو: «إذا قام القائم ذهبت دولة الباطل».

وفي رواية أُخرى نقرأ أنّه حينما وُلد المهديّ عليه السّلام كان

مكتوبًا على عَضُده قوله تعالى: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾

إنّ مفهوم هذه الأحاديث لا يحصر المعنى الواسع للآية بهذا المصداق، بل إنّ ثورة المهديّ عليه السلام ونهضته هي من أوضح المصاديق، حيث تكون نتيجتها الانتصار النهائيّ للحقّ على الباطل في كلّ العالم.

وبالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم نقرأ أنّه صلى الله عليه وسلم دخل في يوم فتح مكّة، المسجد الحرام، وحطّم (٣٦٠) صنمًا كانت لقبائل العرب، وكانت موضوعة حول فناء الكعبة، وكان صلى الله عليه وسلم يُحطّمها الواحد تلو الآخر بعصاه، وهو يقول ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾

وخلاصة القول: أنّ حقيقة انتصار الحقّ وانهزام الباطل هي تعبير عن قانون عامّ لا يمكن لأيّ عملٍ التخلّف عنه، وانتصار الرسول صلى الله عليه وسلم على الشرك والأصنام، ونهضة المهديّ عليه السلام الموعودة وانتصاره على الظلم في العالم، هما من أوضح المصاديق على القانون العامّ هذا.

وهذا القانون العامّ يبعث الأمل في نفوس أهل الحقّ، ويعطيهم القوّة على مواجهة مشاكل الطريق في عملهم ومسيرهم الإسلاميّ. (٩/ ٨٧)

فضل الله: أي إعلان الحقيقة على الناس دون خوف، لأنّ مسألة إثارة الحقّ في وعي الناس لا يمكن أن تخضع لعوامل الإحباط، بل لا بدّ من التأكيد على الموقف في ساحة التحدّي، ليعرف الناس كيف يواجهون الحياة من مواقعه، لئلّا يضيعوا في متاهات الضلال، وهذا ما جعل الأنبياء ينطلقون في دعوتهم للإيمان بالله والسير في طريقه، بكلّ قوّة وإصرار ومعاناة، ويتحمّلون في سبيل ذلك كلّ الصعوبات، ويقدّمون أغلى التضحيات حتّى فقد الكثيرون حياتهم من أجله.

إنّه الإعلان المتحدّي، لقد جاء الحقّ، ودخل الساحة، وسيفرض نفسه عليها، وسيواجه كلّ الأعداء، وسيهجم على كلّ المواقع، بكلّ أدواته وأساليبه وخطواته العمليّة، وزهق الباطل وهلك، لأنّ الحقّ سوف يفضح كلّ نقاط ضعفه، وسيكشف عن كلّ الزيف الذي يختفي داخله، وعن كلّ السحر الزائف الذي يبرز ملامحه بطريقة خادعة، وسيواجه كلّ قواه، وسيُضعفه ويتتصر عليه، مهما امتدّ الزمن، ومهما ارتكبت المواقف وهزّت المواقع، فإنّ الحقيقة ستفرض نفسها، ولو بطريقة متحرّكة، تتقدّم حينًا وتتأخّر حينًا آخر. (١٤/ ٢٠٨)

تقدّم بعض النصوص في ب ط ل: «الباطل» فلاحظ.

٣٨- ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ الإسراء: ١٠٥

ابن عبّاس: بالقرآن أنزلنا جبريل على محمّد صلى الله عليه وسلم، ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ بالقرآن نزل. (٢٤٢)

أبو سليمان الدّمشقيّ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ أي بالتّوحيد، ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يعني بالوعد والوعيد والأمر والنّهي. (ابن الجوزيّ ٥: ٩٦)

الطّبريّ: وبالحقّ أنزلنا هذا القرآن، يقول: أنزلناه نأمر فيه بالعدل والإنصاف والأخلاق الجميلة، والأمور المستحسنة الحميدة، وننهى فيه عن الظّلم والأمور القبيحة والأخلاق الرّديئة، والأفعال الذّميمة

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يقول: وبذلك نزل من عند الله، على نبيّه محمّد ﷺ. (١٥: ١٧٧)

نحوه الطّوسيّ. (٦: ٥٣٠)

الماوَرْديّ: قوله عزّ وجلّ ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ يحتمل وجهين: أحدهما: أنّ إنزاله حقّ، الثّاني: أنّ ما تضمّنه من الأوامر والنّواهي والوعد والوعيد حقّ.

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يحتمل وجهين: أحدهما: وبوحينا نزل، الثّاني: على رسولنا نزل. (٣: ٢٧٩)

البغويّ: يعني القرآن. (٣: ١٥٦)

المَيْبُديّ: أي أنزلنا القرآن بالحقّ لا بالباطل، وقيل: ما يتضمّنه حقّ، أي صدق وعدل، يعني أنزلناه بالدّين القائم والأمر الثّابت.

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يعني وبمحمّد نزل القرآن أي عليه نزل، كما تقول: نزلت بزيد يعني على زيد.

وقيل: الحقّ الأوّل: الحقيقة، والثّاني: المستحقّ، أي أتاكم بما تستحقّونه. (٥: ٦٣١)

الزّمَخْشَريّ: وما أنزلنا القرآن إلّا بالحكمة المقتضية لإنزاله، وما نزل إلّا ملتبسًا بالحقّ والحكمة، لاشتماله على الهداية إلى كلّ خير، أو ما أنزلناه من السّماء إلّا بالحقّ محفوظًا بالرّصد من الملائكة، وما نزل على الرّسول إلّا محفوظًا بهم من تخليط الشّياطين. (٢: ٤٦٩)

ابن عَطيّة: قال الزّهراويّ: معناه بالواجب الّذي هو المصلحة والسّداد للنّاس (بِالْحَقِّ) في معنى، وقوله ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يريد بالحقّ في أوامره ونواهيه وأخباره، فبهذا التّأويل يكون تكرار اللّفظ لمعنى غير الأوّل.

وذهب الطّبريّ إلى أنّهما بمعنى واحد، أي بأخباره وأوامره وبذلك نزل. (٣: ٤٩٠)

الطّبْرسيّ: معناه: وبالحقّ أنزلنا القرآن عليك ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ القرآن، وتأويله: أردنا بإنزال القرآن الحقّ والصّواب، وهو أن يؤمن به ويعمل بما فيه، ونزل بالحقّ لأنّه يتضمّن الحقّ ويدعو إلى الحقّ. (٣: ٤٤٤)

ابن الجَوْزيّ: الهاء كناية عن القرآن، والمعنى: أنزلنا القرآن بالأمر الثّابت والدّين المستقيم، فهو حقّ، ونزوله حقّ، وما تضمّنه حقّ. (٥: ٩٦)

الفَخْر الرّازيّ: والمعنى أنّه ما أردنا بإنزاله إلّا تقرير الحقّ والصّدق، ولمّا أردنا هذا المعنى، فكذلك وقع هذا المعنى وحصل.

وفي هذه الآية فوائد:

الفائدة الأولى: أنّ الحقّ هو الثّابت الّذي لا يزول، كما أنّ الباطل هو الزّائل الذّاهب، وهذا الكتاب الكريم مشتمل على أشياء لا تزول، وذلك لأنّه مشتمل على دلائل التّوحيد وصفات الجلال والإكرام، وعلى تعظيم الملائكة وتقرير نبوّة الأنبياء، وإثبات الحشر والنّشر والقيامة، وكلّ ذلك ممّا لا يقبل الزّوال، ومشتمل أيضًا

على شريعة باقية لا يتطرّق إليها النّسخ والنّقص والتّحريف.

وأيضًا فهذا الكتاب كتاب تكفّل الله بحفظه عن تحريف الزّائغين وتبديل الجاهلين، كما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، فكان هذا الكتاب حقًّا من كلّ الوجوه.

الفائدة الثّانية: أنّ قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ يفيد الحصر، ومعناه أنّه ما أنزل لمقصود آخر سوى إظهار الحقّ. وقالت المعتزلة: وهذا يدلّ على أنّه ما قصد بإنزاله إضلال أحد من الخلق، ولا إغواؤه ولا منعه عن دين الله.

الفائدة الثّالثة: قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يدلّ على أنّ الإنزال غير النّزول، فوجب أن يكون الخلق غير المخلوق، وأن يكون التّكوين غير المكوّن، على ما ذهب إليه قوم.

الفائدة الرّابعة: قال أبو عليّ الفارسيّ: الباء في قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ بمعنى «مع» كما تقول: نزل بعُدّته وخرج بسلاحه، والمعنى: أنزلنا القرآن مع الحقّ.

وقوله: ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون التّقدير: نزل بالحقّ، كما تقول: نزلت بزيد، وعلى هذا التّقدير الحقّ محمّد ﷺ، لأنّ القرآن نزل به، أي عليه.

الثّاني: أن تكون بمعنى «مع» كما قلنا في قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ (٢١: ٦٨)

القُرطُبيّ: هذا متّصل بما سبق من ذكر المعجزات والقرآن، والكناية ترجع إلى القرآن. ووجه التّكرير في قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ يجوز أن يكون معنى الأوّل: أوجبنا إنزاله بالحقّ، ومعنى الثّاني: ونزل وفيه الحقّ، كقوله: خرج بثيابه، أي وعليه ثيابه.

وقيل: الباء في (وَبِالْحَقِّ) الأوّل بمعنى «مع» أي مع الحقّ، كقولك: ركب الأمير بسيفه، أي مع سيفه. ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ أي بمحمّد ﷺ، أي نزل عليه، كما تقول: نزلت بزيد.

وقيل: يجوز أن يكون المعنى: وبالحقّ قدّرنا أن ينزل، وكذلك نزل. (١٠: ٣٣٩)

النّيسابوريّ: ولمّا بيّن إعجاز القرآن وأجاب عن شبهاتهم القوم، أراد أن يعظّم شأن القرآن ويذكر جلالة قدره، فقال: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ التّقديم للتّخصيص، أي ما أردنا بإنزاله إلّا تقرير الحقّ في مركزه، وعكس الصّواب في نصابه. [ونقل قول الزّمخشريّ والفخر الرّازيّ وقال بعد صفحات:]

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ لأنّ الأرواح المتعلّقة بالعالم السّفليّ محتاجة في الرّجوع إلى عالم العلوّ إلى حبل متين هو القرآن، كقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ﴾ آل عمران: ١٠٣، ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ التّميّز بين أهل السّعادة والشّقاوة بالاتّباع وعدمه. (١٥: ٩١ـ٩٥)

أبو حَيّان: و﴿بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ هو مردود على قوله: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ...﴾ الإسراء: ٨٨، وهكذا طريقة كلام العرب وأسلوبها تأخذ في شيء، وتستطرد منه إلى شيء آخر، ثمّ إلى آخر، ثمّ تعود إلى ما

ذكرته أوّلًا

وأبعد من ذهب إلى أنّ الضّمير في «أنزلناه» عائد على موسى عليه السلام، وجُعل مُنزّلًا، كما قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ الحديد: ٢٥، أو عائد على الوعد المذكور قبله [ونقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

وقد يكون ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ توكيدًا من حيث المعنى لمّا كان. يقال: أنزلته فنزل، وأنزلته فلم ينزل، إذ عرض له مانع من نزوله، فجاء ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ مزيلًا لهذا الاحتمال ومؤكّدًا حقيقة. ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ وفيه معنى التّأكيد عنا الطّبريّ. (٦: ٨٧)

الشّربينيّ: [نحو فخر الرّازيّ وأضاف:]

(وَبِالْحَقِّ) لا بغيره (نَزَلَ) هو ووصل إليك محفوظًا سالمًا بعد إنزاله عليك، كما أنزلناه سواء محفوظًا طريًّا محفوظًا لم يطرأ عليه طارئ، فليس فيه من تحريف ولا تبديل، كما وقع في كتاب اليهود الّذين سألهم قومك. (٢: ٣٤٣)

أبو السّعود: أي وما أنزلنا القرآن إلّا ملتبسًا بالحقّ المقتضي لإنزاله، وما نزل إلّا ملتبسًا بالحقّ الّذي اشتمل عليه، أو ما أنزلناه من السّماء إلّا محفوظًا، وما نزل على الرّسول إلّا محفوظًا من تخليط الشّياطين. ولعلّ المراد بيان عدم اعتراء البطلان له أوّل الأمر وآخره. (٤: ١٦٢)

البُرُوسَويّ: أي وما أنزلنا القرآن إلّا ملتبسًا بالحقّ المقتضي لإنزاله، وما نزل إلّا ملتبسًا بالحقّ الّذي اشتمل عليه. فالمراد (بِالْحَقِّ) في كلّ من الموضعين معنًى يغاير الآخر، فلا يرد أنّ الثّاني تأكيد للأوّل [إلى أن قال:]

وفي «التّأويلات النّجميّة»: إنزال القرآن كان بالحقّ لا بالباطل، وذلك لأنّه تعالى لمّا خلق الأرواح المقدّسة في أحسن تقويم، ثمّ بالنّفخة ردّه إلى أسفل سافلين وهو القالب الإنسانيّ، احتاجت الأرواح في الرّجوع إلى أعلى علّيّين، قرب الحقّ وجواره إلى حبل تعتصم به في الرّجوع، فأنزل الله القرآن وهو حبله المتين، وقال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾ آل عمران: ١٠٣.

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ ليضلّ به أهل الشّقاوة، وبالرّدّ والجحود والامتناع عن الاعتصام به، ويبقى في الأسفل ممكة بالمة منه، ويهدي به أهل السّعادة بالقبول والإيمان والاعتصام به، والتّعلّق بخلقه، إلى أن يصل به إلى كمال قربه فيعتصموا، كما قال: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ﴾ الحجّ: ٧٨. (٥: ٢٠٩)

الآلوسيّ: [نحو أبي حيّان وأضاف:]

والظّاهر أنّ الباء في الموضعين للملابسة، والجارّ والمجرور في موضع الحال من ضمير القرآن، واحتمال أن يكون أوّلًا حالًا من ضميره تعالى خلاف الظّاهر. والمراد (بِالْحَقِّ) الأوّل على ما قيل: الحكمة الإلهيّة المقتضية لإنزاله، وبالثّاني ما اشتمل عليه من العقائد والأحكام ونحوها، أي ما أنزلناه إلّا مُلتبسًا بالحقّ المقتضي لإنزاله، وما نزل إلّا ملتبسًا بالحقّ الّذي اشتمل عليه.

وقيل: الباء الأولى للسّببيّة متعلّقة بالفعل «بعده» والثّانية للملابسة، وقيل: هما للسّببيّة فيتعلّقان بالفعل

[ثمّ نقل قول أبي سليمان الدّمشقيّ وقول أبي السّعود وقال]

وحاصله أنّه محفوظ حال الإنزال وحال النّزول وما بعده لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وأبعد من جوّز كون المراد (بِالْحَقِّ) الثّاني النّبيّ ﷺ. ومعنى نزوله به نزوله عليه وحلوله عنده، من قولهم: نزل بفلان ضيف. وعلى سائر الأوجه لا تخفى فائدة ذكر الجملة الثّانية بعد الأولى، وما يتوهّم من التّكرار مدفوع.

وذهب الطّبريّ إلى أنّ الجملة الثّانية توكيد للأولى من حيث المعنى، لأنّه يقال: أنزلته فنزل، وأنزلته فلم ينزل، إذا عرض له مانع من النّزول، فجاءت الجملة الثّانية مزيلة لهذا الاحتمال.

وتحاشى بعضهم من إطلاق التّوكيد لما بين الإنزال والنّزول من المغايرة، وادّعى أنّه لو كانت الثّانية توكيدًا للأولى، لما جاز العطف لكمال الاتّصال. (١٥ : ١٨٧)

القاسميّ: أي بالحقيقة أنزلناه كتابًا من لدنّا فأين تذهبون؟ كما قال تعالى: ﴿لٰكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلٰئِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ النّساء: ١٦٦.

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ أي متلبّسًا بالحقّ الّذي هو ثبات نظام العالم على أكمل الوجوه، وهو ما اشتمل عليه من العقائد والأحكام ومحاسن الأخلاق، وكلّ ما خالف الباطل. كقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فصّلت: ٤٢. (١٠ : ٣٩٤١)

الطّباطبائيّ: لمّا فرغ من التّنظير رجع إلى ما كان عليه من بيان حال القرآن وذكر أوصافه، فذكر أنّه أنزله إنزالًا مصاحبًا للحقّ، وقد نزل هو من عنده نزولًا مصاحبًا للحقّ، فهو مصون من الباطل من جهة من أنزله، فليس من لغو القول وهذره، ولا داخله شيء يمكن أن يفسده يومًا، ولا شاركه فيه أحد حتّى ينسخه في وقت من الأوقات.

وليس النّبيّ ﷺ إلّا رسولًا منه تعالى يبشّر به وينذر، وليس له أن يتصرّف فيه بزيادة أو نقيصة، أو يتركه كُلًّا أو بعضًا باقتراح من النّاس، أو هوًى من نفسه، أو يعرض عنه فيسأل الله آية أخرى فيها هواه أو هوى النّاس، أو يداهنهم فيه أو يسامحهم في شيء من معارفه وأحكامه، كلّ ذلك لأنّه حقّ صادر عن مصدر حقّ، وما ذا بعد الحقّ إلّا الضّلال. (١٣ : ٢٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: عشّاق الحقّ

مرّة أخرى يشير القرآن الكريم إلى أهمّيّة وعظمة هذا الكتاب السّماويّ، ويجيب على بعض ذرائع المعارضين، في البداية تقول الآيات: ﴿وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ﴾ ثمّ تضيف بلا أدنى فاصلة ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾، ثمّ تقول: ﴿وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ إذ ليس من الحقّ في تغيير محتوى القرآن.

لقد ذكر المفسّرون آراء مختلفة في الفرق بين الجملة الأولى ﴿وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ﴾ والجملة الثّانية ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ منها:

١ـ تقدير الجملة الأولى: إنّنا قدّرنا أن ينزل القرآن بالحقّ، بينما تضيف الجملة الثّانية أنّ هذا الأمر أو التّقدير قد تحقّق، لذا فإنّ التّعبير الأوّل يشير إلى التّقدير

بينما يشير الثّاني إلى مرحلة الفعل والتّحقيق.

٢- جملة الأُولى تُشير إلى أنّ مادّة القرآن ومحتواه هو الحقّ، أمّا التّعبير الثّاني فإنّه يُبيّن أنّ نتيجته وثمرته هي الحقّ أيضًا.

٣- الرّأي الثّالث، يرى أنّ الجملة الأُولى تقول: إنّا أنزلنا هذا القرآن بالحقّ بينما الثّانية تقول: لأنّ الرّسول ﷺ لم يتدخّل في الحقّ ولم يتصرّف به، لذا فقد نزل بالحقّ.

وثمّة احتمال آخر قد يكون أوضح من هذه التّفاسير، وهو أنّ الإنسان قد يبدأ في بعض الأحيان بعمل مّا، ولكنّه لايستطيع إتمامه بشكل صحيح؛ وذلك بسبب من ضعفه، أمّا بالنّسبة للشّخص الّذي يعلم بكلّ شيء ويقدر على كلّ شيء، فإنّه يبدأ بداية صحيحة، وينهي العمل نهاية صحيحة.

وكمثال على ذلك: نرى أنّ الإنسان قد يرى ماءً صافيًا ينبع من عين، ولكن خلال مسير هذا الماء لايستطيع الإنسان أن يحافظ على صفاء هذا الماء ونظافته، أو أن يمنعه من التّلوّث لذلك فإنّ هذا الماء يصل في هذه الحالة إلى الآخرين وهو مُلوّث، إلّا أنّ الشّخص المحيط بالأُمور، يُبقي الماء صافيًا ويُبقيه بعيدًا عن عوامل التّلوّث، حتّى يصل إلى العطاشى والمحتاجين له.

القرآن كتاب نزل بالحقّ من قبل الخالق، وهو محفوظ في جميع مراحله، سواء في المرحلة الّتي كان الوسيط فيها جبرائيل الأمين، أو المرحلة كان الرّسول فيها هو المتلقّي. وبمرور الزّمن لم تستطع يد التّحريف والتّزوير أن تمتدّ إليه بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، فالله هو الّذي يتكفّل حمايته وحراسته.

لذا فإنّ هذا الماء النّقيّ الصّافي والوحي الإلهيّ القويم لم يُغيَّر أو يُحرَّف منذ عصر الرّسول ﷺ وحتّى نهاية العالم. (٩: ١٥٦)

فضل الله: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ﴾ فقد أراده الله أن يكون مصدرًا للحقيقة في حياة الإنسان، من خلال ما يقدّمه من فكر ومنهج وتشريع ليركّز الوعي على أساس ثابت قويّ لايهتزّ ولا يزول، فليس هناك عبث ولا لهو ولا باطل في أيّ موقع من مواقعه، لأنّ الله هو الحقّ، ولا يمكن أن يصدر منه إلّا الحقّ الّذي تلتقي فيه الوسيلة بالهدف والنّظريّة بالتّطبيق في انسجام كامل.

﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ وذلك من خلال ما يبلّغه الرّسول من آياته بكلّ صدق وأمانة، فلا يُضيف إليه منه أيّة كلمة مهما كانت، لأنّ دوره هو دور المُبلّغ الّذي لايملك الحقّ في أيّ تغيير بالنّصّ الموحى به من الله سبحانه، وهكذا نزل بالحقّ في ما كان يريد أن يؤكّده من مبادئ وأفكار، أو يحقّقه من مواقف ومواقع وأوضاع. وقد أراد الله للقرآن أن يثبّت الحقّ في الحياة وفي الإنسان، وكان الله ما أراد في حركة القرآن في خطّ التّبليغ والحركة والواقع.

وإذا كان القرآن قد أكّد الحقّ، كأساس للخطّ الّذي يتحرّك فيه الإنسان من خلال المضمون الفكريّ

والتشريعيّ والعمليّ، فلا بدّ لنا من أن نستوحي ذلك في كلّ أوضاعنا العامّة والخاصّة، على مستوى الكلمات والمشاريع والعلاقات والخلفيّات النّفسيّة لذلك كلّه، فلا مجال للباطل في شخصيّة الإنسان المسلم الّذي يعتبر القرآن دستورًا له، وعنوانًا لحركته في الحياة، ممّا يفرض العمل على التّوازن في التّخطيط التّربويّ، على صعيد صنع الشّخصيّة الإنسانيّة (١٤: ٢٤٨).

٣٩ـ ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ الكهف ٤٤

ابن عبّاس: (الْحَقِّ) العدل (٢٤٨)

الفرّاء: رفعٌ من نعت ﴿الْوَلَايَةُ﴾ وفي قراءة أُبيّ ﴿هُنالك الولايةُ لله الحقُّ﴾ وإن شئت خفضت تجعله من نعت (الله)، و﴿الْوَلَايَةُ﴾ المُلك. ولو نصبت (الحقّ) على معنى حقًّا كان صوابًا (٢: ١٤٥).

الطّبريّ: واختلفوا في قراءة قوله (الحقّ)، فقرأ ذلك عامّة قرّاء المدينة والعراق خفضًا، على توجيهه إلى أنّه من نعت الله، وإلى أنّ معنى الكلام هنالك الولاية لله الحقّ ألوهيّته، لا الباطل بطول ألوهيّته الّتي يدعونها المشركون بالله آلهة. وقرأ ذلك بعض أهل البصرة وبعض متأخّري الكوفيّين (لله الحقُّ) برفع الحقّ، توجيهًا منهما إلى أنّه من نعت ﴿الْوَلَايَةُ﴾ ومعناه هنالك الولاية الحقّ، لا الباطل، لله وحده لا شريك له.

وأولى القراءتين عندي في ذلك بالصّواب، قراءة من قرأه خفضًا، على أنّه من نعت الله، وأنّ معناه ما وصفت، على قراءة من قرأه كذلك (١٥: ٢٥١).

الزّجّاج: وتُقرأ (الْوِلَايَةُ) ـ بكسر الواو وفتحها ـ ﴿لله الحقّ﴾، وتقرأ (الحقُّ). المعنى في مثل تلك الحال بيان الولاية لله، أي عند ذلك يتبيّن نصره ـ وليّ الله ـ يتولّى الله إيّاه.

فمن قرأ (الْحَقُّ) بالرّفع فهو نعت (الولاية)، ومن قرأ (الْحَقِّ) بالجرّ فهو نعت (لله) جلّ وعزّ. ويجوز (الْحَقَّ) ولا أعلم أحدًا قرأ به، ونصبه على المصدر في التّوكيد، كما تقول: هذا لك حقًّا، أي أحقُّ الحقّ (٣: ٢٨٩).

العُكبريّ: و(الْحَقُّ) بالرّفع صفة (الْوَلَايَة)، أو خبر مبتدإ محذوف، أي هي الحقّ، أو هو الحقّ. ويجوز أن يكون مبتدأ، و﴿هُوَ خَيْرٌ﴾ خبره. ويقرأ بالجرّ صفة لله تعالى (٢: ٨٤٩).

الطّوسيّ: قوله (الْحَقِّ) من خفض قال: الحقّ هو الله، فخفضه نعتًا (لله). واحتجّ بقراءة ابن مسعود هُنَالِكَ الوَلَايَةُ لله وهُوَ الحَقّ، وفي قراءة أُبيّ (هُنَالِكَ الوَلَايَةُ الحَقّ لله).

ومن رفع جعله نعتًا لـ(الْوَلَايَة). وأجاز الكوفيّون والبصريّون النّصب بمعنى أحقّ ذلك حقًّا. و(الحقّ) اليقين بعد الشّكّ (٧: ٤٩).

القُشَيْريّ: هو الحقّ المتفرّد بنعت ملكوته، لا يُشرك في جلال سلطانه من الحدثان أحدًا، وإذ بدا من سلطان الحقيقة شظية فلا دعوى ولا معنى لبشر، ولا وزن فيما هنالك لحدثان ولا خطر، كلّا بل هو الله الخلّاق

الواحد القهّار. (٤: ٦٩)

المَيْبُديّ: (الْحَقُّ) بالرّفع قراءة أبي عمرو والكِسائيّ، على أنّه صفة لـ(الْوَلَايَةُ) يعني ولاية الله حقّ، والباقون قرأوا بخفض، على أنّه صفة لله تعالى أي الولاية لله الحقّ، ﴿لِلّٰهِ الْحَقِّ﴾ أي لله ذي الحقّ، كما قالوا: رجل عَدْل ورِضًى أي ذو عَدْل وذو رِضًى. (٥: ٦٩٤)

نحوه ابن عَطيّة (٣: ٥١٩)، والقُرطُبيّ (١٠: ٤١١).

الزَّمَخْشَريّ: وقرئ (الْحَقُّ) بالرّفع والجرّ صفة لـ(الْوَلَايَةُ) و(لِلّٰهِ)، وقرأ عمرو بن عبيد بالنّصب على التّأكيد، كقولك: هذا عبد الله الحقَّ لا الباطل، وهي قراءة حسنة فصيحة، وكان عمرو بن عبيد من أفصح النّاس وأنصحهم. (٢: ٤٨٦)

أبوحَيّان: وقرأ النّحويّان وحُمَيْد والأعمش وابن أبي ليلى وابن مناذر واليزيديّ وابن عيسى الأصبهانيّ (الْحَقُّ) برفع القاف صفة لـ(الْوَلَايَةُ)، وقرأ باقي السّبعة بخفضها وصفًا (لِلّٰهِ) تعالى. وقرأ أُبيّ (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ الْحَقُّ لِلّٰهِ) برفع (الْحَقُّ) صفة لـ(الْوَلَايَةُ)، وتقديمها على قوله (لِلّٰهِ)، وقرأ أبو حَيْوَة وزَيْد بن عليّ وعمرو بن عُبَيْد وابن أبي عَبْلَة وأبو السَّمّال ويعقوب عن عصمة عن أبي عمرو (لِلّٰهِ الْحَقَّ) بنصب القاف. (٦: ١٣١)

نحوه الآلوسيّ (١٥: ٢٨٥).

الشِّربينيّ: قرأه أبو عمرو والكِسائيّ برفع القاف على الاستئناف والقطع تعظيمًا، تنبيهًا على أنّ مرجعهم في مثل هذه الأزمان إليه تعالى دون غيره برهانٌ قاطعٌ، على أنّه الحقّ وما سواه باطل، وأنّ الفخر بالعرض الزّائل من أجهل الجهل، وأنّ المؤمنين لا يصيبهم فقر ولا يسوغ طردهم لأجله، وأنّه يوشك أن يعود فقرهم غنًى وضعفهم قوّة.

وقرأه الباقون بخفضها على الوصف، أي الثّابت الّذي لا يحول يومًا ولا يزول، ولا يغفل ساعة ولا ينام، ولا ولاية لغيره بوجه. (٢: ٣٧٩)

ابن عاشور: [ذكر القراءات وأضاف:]

قال حجّة الإسلام: والواجب بذاته هو الحقّ مطلقًا، إذ هو الّذي يستبين بالعقل أنّه موجود حقًّا، فهو من حيث ذاته يسمّى موجودًا ومن حيث إضافته إلى العقل الّذي أدركه على ما هو عليه يسمّى حقًّا.

وبهذا يظهر وجه وصفه هنا بالحقّ دون وصف آخر، لأنّه قد ظهر في مثل تلك الحال، أنّ غير الله لا حقيقة له أو لا دوام له. (١٥: ٧٤)

فضل الله: فهو المالك لكلّ شيء من الأرض والإنسان والحياة، فهو الّذي يملك الأمر كلّه والتّدبير كلّه، وهو الحقّ الثّابت الّذي لا يموت ولا وجود إلّا له. (١٤: ٣٢٣)

وتمام الكلام سيأتي في ول ي «الْوَلَايَةُ»

٤٠- ذٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ. مريم: ٣٤

ابن عبّاس: خبر الحقّ. (٢٥٥)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ الحقّ هو الله تعالى

الثاني: عيسى وسمّاه حقًّا، لأنّه جاء بالحقّ

الثالث: هو القول الّذي قاله عيسى من قبل

(٣: ٣٧٢)

وتمام الكلام سيأتي في ق و ل: «قَوْلَ الْحَقِّ»

٤١ـ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ المؤمنون: ٤١

ابن عبّاس: يعني صوت جبريل بالعذاب. (٢٨٧)

الطّبريّ: فانتقمنا منهم، فأرسلنا عليهم الصّيحة فأخذتهم بالحقّ، وذلك أنّ الله عاقبهم باستحقاقهم العقاب منه بكفرهم به، وتكذيبهم رسوله. (١٨: ٢٢)

نحوه الطّبرسيّ. (ل ٧: ١٠٧)

الطّوسيّ: وقوله: (بِالْحَقِّ) معناه على وجه الحقّ، وهو أخذهم بالعذاب من أجل ظلمهم، بإذن ربّهم، وهو وجه الحقّ. ولو أخذوا بغير جرم، لكان أخذًا بالباطل، وهو كأخذ كلّ واحد بذنب غيره. (٧: ٣٦٩)

الميبديّ: أي بالأمر الحقّ من الله. (٦: ٤٣٦)

الزّمخشريّ: (بِالْحَقِّ) بالوجوب لأنّهم قد استوجبوا الهلاك، أو بالعدل من الله، من قولك: فلان يقضي بالحقّ، إذا كان عادلًا في قضاياه. (٣: ٣٢)

ابن عطيّة: معناه بما استحقّوا من أفعالهم وبما حقّ منّا في عقوبتهم. (٤: ١٤٤)

الفخر الرّازيّ: قوله: (بِالْحَقِّ) معناه أنّه دمّرهم بالعدل من قولك: فلان يقضي بالحقّ إذا كان عادلًا في قضاياه.

وقال المفضّل: بالحقّ، أي بما لا مدفع له، كقوله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ ق: ١٩. (٢٣: ٩٩)

النّيسابوريّ: بالعدل، كقولك: فلان يقضي بالحقّ، وعلى أصول الاعتزال بالوجوب، لأنّهم قد استوجبوا الهلاك. (١٨: ٢١)

الشّربينيّ: أي الأمر الثّابت من العذاب الّذي لا يمكن مدافعته لهم ولا لغيرهم غير الله تعالى، فماتوا. (٢: ٥٧٩)

أبو السّعود: (بِالْحَقِّ) متعلّق بالأخذ، أي بالأمر الثّابت الّذي لا دفاع له، أو بالعدل من الله تعالى، أو بالوعد الصّدق. (٤: ٤١٥)

نحوه البروسويّ. (٦: ٨٣)

الآلوسيّ: [نحو الفخر الرّازيّ وأبي السّعود] (١٨: ٣٣)

الطّباطبائيّ: الباء في (بِالْحَقِّ) للمصاحبة، وهو متعلّق بقوله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ﴾ أي أخذتهم الصّيحة أخذًا مصاحبًا للحقّ، أو للسّببيّة، و(الحقّ) وصف أقيم مقام موصوفه المحذوف، والتّقدير: فأخذتهم الصّيحة بسبب الأمر الحقّ أو القضاء الحقّ، كما قال: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ﴾ المؤمن: ٧٨. (١٥: ٣٢)

فضل الله: فأهلكهم الله بالصّيحة الّتي هزّتهم من الأعماق وصرعتهم، بما يستحقّونه من ذلك. (١٦: ١٥٤)

٦٢- ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ المؤمنون ٦٢

ابن عبّاس: يشهد عليهم بالصّدق والعدل (٢٨٨).

الطّبريّ: يقول: يبيّن بالصّدق عمّا عملوا من عمل في الدّنيا، لا زيادة عليه ولا نقصان، ونحن موفو جميعهم أُجورهم، المحسن بإحسانه، والمسيء بما شاء الله (١٨: ٣٥)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ٥١)، والميبديّ (٦: ٤٥١)

الزّمخشريّ: ناطق بالحقّ لا يقرءون منه يوم القيامة إلّا ما هو صدق وعدل، لا زيادة فيه ولا نقصان (٣: ٣٥)

أبو السّعود: قوله تعالى: ﴿يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ كقوله تعالى: ﴿هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الجاثية: ٢٩، أي عندنا كتاب قد أُثبت فيه أعمال كلّ أحد على ما هي عليه، أو أعمال السّابقين والمقتصدين جميعًا، لا أنّه أُثبت فيه أعمال الأوّلين وأُهمل أعمال الآخرين، ففيه قطع معذرتهم أيضًا.

وقوله: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلّق بـ ﴿يَنْطِقُ﴾ أي يظهر الحقّ المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتًا ووصفًا، ويبيّنه للنّاظر كما يبيّنه النّطق، ويُظهره للسّامع فيظهر هنالك جلائل أعمالهم ودقائقها، ويرتّب عليها أجزيتها إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشرّ. (٤: ٤٢٢)

البُرُوسَويّ: بالصّدق لا يوجد فيه ما يخالف الواقع، أي يُظهر الحقّ. [ثمّ أدام نحو أبي السّعود] (٦: ٩٣)

الآلوسيّ: و﴿الْحَقّ﴾ المطابق للواقع والنّطق به مجاز عن إظهاره. [ثمّ أدام نحو أبي السّعود] (١٨: ٤٦)

الطّباطبائيّ: ترغيب لهم بتطييب نفوسهم، بأنّ عملهم لا يضيع، وأجرهم لا يبخس، والمراد بنطق الكتاب إعرابه عمّا أُثبت فيه إعرابًا لا لَبْس فيه، وذلك لأنّ أعمالهم مثبتة في كتاب لا ينطق إلّا بما هو حقّ، فهو مصون عن الزّيادة والنّقيصة والتّحريف.

والحساب مبنيّ على ما أُثبت فيه، كما يشير إليه قوله: ﴿يَنْطِقُ﴾ والجزاء مبنيّ على ما يستنتج من الحساب كما يشير إليه قوله: ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (١٥: ٤٢)

مكارم الشّيرازيّ: وقد يسأل كيف تمكن محاسبة كلّ البشر عن أعمالهم كلّها؟

فتجيب الآية: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ فهناك صحيفة أعمال الإنسان المحفوظة لدى الله العليّ القدير، وهي تنطق بالحقّ عمّا اقترفه الإنسان من ذنوب، فلا يمكنه إنكارها، وتحفظ عليه ما قام به من أعمال صالحة فيستبشر بها. وربّما كان القصد من الكتاب الّذي لدى الله هو اللّوح المحفوظ. ولفظ ﴿لَدَيْنَا﴾ يؤكّد هذا التّفسير.

والخلاصة أنّ الآية تؤكّد حفظ الأعمال على أهلها من خير أو شرّ، فهي مسجّلة بدقّة، والإيمان بهذه الحقيقة يُشجّع الصّالحين على القيام بأعمال الخير،

واجتناب الأهواء السّيّئة

وتعبير ﴿يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ الّذي وصف صحيفة أعمال البشر تُشبه القول إنّ الرّسالة الفلانيّة ذات تعبير واضح، أي لايحتاج إلى شرح، وكأنّها ناطقة بذاتها، فهي تُجلّي الحقيقة (١٠: ٤٢١).

فضل الله: يسجّل لصاحب الخير كلّ دقائقه وجهاده (١٦: ١٦٧).

وتمام الكلام سيأتي إن شاء الله في «ك ت ب» «كتاب».

٤٣ - ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ المؤمنون: ٧٠

ابن عبّاس: جاءهم محمّد ﷺ بالقرآن والتّوحيد والرّسالة، ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ﴾ للقرآن ﴿كَارِهُونَ﴾. (٢٨٨)

الطّبريّ: فإن يقولوا ذلك فكذبهم في قيلهم ذلك واضح بيّن، وذلك أنّ المجنون يهذي، فيأتي من الكلام بما لامعنى له، ولا يعقل، ولا يفهم، والّذي جاءهم به محمّد هو الحكمة الّتي لاأحكم منها، والحقّ الّذي لاتخفى صحّته على ذي فطرة صحيحة، فكيف يجوز أن يقال: هو كلام مجنون؟! (١٨: ٤٢)

الثّعلبيّ: ﴿جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ بالقول الّذي لايخفى صحّته وحسنه على عاقل (٧: ٥٢)

نحوه البغويّ (٣: ٣٧٠).

الطّوسيّ: أخبر تعالى أنّ النّبيّ ﷺ ﴿جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ من عند الله. (٧: ٣٨٢)

نحوه الميبديّ (٦: ٤٥٤)

الواحديّ: بالتّنزيل الّذي هو الحقّ، يعني القرآن (٣: ٢٩٤).

الطّبرسيّ: المعنى بل جاءهم بالقرآن والدّين الحقّ، وليس به جنّة. (٤: ١١٢)

نحوه أبو حيّان (٦: ٤١٤)

الشّربينيّ: أي القرآن المشتمل على التّوحيد وشرائع الإسلام. وقال الجلال المحلّيّ: الاستفهام فيه للتّقرير بالحقّ من صدق النّبيّ ﷺ وجيء الرّسول للأمم الخالية، ومعرفة رسولهم بالصّدق والأمانة، وأن لاجنون به، و(بل) للانتقال. (٢: ٥٨٥)

أبو السّعود: إضراب عمّا يدلّ عليه ما سبق، أي ليس الأمر كما زعموا في حقّ القرآن والرّسول عليه الصّلاة والسّلام بل جاءهم عليه الصّلاة والسّلام بالحقّ، أي الصّدق الثّابت الّذي لامحيد عنه أصلًا، ولا مدخل فيه للباطل بوجه من الوجوه.

﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ﴾ من حيث هو حقّ، أيّ حقّ كان لا لهذا الحقّ فقط، كما يُنبئ عنه الإظهار في موقع الإضمار. (٤: ٤٢٥)

نحوه البروسويّ (٦: ٩٤)، والآلوسيّ (١٨: ٥١).

ابن عاشور: و(الحقّ): الثّابت في الواقع ونفس الأمر، يكون في الذّوات وأوصافها وفي الأجناس، وفي المعاني، وفي الأخبار، فهو ضدّ الكذب وضدّ السّحر وضدّ الشّعر. فما جاءهم به النّبيّ ﷺ من الأخبار

والأوامر والنّواهي كلّه ملابس للحقّ، فبطل بهذا ما قالوه في القرآن، وفي الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، مقالة من لم يتدبّروا القرآن، ومن لم يراعوا إلّا موافقة ما كان عليه آباؤهم الأوّلون، ومن لم يعرفوا حال رسولهم الّذي هو من أنفسهم، ومقالة من يرمي بالبهتان، فنسبوا الصّادق إلى التّلبيس والتّخليط

فالحقّ الّذي جاءهم به النّبيّ أوّله إثبات الوحدانيّة لله تعالى وإثبات البعث، وما يتبع ذلك من الشّرائع النّازلة بمكّة، كالأمر بالصّلاة والزّكاة وصلة الرّحم، والاعتراف لفاضل بفضله، وزجر الخبيث عن خُبثه وأخوّة المسلمين بعضهم لبعض، والمساواة بينهم في الحقّ

ومنع الفواحش من الزّنى وقتل الأنفس ووأد البنات، والاعتداء وأكل الأموال بالباطل، وإهانة اليتيم والمسكين، ونحو ذلك من إبطال ما كان عليه أمر الجاهليّة من العدوان، والخلافة الّتي نشأوا عليها من عهد قديم. فكلّ ما جاء به الرّسول يومئذ هو الموافق لمقتضى نظام العمران الّذي خلق الله عليه العالم فهو حقّ، كما قال: ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الدّخان ٣٩

ولـمّا كان قول الكاذب وقول المجنون المختصّ بهذا الّذي لا يشاركهما فيه العقلاء والصّادقون، غير جاريين على هذا الحقّ، كان إثبات أنّ ما جاء به الرّسول حقّ نقضًا لإنكارهم صدقه، ولقولهم هو مجنون. كان ما بعد (بل) نقضًا لقولهم

وظاهر تناسق الضّمائر يقتضي أنّ ضمير ﴿أَكْثَرَهُمْ﴾ يعود إلى القوم المتحدّث عنهم في قوله: ﴿فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ﴾ المؤمنون: ٥٤، فيكون المعنى أكثر المشركين من قريش كارهون للحقّ. وهذا تسجيل عليهم بأنّ طباعهم تأنف الحقّ الّذي يخالف هواهم، لما تخلّقوا به من الشّرك وإلف الفواحش والظّلم والكبر والتّعصّب وأفانين الفساد، بله ما هم عليه من فساد الاعتقاد بالإشراك وما يتبعه من الأعمال، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ المؤمنون: ٦٣

فلا جرم كانوا بذلك يكرهون الحقّ، لأنّ جنس الحقّ يجافي هذه الطّباع. ومن هؤلاء أبو جهل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾ الأنعام: ٥٢، ٥٣

وإنّما أسندت كراهة الحقّ إلى أكثرهم دون جميعهم، إنصافًا لمن كان منهم من أهل الأحلام الرّاجحة الّذين علموا بطلان الشّرك، وكانوا يجنحون إلى الحقّ، ولكنّهم يشايعون طغاة قومهم مصانعةً لهم، واستبقاء على حُرمة أنفسهم بينهم، أنّهم إن صدعوا بالحقّ لقوا من طغاتهم الأذى والانتقاص، وكان من هؤلاء أبو طالب والعبّاس والوليد بن المغيرة. فكان المعنى: بل جاءهم بالحقّ فكفروا به كلّهم، فأمّا أكثرهم فكراهيةً للحقّ، وأمّا قليل منهم فمصانعة لسائرهم، وقد شمل الكفر جميعهم.

وتقدّم المعمول في قوله: ﴿لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ اهتمام بذكر الحقّ حتّى يستوعي السّامع ما بعده، فيقع من نفسه

حسن سماعه موقع العجب من كارهيه، ولمّا ضعف العامل فيه بالتأخير قُرن المعمول بلام التقوية (١٨: ٧٣)

الطّباطبائيّ: إضراب عن جملة محذوفة، والتقدير إنّهم كاذبون في قولهم: ﴿بِهِ جِنَّةٌ﴾ واعتذارهم عن عدم إيمانهم به بذلك بل إنّما كرهوا الإيمان به، لأنّه جاء بالحقّ وأكثرهم للحقّ كارهون

ولازمه ردّ قولهم ـ بحجّة يلوح إليها هذا الإضراب ـ وهي أنّ قولهم ﴿بِهِ جِنَّةٌ﴾ لو كان حقًّا كان كلامه مختلّ النّظم غير مستقيم المعنى، مدخولًا فيه كما هو مدخول في عقله، غير رام إلى مرمىً صحيح، لكن كلامه ليس كذلك فلا يدعو إلّا إلى حقّ، ولا يأتي إلّا بحقّ، وأين ذلك من كلام مجنون لا يدري ما يريد، ولا يشعر بما يقول. (١٥: ٤٤)

٤٤ـ ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ المؤمنون: ٧١

ابن عبّاس: لو كان الإله بهواهم، في السّماء إله وفي الأرض إله، ﴿لَفَسَدَتِ..﴾. (٢٨٩)

قَتادَة: إنّ (الحقّ) هو الله. (الزّمخشريّ ٣: ٣٧)

مثله ابن جُرَيْج (الطّبريّ ١٨: ٤٣)، والسُّدّيّ ومُقاتِل (المَيْبُديّ ٦: ٤٥٤)، ونحوه الثّعلبيّ (٧: ٥٢)

الفرّاء: يقال: إنّ (الحقّ) هو الله، ويقال: إنّه التّنزيل، لو نزل بما يريدون ﴿لَفَسَدَتِ..﴾. (٢: ٢٣٩)

الجُبّائيّ: المعنى لو اتّبع الحقّ الّذي هو التّوحيد... (الطُّوسيّ ٧: ٣٨٣)

الطّبَريّ: ولو عمل الرّبّ تعالى ذكره بما يهوى هؤلاء المشركون وأجرى التّدبير على مشيئتهم وإرادتهم، وترك الحقّ الّذي هم له كارهون، لفسدت السّماوات والأرض. (١٨: ٤٢)

الزّجّاج: جاء في التّفسير أنّ (الحقّ) هو الله عزّ وجلّ، ويجوز أن يكون الحقّ الأوّل في قوله ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون: ٧٠، التّنزيل، أي بالتّنزيل الّذي هو الحقّ، ويكون تأويل ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ أي لو كان التّنزيل بما يحبّون لفسدت السّماوات والأرض. (٤: ١٩)

النّحّاس: وقيل: المعنى بل جاءهم بالقرآن، ولو اتّبع القرآن أهواءهم، أي لو نزل بما يحبّون، لفسدت السّماوات والأرض ومن فيهنّ. (٤: ٤٧٨)

الماوَرْديّ: في الحقّ هنا قولان:

أحدهما: أنّه الله، قاله الأكثرون.

الثّاني: أنّه التّنزيل، أي لو نزل بما يريدون لفسدت السّماوات والأرض. (٤: ٦٢)

الطُّوسيّ: معنى قوله: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ إنّ الحقّ لمّا كان يدعو إلى الأفعال الحسنة، والأهواء تدعو إلى الأفعال القبيحة، فلو اتّبع الحقّ داعي الهوى لدعاه إلى قبيح الأعمال، وإلى ما فيه الفساد والاختلاط، ولو جرى الأمر على ذلك ﴿لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾..

وقال قوم من المفسّرين: إنّ (الحَقّ) في الآية هو الله، والتّقدير: ولو اتّبع الحقّ، أعني الله أهواء هؤلاء لكفّروا، وفعل ما يريدونه لفسدت السّماوات والأرض

(٧: ٣٨٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ١١٢)

المَيْبُديّ. [نحو الطَّبَريّ وأضاف:]

وقيل: المراد بـ(الحَقّ) القرآن، يعني لو نزل القرآن بما يُحبّون من جعل الشّريك والولد على ما يعتقدونه ﴿لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ وذلك أنّها خُلقت دالّة على توحيد الله عزّ وجلّ، ولو كان القرآن على مرادهم لكان يدعو إلى الشّرك، وذلك يؤدّي إلى فساد أدلّة التّوحيد. (٦: ٤٥٤)

الزّمَخْشَريّ: دلّ بهذا على عظم شأن الحقّ وأنّ السّماوات والأرض ما قامت، ولا من فيهنّ إلّا به، فلو اتّبع أهواءهم لانقلب باطلًا، ولذهب ما يقوم به العالم، فلا يبقى له بعده قوام.

أو أراد أنّ الحقّ الّذي جاء به محمّد ﷺ وهو الإسلام، لو اتّبع أهواءهم وانقلب شركًا لجاء الله بالقيامة، ولأهلك العالم ولم يؤخّر.

وعن قَتادَة: أنّ (الحَقّ) هو الله، ومعناه: ولو كان الله إلهًا يتّبع أهواءهم ويأمر بالشّرك والمعاصي لما كان إلهًا، ولكان شيطانًا، ولما قدر أن يمسك السّماوات والأرض.

(٣: ٣٧)

ابن عَطِيّة: قال ابن جُرَيْج وأبو صالح: (الْحَقّ) الله تعالى، وهذا ليس من نمط الآية.

وقال غيرهما: (الْحَقّ) هنا الصّواب والمستقيم، وهذا هو الأجرى على أن يكون المذكور قبل الّذي جاء به محمّد ﷺ، ويستقيم على هذا فساد السّماوات والأرض ومن فيهنّ لو كان بحكم هوى هؤلاء، وذلك أنّهم جعلوا لله شركاء وأولادًا، ولو كان هذا حقًّا لم تكن لله الصّفات العالية، ولو لم تكن له لم تكن الصّنعة والقدرة كما هي، وكان فساد السّماوات والأرض ومن فيهنّ.

ومن قال: إنّ (الْحَقّ) في الآية الله تعالى يشعب له لفظة (اتّبع) ويصعب عليه ترتيب الفساد المذكور في الآية، لأنّ لفظة «الاتّباع» على كلا الوجهين إنّما هي استعارة، بمعنى أن تكون أهواؤهم يصوّبها الحقّ ويقرّرها، فنحن نجد الله تعالى قد قرّر كفر أمم وأهواءهم، فليس في ذلك فساد سماوات. وأمّا الحقّ نفسه الّذي هو الصّواب فلو كان طبق أهوائهم لفسد كلّ شيء، فتأمّله. (٤: ١٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: وفي تفسيره وجوه:

الأوّل: أنّ القوم كانوا يرون أنّ الحقّ في اتّخاذ آلهة مع الله تعالى، لكن لو صحّ ذلك لوقع الفساد في السّماوات والأرض على ما قرّرناه في دليل التّمانع، في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢.

والثّاني: أنّ أهواءهم في عبادة الأوثان وتكذيب محمّد ﷺ وهما منشأ المفسدة، و(الحَقّ) هو الإسلام، فلو اتّبع الإسلام قولهم لعلم الله حصول المفاسد عند بقاء هذا العالم، وذلك يقتضي تخريب العالم وإفنائه.

والثّالث: أنّ آراءهم كانت متناقضة، فلو اتّبع الحقّ

أهواءهم لوقع التناقض، ولاختلّ نظام العالم، عن الفرّاء (٢ ٢٣١ ١١٢)

القُرطُبيّ: (الحقّ) هنا هو الله سبحانه وتعالى، قاله الأكثرون، منهم مُجاهد وابن جُرَيْج وأبو صالح وغيرهم وتقديره في العربيّة: ولو اتّبع صاحب الحقّ، قاله النّحّاس

وقد قيل: هو مجاز، أي لو وافق الحقّ أهواءهم، فجعل موافقته اتّباعًا مجازًا، أي لو كانوا يكفرون بالرّسل ويعصون الله عزّ وجلّ، ثمّ لا يعاقبون ولا يجازَون على ذلك، إمّا عجزًا وإمّا جهلًا، لفسدت السّموات والأرض

وقيل: المعنى ولو كان الحقّ ما يقولون من اتّخاذ آلهة مع الله تعالى لتنافت الآلهة، وأراد بعضهم ما لا يريده بعض، فاضطرب التّدبير وفسدت السّموات والأرض، وإذا فسدتا فسد من فيهما

وقيل: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ أي بما يهواه النّاس ويشتهونه، لبطل نظام العالم، لأنّ شهوات النّاس تختلف وتتضادّ، وسبيل الحقّ أن يكون متبوعًا، وسبيل النّاس الانقياد للحقّ

وقيل: (الحقّ) القرآن، أي لو نزل القرآن بما يحبّون لفسدت السّماوات والأرض (١٢، ١٤٠)

النَّيسابوريّ: بيّن أنّ الإلهيّة تقتضي الاستقلال في الأوامر والنّواهي، وأنّ الحقّ والصّواب ينحصر فيما دبّره إله العالمين وقدّره، فقال: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ نظيره ما مرّ في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢، وقيل: الحقّ: الإسلام، والمراد لو انقلب الإسلام شركًا كما تقتضيه أهواؤهم لجاء بالقيامة، ولأهلك العالم ولم يؤخّر

وعن قتادة: (الحقّ) هو الله، والمعنى لو كان الله آمرًا بالشّرك والمعاصي على وفق آرائهم لما كان إلهًا ولكان شيطانًا، فلا يقدر على إمساك السّماوات والأرض، وحينئذ يختلّ نظام العالم (١٨ ٣١)

أبو حَيّان: والظّاهر أنّه الحقّ الّذي ذُكر قبلُ في قولهم: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون: ٧٠، أي لو كان ما جاء به الرّسول من الإسلام والتّوحيد متّبعًا أهواءهم لانقلب شركًا، وجاء الله بالقيامة وأهلك العالم ولم يؤخّر

[ونقل قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

وقيل: لو كان ما جاء به الرّسول بحكم هوى هؤلاء من اتّخاذ شريك لله وولد، وكان ذلك حقًّا، لم يكن لله صفات العليّة، ولم تكن له القدرة كما هي، وكان في ذلك فساد السّماوات والأرض. [ثمّ ذكر قسمًا من أقوال الفخر الرّازيّ وابن عطيّة] (٦ ٤١٤)

الشّربينيّ: أي القرآن (٢ ٥٨٦)

أبو السّعود: استئناف مسوق لبيان أنّ أهواءهم الزّائغة الّتي ما كرهوا الحقّ إلّا لعدم موافقته إيّاها مقتضية للطّامّة، أي لو كان ما كرهوه من الحقّ الّذي من جملته ما جاء به ﷺ موافقًا لأهوائهم الباطلة، ﴿لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ وخرجت عن الصّلاح والانتظام بالكلّيّة، لأنّ مناط النّظام ليس إلّا ذلك. وفيه من التّنويه بشأن الحقّ، والتّنبيه على سموّ مكانه ما لا يخفى

وأمّا ما قيل: لو اتّبع الحقّ الّذي جاء به ﷺ أهواءهم وانقلب شركًا، لجاء الله تعالى بالقيامة، ولأهلك العالم ولم يؤخّر، ففيه أنّه لايلائم فرض مجيئه ﷺ به، وكذا ما قيل: لو كان في الواقع إلاهان لايناسب المقام.

وأمّا ما قيل: لو اتّبع الحقّ أهواءهم، لخرج عن الإلهيّة، فممّا لااحتمال له أصلًا. (١٨: ٤١، ٢٦)

البُرُوسَويّ: الّذي كرهوه، ومن جملته ما جاء به ﷺ من القرآن. (٦: ٩٥)

الآلوسيّ: الحقّ الّذي جاء به النّبيّ ﷺ، وحمل الاتّباع حقيقيًّا، والإسناد مجازيًّا.

وقيل: مآل المعنى لو اتّبع النّبيّ ﷺ أهواءهم فجاءهم بالشّرك بدل ما أُرسل به ﴿لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ أي لخرّب الله تعالى العالم، وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه، وهو فرض محال من تبديله عليه الصّلاة والسّلام ما أُرسل به من عنده.

وجُوِّز أن يكون المراد بـ(الحقّ) الأمر المطابق للواقع في شأن الأُلوهيّة، والاتّباع مجازًا عن الموافقة، أي لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواءهم بأن كان الشّرك حقًّا، لفسدت السّماوات والأرض حسبما قُرّر في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢، ولعلّ الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنّهم كرهوا شيئًا لايمكن خلافه أصلًا، فلا فائدة لهم في هذه الكراهة.

واعترض بأنّه لايناسب المقام، وفيه بحث، وكذا ما قيل: إنّ ما يوافق أهواءهم هو الشّرك في الأُلوهيّة، لأنّ قريشًا كانوا وثنيّة، وهو لايستلزم الفساد، والّذي يستلزمه إنّما هو الشّرك في الرّبوبيّة كما تزعمه الثّنويّة، وهم لم يكونوا كذلك، كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ لقمان: ٢٥.

وجُوّز أن يكون المعنى: لو وافق الحقّ مطلقًا أهواءهم، لخرجت السّماوات والأرض عن الصّلاح والانتظام بالكلّيّة، والكلّ استطراد لتعظيم شأن (الحقّ) مطلقًا، بأنّ السّماوات والأرض ما قامت ولا من فيهنّ إلّا به، ولا يخلو عن حسن. وقيل: المراد بـ(الحقّ) هو الله تعالى. (١٨: ٥٢)

القاسميّ: أي ولو كان ما كرهوه من الحقّ الّذي هو التّوحيد والعدل، المبعوث بهما الرّسول صلوات الله عليه، موافقًا لأهوائهم المتفرّقة في الباطل، النّاشئة عن توهّمهم الظّالمة المظلمة، لفسد نظام الكون، لانعدام العدل الّذي قامت به السّماوات والأرض، والتّوحيد الّذي به قوامها، فلزم فساد الكون، لأنّ مناط النّظام ليس إلّا ذلك. وفيه من تنويه شأن الحقّ، والتّنبيه على سموّ مكانه، ما لايخفى. (١٢: ٤٤٠٩)

ابن عاشور: و(الحقّ) هنا هو الحقّ المتقدّم في قوله: ﴿بَلْ جَآءَهُمْ بِالْحَقِّ وَاَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُوْنَ﴾ المؤمنون: ٧٠، وهو الشّيء الموافق للموجود الواقعيّ والحقائق الأشياء. وعُلم من قوله: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ﴾ أنّ كراهة أكثرهم للحقّ ناشئة عن كون الحقّ

خلافًا أهواءهم، فسجّل عليهم أنّهم أهل هوى. والهوى شهوة ومحبّة لما يلائم غرض صاحبه، وهو مصدر يعني المفعول

وإنّما يجري الهوى على شهوة دواعي النّفوس، أعني شهوات الأفعال، غير الّتي تقتضيها الجبلّة، فشهوة الطّعام والشّراب ونحوها ممّا تدعو إليه الجبلّة ليست من الهوى، وإنّما الهوى شهوة ما لاتقتضيه الفطرة، كشهوة الظّلم وإهانة النّاس، أو شهوة ما تقتضيه الجبلّة لكن يشتهي على كيفيّة وحالة لاتقتضيها الجبلّة، مما يترتّب على تلك الحالة من فساد وضرّ، مثل شهوة الطّعام المغصوب وشهوة الزّنى. فرجع معنى الهوى إلى المشتهى الّذي لاتقتضيه الجبلّة.

والاتّباع مجاز شائع في الموافقة أي لو وافق الحقّ ما يشتهونه

ومعنى موافقة الحقّ الأهواء أن تكون ماهيّة الحقّ موافقة لأهواء النّفوس، فإنّ حقائق الأشياء لها تقرّر في الخارج سواء كانت موافقة لما يشتهيه النّاس أم لم تكن موافقة له. فمنها الحقائق الوجوديّة وهي الأصل، فهي متقرّرة في نفس الأمر، مثل كون الإله واحدًا، وكونه لايلد، وكون البعث واقعًا للجزاء، فكونها حقًّا هو عين تقرّرها في الخارج

ومنها الحقائق المعنويّة وهي الموجودة في الاعتبار فهي متقرّرة في الاعتبارات وكونها حقًّا هو كونها جارية على ما يقتضيه نظام العالم، مثل كون الوأد ظلمًا، وكون القتل عدوانًا، وكون القمار أخذ مال بلا حقّ لأحد في أخذه. فلو فرض أن يكون (الحقّ) في أضداد هذه المذكورات، لفسدت السّماوات والأرض ومن فيهنّ، أي من في السّماوات والأرض من النّاس

(١٨: ٧٥)

الطّباطبائيّ: لما ذكر أنّ أكثرهم للحقّ كارهون، وإنّما يكرهون الحقّ لمخالفته هواهم، فهم يريدون من الحقّ، أي الدّعوة الحقّة أن يتّبع أهواءهم وهذا ممّا لايكون ألبتّة

... لو اتّبع الحقّ أهواءهم، فتركوا وما يهوونه من الاعتقاد والعمل، فعبدوا الأصنام واتّخذوا الأرباب، ونفوا الرّسالة والمعاد، واقترفوا ما أرادوه من الفحشاء والمنكر والفساد، جاز ذلك في غير ذلك من المخلوقات والنّظام الّذي يجري فيها بالحقّ، إذ ليس بين الموارد فرق. فأعطي كلّ منهم ما يشتهيه من جريان النّظام، وفيه فساد السّماوات والأرض ومن فيهنّ، واختلال النّظام، وانتقاض القوانين الكلّيّة الجارية في الكون، من البيّن أنّ الهوى لايقف على حدّ، ولا يستقرّ على قرار

(١٥: ٤٦)

مكارم الشّيرازيّ: التّمسّك بالحقّ أو بالأهواء النّفسيّة

أشارت الآيات السّابقة -بشكل عابر- إلى التّناقض بين التّمسّك بالحقّ وبين الأهواء النّفسيّة، وهي إشارة ذات مدلول كبير، حيث تقول ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ...﴾ وتفسير هذه المسألة ليس صعبًا للأسباب الآتية

١ـ لا شكّ في أنّ أهواء النّاس متفاوتة، وقد ينقض بعضها بعضًا، حتّى بالنّسبة لشخص واحد، فقد تتناقض أهواؤه.

ولو استسلم (الحقّ) هذه الأهواء لنتج عن ذلك الفساد وعمّت الفوضى. لماذا يقع ذلك؟ يقع ذلك لتعدّد الأوثان والأهواء المتعارضة في الدّعوة فتلك الأوثان، وما ينجم عن ذلك من صراع من أجل أن تسود عباده هذا الوثن أو ذاك، في هذا الوجود المترامي الأطراف، فتظهر الفساد وتعمّ الفوضى من جرّاء ذلك، وهذا لا يخفى على أحد [إلى أن قال]

وبديهيّ أنّ (الحقّ) كالصّراط المستقيم واحد لا غير له، بينما الأهواء النّفسيّة متعدّدة كأوثان المشركين، فأمّا نتّبع الحقّ أم الهوى؟ أنتّبع الهوى الّذي هو مصدر الفساد في السّماء والأرض، وفي جميع الموجودات؟ أم الحقّ الّذي هو رمز الوحدة والتّوحيد والنّظام والانسجام؟ إنّ جواب هذا في غاية الوضوح والإشراق. (١٠: ٤٢٧)

٥ـ ﴿فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ المؤمنون: ١١٦

الطّوسيّ: هو الّذي يحقّ له الملك، بأنّه ملك غير مملّك، وكلّ ملك غيره، فملكه مستعار له، وإنّما يملك ما ملّكه الله، فكأنّه لا يعتدّ بملكه في ملك ربّه. والحقّ: هو الشّيء الّذي من اعتقده كان على ما اعتقده، فالله الحقّ، لأنّه من اعتقد أنّه لا إله إلّا هو، فقد اعتقد الشّيء على ما هو به. (٧: ٤٠٢)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ١٢١)

الميبديّ: الّذي لا يزول ملكه، ولا يفنى سلطانه الحقّ، بنعوت جلاله متوحّد، في عزّ آزاله وعلوّ أوصافه متفرّد، فذاته حقّ، وصفاته حقّ، وقوله صدق، ولا يتوجّه لمخلوق عليه حقّ. (٦: ٤٧٣)

الزّمخشريّ: (الحقّ) الّذي يحقّ له الملك، لأنّ كلّ شيء منه وإليه، أو الثّابت الّذي لا يزول، ولا يزول ملكه. (٣: ٤٥)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٣: ١٢٨)، والنّسفيّ (٣: ١٣٠).

الشّربينيّ: أي الّذي لا يتطرّق الباطل إليه في شيء في ذاته ولا في صفاته، فلا زوال له ولا لملكه. (٢: ٥٩٤)

أبو السّعود: الّذي يحقّ له الملك على الإطلاق إيجادًا وإعدامًا، بدءً وإعادةً، إحياءً وإماتةً، عقابًا وإثابةً، وكلّ ما سواه مملوك له، مقهور تحت ملكوته. (٤: ٤٣٤)

مثله البروسويّ. (٦: ١١٢)

الآلوسيّ: [ذكر مثل أبي السّعود، ونقل قول الزّمخشريّ وقال:]

وهذا وإن كان أشهر إلّا أنّ الأوّل أوفق بالمقام. (١٨: ٧١)

ابن عاشور: و(الحقّ) ما قابل الباطل، ومفهوم الصّفة يقتضي أنّ ملك غيره باطل، أي فيه شائبة الباطل، لا من جهة الجور والظّلم، لأنّه قد يوجد ملك لا جور فيه ولا ظلم، كملك الأنبياء والخلفاء الرّاشدين،

وأصحاب رسول الله ﷺ من الخلفاء والأمراء، بل من جهة أنّه مُلك غير مُستكمل حقيقة المالكيّة، فإنّ كلّ من يُنسب إليه المُلك عدا الله تعالى هو مالك من جهة ومملوك من جهة لما فيه من نقص واحتياج، فهو مملوك لما يعطّله من تسديد نقصه بقدر الحاجة، ومن استعانة بالغير لجبر احتياجه، فذلك مُلك باطل، لأنّه مُلك غير تامّ.

(١٨: ١١٠)

الطَّباطَبائيّ: إنّه تعالى وصف نفسه في كلمة التنزيه بالأوصاف الأربعة: أنّه مَلِك، وأنّه حقّ، وأنّه لا إله إلّا هو، وأنّه ربّ العرش الكريم.

فله أن يحكم بما شاء من بدء وعود وحياة وموت ورزق، نافذًا حكمه ماضيًا أمره لملكه، وما يصدر عنه من حكم فإنّه لا يكون إلّا حقًّا فإنّه حقّ، ولا يصدر عن الحقّ بما هو حقّ إلّا حقّ، دون أن يكون عبثًا باطلًا.

(١٥: ٧٣)

فضل الله: الّذي يحقّ الحقّ بكلماته ويزهق الباطل، وإذا كان الله هو الحقّ، فلا بدّ من أن يقيم الحياة على أساس الحقّ الّذي ينطلق من خطّة، ويتحرّك نحو هدف، فكيف يمكن أن يكون خلق الإنسان بعيدًا عن أهداف الآخرة، في حسابها وثوابها وعقابها. (١٦: ٢٠٨)

٤٦- يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ. النّور: ٢٥

ابن عبّاس: يُوفّيهم الله جزاء أعمالهم بالعدل. (٢٩٤)

الطَّبَريّ: واختلفت القرّاء في قراءة قوله: (الْحَقّ)، فقرأته عامّة قرّاء الأمصار ﴿دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ نصبًا على النّعت للدّين، كأنّه قال: يوفّيهم الله ثواب أعمالهم حقًّا، ثمّ أدخل في (الحقّ) الألف واللّام، فنصبه بما نصب به الدّين.

وذُكر عن مُجاهد أنّه قرأ ذلك (يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ) برفع (الحقّ) على أنّه من نعت (الله).

قال جرير: وقرأتها في مصحف أُبيّ بن كعب (يُوَفِّيهِمُ اللهُ الْحَقُّ دِينَهُمْ).

والصّواب من القراءة في ذلك عندنا ما عليه قرّاء الأمصار، وهو نصب (الحقّ) على اتّباعه إعراب الدّين، لإجماع الحجّة. (١٨: ١٠٦)

نحوه ابن عطيّة. (٤: ١٧٤)

الزّجّاج: ويقرأ (الحقُّ)، فمن قرأ (الحقُّ) فالحقّ من صفة (الله) عزّ وجلّ، فالمعنى يومئذ يوفّيهم الله الحقّ دينهم، ومن قرأ ﴿دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ فـ(الحقّ) من صفة «الدّين» والدّين هاهنا: الجزاء، المعنى يومئذ يوفّيهم الله جزاءهم الحقّ، أي جزاءهم الواجب. (٤: ٣٧)

الطُّوسيّ: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ أي يعلمون الله ضرورة في ذلك اليوم، ويُقرّون أنّه الحقّ، الّذي أبان الحُجج والآيات في دار التّكليف، وهو قول مُجاهد.

وقرئ (الْحَقّ) بالرّفع والنّصب، فمن رفعه جعله من صفة (الله) ومن نصبه جعله صفة «للدّين». (٧: ٤٢٣)

البَغَويّ: جزاءهم الواجب، وقيل: حسابهم العدل. (٢: ٣٩٦)

المَيْبُديّ: [نحو البَغَويّ وأضاف:]

﴿هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ يقضي بحقّ، ويأخذ بحقّ، ويُعطي بحقّ. (٦: ٥٠٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ١٣٤)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: ما معنى قوله: ﴿هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾؟

قلت: معناه ذو الحقّ المبين، أي العادل الظّاهر العدل، الّذي لا ظلم في حكمه، والمحقّ الّذي لا يوصف بباطل، ومن هذه صفته لم تسقط عنده إساءة مسيء ولا إحسان محسن، فحقّ مثله أن يُتّقى ويُتجنّب محارمه. (٣: ٥٧)

الفَخْر الرّازيّ: ومعنى قوله: (الْحَقّ) أي إنّ الّذي يوفّيهم من الجزاء هو القدر المستحقّ، لأنّه الحقّ، وما زاد عليه هو الباطل. وقرئ (الْحَقّ) بالنّصب صفة «للدّين» وهو الجزاء، وبالرّفع صفة (الله).

وأمّا قوله: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ فمن النّاس من قال: إنّه سبحانه إنّما سمّي بـ(الحقّ) لأنّ عبادته هي الحقّ دون عبادة غيره، أو لأنّه الحقّ فيما يأمر به دون غيره.

ومنهم من قال: (الحقّ) من أسماء الله تعالى ومعناه الموجود، لأنّ نقيضه الباطل وهو المعدوم، ومعنى (المُبِين) المُظهر ومعناه أنّ بقدرته ظهر وجود الممكنات فمعنى كونه حقًّا أنّه الموجود لذاته، ومعنى كونه مبينًا أنّه المعطي وجود غيره. (٢٣: ١٩٤)

القُرطُبيّ: قرأ مُجاهد (يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ) برفع (الحقّ) على أنّه نعت (لله) عزّ وجلّ.

قال أبو عُبَيْد: ولو لا كراهة خلاف النّاس لكان الوجه الرّفع، ليكون نعتًا (لله) عزّ وجلّ، وتكون موافقة لقراءة أُبيّ، وذلك أنّ جرير بن حازم قال: رأيت في مُصحف أُبيّ (يُوَفِّيهِمُ اللهُ الْحَقُّ دِينَهُمْ).

قال النّحّاس: وهذا الكلام من أبي عُبَيْد غير مرضيّ، لأنّه احتجّ بما هو مخالف للسّواد الأعظم. ولا حجّة أيضًا فيه، لأنّه لو صحّ هذا أنّه في مُصحف أُبيّ كذا، جاز أن تكون القراءة: «يومئذ يوفّيهم الله الحقّ دينهم» يكون (دِينَهُمْ) بدلًا من (الْحَقّ).

وعلى قراءة العامّة ﴿دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ يكون (الْحَقَّ) نعتًا لـ(دِينَهُمْ)، والمعنى حسن، لأنّ الله عزّ وجلّ ذكر المسيئين وأعلم أنّه يجازيهم بالحقّ، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ سبأ: ١٧، لأنّ مجازاة الله عزّ وجلّ للكافر والمسيء بالحقّ والعدل، ومجازاته للمحسن بالإحسان والفضل ﴿هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ اسمان من أسمائه سبحانه وتعالى وقد ذكرناهما في غير موضع، وخاصّة في الكتاب «الأسنى». (١٢: ٢١١)

نحوه الآلوسيّ. (١٨: ١٣٠)

النّيسابوريّ: ومعنى ﴿دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾: الجزاء المستحقّ. وقال في «الكشّاف»: معنى قوله: ﴿هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ العادل الظّاهر العدل.

وقال غيره: سمّي حقًّا، لأنّه تحقّ عبادته، أو لأنّه الموجود بالحقيقة، وما سواه فوجوده مستعار زائل

(١٨: ٨٣)

﴿أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ لاشيء في وجود غيره، لا في الدّنيا ولا في الآخرة (١٨: ٨٤)

الشّربينيّ: أي جزاءهم الواجب الّذي هم أهله (ويعلمون) عند ذلك ﴿أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ حيث حقّق لهم جزاءه الّذي كانوا يشكّون فيه، فلو جزّ في ذلك وأشبع، وفصّل وأجمل وأكّد وكرّر، وجاء بما لم يقع في وعيد المشركين وعبدة الأوثان، إلّا ما هو دونه في الفظاعة، وما ذاك إلّا لأمر عظيم (٢: ٦١١)

أبو السّعود: أي يوم إذ تشهد جوارحهم بأعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم الثّابت الّذي يحقّ أن يثبت لهم لامحالة، وإمّا كاملًا كلام مبتدأ مسوق لبيان ترتيب حكم الشّهادة عليها، متضمّن لبيان ذلك المبهم المحذوف على وجه الإجمال.

﴿أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ الثّابت الّذي يحقّ أن يثبت لامحالة، في ذاته وصفاته وأفعاله، الّتي من جملتها كلماته التّامّات، المنبئة عن الشّؤون الّتي يشاهدونها منطبقة عليها (٤: ٤٤٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٦: ١٣٤)

ابن عاشور: و(الحقّ) نعت «للدّين»، أي الجزاء العادل الّذي لاظلم فيه، فوُصف بالمصدر للمبالغة.

وقوله: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ أي ينكشف للنّاس أنّ الله الحقّ، ووصْفُ الله بأنّه (الحقّ) وَصْفٌ بالمصدر، لإفادة تحقّق اتّصافه بالحقّ [ثمّ استشهد بشعر]

ووصف الله بأنّه (الحقّ) بمعنيين:

أوّلهما: بمعنى الثّابت الحاقّ، وذلك لأنّ وجوده واجب، فذاته حقّ متحقّقة، لم يسبق عليها عدم ولا انتفاء، فلا يقبل إمكان العدم. وعلى هذا المعنى في اسمه تعالى (الحقّ) اقتصر الغزاليّ في «شرح الأسماء الحسنى».

وثانيهما: معنى أنّه ذو الحقّ، أي العدل، وهو الّذي يناسب وقوع الوصف بعد قوله: ﴿دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾، وبه فسّر صاحب «الكشّاف»، فيحتمل أنّه أراد تفسير معنى (الحقّ) هنا، أي وصف الله بالمصدر، وليس مراده تفسير الاسم. ويحتمل إرادة الإخبار عن الله بأنّه صاحب هذا الاسم، وهذا الّذي درج عليه ابن برّجان الإشبيليّ، في كتابه «شرح الأسماء الحسنى» والقُرطُبيّ في التّفسير.

و(الحقّ) من أسماء الله الحسنى. ولمّا وُصف بالمصدر زيد وصف المصدر بـ(المُبين). والمبين: اسم فاعل من «أبان» الّذي يستعمل متعدّيًا بمعنى أظهر، على أصل معنى إفادة الهمزة التّعدية، ويستعمل بمعنى «بان»، أي ظهر على اعتبار الهمزة زائدة، فلك أن تجعله وصفًا لـ(الحقّ) بمعنى العدل، كما صرّح به في «الكشّاف» أي الحقّ الواضح. ولك أن تجعله وصفًا (لله) تعالى بمعنى أنّ الله مبيّن وهادٍ. وإلى هذا نحا القُرطُبيّ وابن برّجان، فقد أثبتا في عداد أسمائه تعالى اسم (المُبين).

فإن كان وصف الله بـ(الحقّ) بالمعنى المصدريّ،

فالحصر المستفاد من ضمير الفصل «ادّعائيّ» لعدم الاعتداد بـ«الحقّ» الّذي يصدر من غيره من الحاكمين لأنّه وإن يصادف الحقّ، فهو مع ذلك مُعرّض للزّوال وللتقصير والخطإ، فكأنّه ليس بحقّ أو ليس بيّن.

وإن كان الخبر عن الله بأنّه «الحقّ» بالمعنى الاسميّ لله تعالى فالحصر حقيقيّ، إذ ليس اسم الحقّ مسمّى به غير ذات الله تعالى، فمعنى أنّ الله هو صاحب هذا الاسم، كقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مريم: ٦٥.

وعلى هذين الوجهين يجري الكلام في وصفه تعالى بـ«المُبين». (١٨: ١٥٤)

الطَّباطَبائيّ: والآية من غرر الآيات القرآنيّة تفسّر معنى معرفة الله، فإنّ قوله: ﴿وَيَعْلَمُونَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ يُنبئ أنّه تعالى هو الحقّ لا سترة عليه بوجه من الوجوه، ولا على تقدير من التقادير، فهو من أبده البديهيّات الّتي لا يتعلّق بها جهل، لكنّ البديهيّ ربّما يغفل عنه، فالعلم به تعالى هو ارتفاع الغفلة عنه، الّذي ربّما يُعبّر عنه بالعلم، وهذا هو الّذي يبدو لهم يوم القيامة، فيعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين. (١٥: ٩٥)

فضل الله: والمراد بـ«الدّين»: الجزاء العادل الّذي يتطابق مع طبيعة الجريمة الّتي اقترفوها ضدّ النّاس الأبرياء، أو الّذي يتطابق مع طبيعة الطّاعة الّتي أطاعوه دون نقصان أو زيادة. ﴿وَيَعْلَمُونَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ فهو الحقيقة المشرقة الثّابتة الواضحة الّتي لا مجال للشّكّ فيها، فضلًا عن إنكارها، وهو الّذي يؤكّد الحقّ في حسابه للنّاس، كما يؤكّده في ما يقرّه من حقائق التّشريع ومفاهيم العقيدة، وهناك يعرف الجميع الحقّ في ذات الله والحقّ في طبيعة الموقف، على مستوى الحساب والمصير. (١٦: ٢٧٦)

٤٧ـ ﴿وَاِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَاْتُوا اِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ النّور: ٤٩

راجع: د ع ن: «مُذْعِنين».

٤٨ـ ﴿اَلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمٰنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾ الفرقان: ٢٦

ابن عبّاس: العدل. (٣٠٢)

الطَّبَريّ: المُلك الحقّ يومئذ خالص للرّحمن دون كلّ من سواه، وبطلت الممالك يومئذ سوى مُلكه، وقد كان في الدّنيا ملوك، فبطل المُلك يومئذ سوى مُلك الجبّار. (١٩: ٧)

الزّجّاج: «الحقّ» صفة لـ«المُلك»، ومعناه أنّ المُلك الّذي هو المُلك حقًّا هو مُلك الرّحمن يوم القيامة، كما قال عزّ وجلّ: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ المؤمن: ١٦، لأنّ المُلك الزّائل كأنّه ليس بمُلك. ويجوز «المُلكَ يومئذ الحقَّ للرّحمن» ولم يُقرأ بها، فلا تقرأنّ بها. ويكون النّصب على وجهين: أحدهما على معنى المُلك يومئذ للرّحمن أحقّ ذلك الحقّ، وعلى أعني الحقّ. (٤: ٦٥)

الطُّوسيّ: والحقّ: هو ما كان معتقده على ما هو به، معظّم في نفسه، ولذلك وصفه تعالى بأنّه الحقّ، ووصف ملكه أيضًا بأنّه الحقّ لما ذكرناه. (٧: ٤٨٦)

المَيْبُدِيّ: أي المُلك الّذي هو المُلك حقًّا، مُلك الله جلّ وعزّ في يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ المؤمن ١٦، لأنّ المُلك الزّائل كأنّه ليس بمُلك (٧: ٢٧)

الزَّمَخْشَرِيّ: (الحقّ): الثّابت، لأنّ كلّ مُلك يزول يومئذ ويبطل، ولا يبقى إلّا ملكه (٣: ٨٩)

الطَّبْرِسيّ: أي المُلك الّذي هو المُلك حقًّا، مُلك الرّحمن يوم القيامة، ويزول مُلك سائر الملوك فيه (٤: ١٦٧)

الشِّربينيّ: (الحقّ) أي الثّابت ثبوتًا، لا يمكن زواله (٢: ٦٥٧)

أبو السُّعود: أي السّلطنة القاهرة، والاستيلاء الكلّيّ العامّ الثّابت، صورةً ومعنًى ظاهرًا وباطنًا، بحيث لا زوال له أصلًا، ثابت للرّحمان يومئذ، فالمُلك، مبتدأ، و(الحقّ) صفته، و(للرّحمن) خبره (٥: ٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٦: ٢٠٣)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:] وفائدة التّقييد أنّ ثبوت المُلك له تعالى خاصّة يومئذ، وأمّا فيما عداه من أيّام الدّنيا فيكون لغيره عزّ وجلّ أيضًا تصرّف صوريّ في الجملة، واختار هذا بعض المحقّقين، ولعلّ أمر الفصل بين الصّفة والموصوف بالظّرف المذكور سهل.

وقيل: (المُلك) مبتدأ، و(يومئذ) متعلّق به، وهو بمعنى المالكيّة، و(الحقّ) خبره، و(للرّحمن) متعلّق بـ(الحقّ). وتعقّب بأنّه لا يظهر حينئذ نكتة إيراد المسند معرّفًا، فإنّ الظّاهر عليه أن يقال: المُلك يومئذ حقّ للرّحمن. وأُجيب بأنّ في تعلّقه بما ذكر تأكيدًا لما يفيده تعريف الطّرفين.

وقيل: هو متعلّق بمحذوف على التّبيين، كما في سُقيًا لك، والمُبيّن من له المُلك.

وقيل: متعلّق بمحذوف وقع صفة لـ(الحقّ)، وهو كما ترى.

وقيل: (يومئذ) هو الخبر، و(الحقّ) نعت (المُلك)، و(للرّحمن) متعلّق به، وفيه الفصل بين الصّفة والموصوف بالخبر، فلا تغفل (١٩: ١٠)

ابن عاشور: و(الحقّ): الخالص، كقولك: هذا ذهب حقًّا، وهو المُلك الظّاهر أنّه لا يماثله مُلك، لأنّ حالة المُلك في الدّنيا متفاوتة، والمُلك الكامل إنّما هو لله، ولكن العقول قد لا تلتفت إلى ما في الملوك من نقص وتغترّ وتبهرجهم، ببهرجة تصرّفاتهم وعطاياهم، فيسون الحقائق، فأمّا في ذلك اليوم فالحقائق منكشفة وليس ثمّة من يدّعي شيئًا من التّصرّف. وفي الحديث: «ثمّ يقول الله: أنا الملك أين ملوك الأرض؟» (١٩: ٣٧)

الطَّباطَبائيّ: أي المُلك المطلق يومئذ حقّ ثابت للرّحمان، وذلك لبطلان الأسباب، وزوال ما بينها وبين مسبّباتها من الرّوابط المتنوّعة. وقد تقدّم غير مرّة أنّ المراد بذلك في يوم القيامة هو ظهور أنّ المُلك والحكم لله، والأمر إليه وحده، وأن لا استقلال في شيء من الأسباب، على خلاف ما كان يتراءى من ظاهر حالها في

نشأة الدّنيا قبل قيام السّاعة، ورجوع كلّ شيء إليه تعالى. (١٥: ٢٠٣)

فضل الله : فلا مُلك لغيره، وهو المُلك الحقّ الثّابت المُهيمن على الأمر كلّه من خلال حُكمه وسيطرته على كلّ شيء. (١٧: ٣٤)

٤٩ـ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا. الفرقان: ٣٣

ابن عبّاس : صفة وبيان وحُجّة، وبيّن[1] فيها نقض حجّتهم. (٣٠٣)

الثّعلبيّ : (بِالْحَقِّ) أي بما تردّ به ما جاؤوا به من المثل، وتُبطله. (٧: ١٣٢)

الطُّوسيّ : الّذي يُبطله. (٧: ٤٨٩)

البغويّ : يعني بما تردّ به ما جاؤوا به من المثل وتُبطله عليهم، فسمّى ما يوردون من الشّبه مثلًا، وسمّى ما يُدفع به الشّبه، حقًّا. (٣: ٤٤٥)

الزّمخشريّ : ﴿ولا يَأْتُونَكَ﴾ بسؤال عجيب من سؤالاتهم الباطلة، كأنّه مثل في البطلان، إلّا أتيناك نحن بالجواب الحقّ الّذي لا محيد عنه، بما هو أحسن معنى ومؤدّى من سؤالهم. (٣: ٩١)

الفخر الرّازيّ : ﴿إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ الّذي يدفع قولهم، كما قال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ الأنبياء: ١٨. (٢٤: ٧٩)

نحوه القاسميّ. (١٢: ٤٥٧٦)

أبو حيّان : ولا يأتونك بمثل يضربونه على جهة المعارضة منهم، كتمثيلهم في هذه بالتّوراة والإنجيل، إلّا جاء القرآن بالحقّ في ذلك، ثمّ هو أوضح بيانًا وتفصيلًا.

[ثمّ نقل قول الزّمخشريّ وقال:]

وقيل: ولا يأتونك بشُبهة في إبطال أمرك إلّا جئناك بالحقّ الّذي يدحض شُبهة أهل الجهل، ويُبطل كلام أهل الزّيغ. (٦: ٤٩٧)

الشّربينيّ : (بِالْحَقِّ) أي الّذي لا محيد عنه، فيُزهق ما أتوا به لبطلانه. [وأدام نحو البغويّ] (٢: ٦٦٠)

أبو السّعود : أي بالجواب الحقّ الثّابت، الّذي ينحي عليه بالإبطال ويحسم مادّة القيل والقال، كما مرّ من الأجوبة الحقّة القالعة، لعروق أسئلتهم الشّنيعة، الدّامغة لها بالكلّيّة. (٥: ١٠)

مثله الآلوسيّ. (١٩: ١٦)

البُرُوسَويّ : الباء في قوله (بِالْحَقِّ) للتّعدية أيضًا، أي بالجواب الحقّ الثّابت المُبطل لما جاؤوا به، القاطع لمادّة القيل والقال. (٦: ٢٠٩)

ابن عاشور : ﴿جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ مقابل قوله ﴿لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ﴾ وهو مجيء مجازيّ، ومقابلة ﴿جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ بقوله ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ﴾ إشارة إلى أنّ ما يأتون به باطل. مثال ذلك أنّ قولهم ﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ الفرقان: ٧ أبطله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ

(١) كذا والظّاهر : ما فيها.

يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ الفرقان ٢
(٩ ٤٧).

٥٠ـ وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ

القصص ٧٥

ابن عبّاس: أنّ عبادة الله ودين الله الحقّ، وأنّ القضاء فيهم لله (٣٣٠)

سعيد بن جُبَيْر: أنّ العدل لله
(الماوَرْديّ ٤: ٢٦٤)

السُّدّيّ: التوحيد لله (الماوَرْديّ ٤: ٢٦٤)

الطَّبريّ: فعلموا حينئذ أنّ الحجّة البالغة لله عليهم، وأنّ الحقّ لله والصّدق خبره، فأيقنوا بعذاب من الله لهم دائم (٢٠: ١٠٥)

الزّجّاج: أي علموا أنّ (الحقّ) توحيد الله وما جاء به أنبياؤه (٤: ١٥٣)

الثّعلبيّ: يعني التّوحيد والصّدق والحجّة البالغة
(٧: ٢٥٩)

نحوه البغويّ (٣: ٥٤٣).

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه
أحدها [قول ابن جُبَيْر]
الثّاني [قول السُّدّيّ]
الثّالث الحجّة لله (٤: ٢٦٤)

الطُّوسيّ: أي أنّ التّوحيد لله، والإخلاص في العبادة له دون غيره، لأنّ معارفهم ضرورة (٨: ١٧٤)

المَيْبُديّ: يعني فبهتوا وتحيّروا وعلموا يقينًا أنّ الحجّة البالغة لله عليهم، وأنّه لا حجّة لأحد منهم على الله.

وقيل: علموا أنّ الحقّ ما أتاه الرّسل به. (٧: ٣٢٣)
نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٢٦٤).

القُرطُبيّ: أي علموا صدق ما جاءت به الأنبياء
(١٣: ٣٠٩)

الشِّربينيّ: ﴿أَنَّ الْحَقَّ﴾ في الإلهيّة (لله) أي الملك الّذي له الأمر كلّه، لا يشركه فيه أحد. (٣: ١١٦)

نحوه أبو السُّعود (٥: ١٣٤)، والبُرُوسَويّ (٦: ٤٢٨)، والآلوسيّ (٢٠: ١٠٩)، والقاسميّ (١٣: ٤٧٢٥).

ابن عاشور: والأمر مستعمل في التّعجيز، فهو يقتضي أنّهم على الباطل، فيما زعموه من الشّركاء، ولمّا علموا عجزهم من إظهار برهان لهم في جعل الشّركاء لله، أيقنوا أنّ (الحقّ) مستحقّ لله تعالى، أي علموا علم اليقين أنّهم لا حقّ لهم في إثبات الشّركاء، وأنّ الحقّ لله إذ كان ينهاهم عن الشّرك على لسان الرّسول في الدّنيا، وأنّ الحقّ له إذ ناداهم بأمر التّعجيز في قوله ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾. (٢٠: ١٠٣)

فضل الله: في ما جاءت به رسله، ونزلت به كتبه، وأنّ ما يزعمونه الباطل ﴿وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ فقد تبخّر كلّ شيء في الفراغ أمام حقائق التّوحيد الّتي تصدم كلّ أباطيل الباطل، فلا يبقى منه شيء.

وقد يثير البعض سؤالًا وهو أنّ وحدانيّة الله

لاتحتاج إلى دليل في يوم القيامة، لأنّ الوضوح الّذي يُهيمن على الموقف كلّه، لا يترك مجالاً لأيّة شبهة من أيّ نوع كان، فكيف يطلب البرهان على شركهم، لتكون النّتيجة ـ بعد ذلك ـ الوصول إلى حالة العلم، بأنّ الله هو الحقّ؟

والجواب عن ذلك: انّ التّعبير هنا وارد على سبيل تصوير طبيعة المسألة من خلال توفّر العناصر اليقينيّة في تأكيد الحقيقة، في انطلاقهم من حالة غير برهانيّة، أنّ التّعبير بكلمة ﴿فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلّٰهِ﴾ فالظّاهر أنّ المراد بها ظهور هذه المسألة في ذلك الموقف، وكثيراً ما يعبّر في القرآن عن ظهور ما يعلمه الله بحصول العلم فيه من جهة إرادة ظهوره، والله العالم (١٧: ٣٣١)

٥١ـ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ الرّوم: ٦٠

راجع و ع د: «وَعْدَ اللّٰهِ»

٥٢ـ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ سبأ: ٤٩

ابن مسعود: الجهاد بالسّيف.

(الماورديّ ٤: ٤٥٧)

وهذا هو المرويّ عن الباقر عليه السلام. (الثّعلبيّ ٨: ٩٤)

ابن عبّاس: ظهر الإسلام وكثر المسلمون. (٣٦٣)

قتادة: القرآن. (الطّبريّ ٢٢: ١٠٦)

ابن زيد: بعثة رسول الله ﷺ.

(الماورديّ ٤: ٤٥٧)

الطّبريّ: قل لهم يا محمّد: جاء القرآن ووحي الله (٢٢: ١٠٥)

الزّجّاج: أي قل جاء أمر الله الّذي هو الحقّ (٤: ٢٥٨)

النّحّاس: والتّقدير: جاء صاحب الحقّ.

(القرطبيّ ١٤: ٣١٣)

الثّعلبيّ: القرآن والإسلام (٨: ٩٤)

مثله البغويّ (٣: ٦٨٥)، والمَيبُديّ (٨: ١٥١)

الطّوسيّ: يعني أمر الله بالإسلام والتّوحيد (٨: ٤٠٧)

مثله الطّبرسيّ (٤: ٣٩٦)، ونحوه أبو السّعود (٥: ٢٦٦)، والبُرُوسَويّ (٧: ٣٠٨)

الزّمخشريّ: و(الحقّ): القرآن، وقيل: الإسلام، وقيل: السّيف. (٣: ٢٩٥)

ابن عطيّة: يريد الشّرع وأمر الله ونهيه. وقال قوم: يعني السّيف (٤: ٤٢٥)

الفخر الرّازيّ: لمّا ذكر الله أنّه يقذف بالحقّ وكان ذلك بصيغة الاستقبال، ذكر أنّ ذلك الحقّ قد جاء، وفيه وجوه:

أحدها: أنّه القرآن.

الثّاني: أنّه بيان التّوحيد والحشر، وكلّ ما ظهر على لسان النّبيّ ﷺ.

الثّالث: المعجزات الدّالّة على نبوّة محمّد ﷺ.

ويحتمل أن يكون المراد من ﴿جَاءَ ٱلْحَقُّ﴾ ظهر الحقّ، لأنّ كلّ ما جاء فقد ظهر، والباطل خلاف الحقّ. وقد بيّنّا أنّ الحقّ هو الموجود. ولمّا كان ما جاء به النّبيّ ﷺ لم يمكن انتفاؤه كالتّوحيد والرّسالة والحشر، كان حقًّا لاينتفي، ولمّا كان ما يأتون به من الإشراك والتّكذيب لايمكن وجوده، كان باطلًا لايثبت، وهذا المعنى يُفهَم من قوله ﴿وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَاطِلُ﴾

(٢٧٠ :٢٥)

نحوه ملخّصًا الشّربينيّ (٣٠٧ :٣)

القُرطُبيّ: النّحّاس: والتّقدير جاء صاحب الحقّ أي الكتاب الّذي فيه البراهين والحُجَج

(٣١٣ :١٤)

البَيضاويّ: أي الإسلام (٢٦٥ :٢)

الآلوسيّ: أي الإسلام والتّوحيد أو القرآن، وقيل السّيف، لأنّ ظهور الحقّ به، وهو كما ترى (١٥٦ :٢٢)

ابن عاشور: وجملة ﴿قُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ﴾ تأكيد لجملة ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ﴾ سبأ: ٤٨، فإنّ الحقّ، قد جاء بنزول القرآن ودعوة الإسلام. وعُطف ﴿وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ على ﴿جَاءَ ٱلْحَقُّ﴾ لأنّه إذ جاء الحقّ انقشع الباطل من الموضع الّذي حلّ فيه الحقّ (٩٩ :٢٢)

الطَّباطَبائيّ: المراد بمجيء الحقّ ـ على ما تهدي إليه الآية السّابقة ـ نزول القرآن المُبطل بحججه القاطعة وبراهينه السّاطعة لكلّ باطل من أصله (٣٨٩ :١٦)

مكارم الشّيرازيّ: بالالتفات إلى ما قيل حول حقّانيّة دعوة الرّسول الأكرم ﷺ، تصف الآية الّتي بعدها قائلة أنّ القرآن واقع غير قابل للإنكار، لأنّه مُلقى من الله سبحانه وتعالى على قلب الرّسول ﷺ. ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَّامُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [ثمّ نقل معنى القذف وعلّام الغيوب وقال]

وبهذا تكون الآية تعبيرًا مشابهًا لما ورد في الآية: ١٨، من سورة الأنبياء ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾

وبعدئذ ولزيادة التّأكيد يضيف سبحانه وتعالى ﴿قُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ وعليه فلن يكون للباطل أيّ دور مقابل الحقّ، لا خطّة أولى جديدة ولا خطّة معادة، إذ خطط الباطل نقش على الماء، ولهذا السّبب فلم يتمكّن الباطل من طمس نور الحقّ، ومحو أثره من القلوب

مع أنّ بعض المفسّرين أرادوا حصر مصاديق (ٱلْحَقّ) و(ٱلْبَاطِلُ) في هذه الآية في حدود معيّنة، لكنّ الواضح أنّ مفهوم الآتين واسع وشامل جدًّا، القرآن، والوحي الإلهيّ، تعليمات الإسلام، جميعها مصاديق لمفهوم (ٱلْحَقّ)، والشّرك والكفر، والضّلال، والظّلم والذّنوب، ووساوس الشّيطان، والبدع الطّاغوتيّة كلّها تندرج تحت معنى (ٱلْبَاطِلُ) وفي الحقيقة فإنّ هذه الآية شبيهة بالآية: ٨١، من سورة الإسراء، ﴿وَقُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَاطِلُ إِنَّ ٱلْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾.

يثار هنا سؤال، وهو أنّ هذه الآية أعلاه تقول إنّه

بظهور الحقّ، يُمحق الباطل، وينعقد كلّ علاقيته، والحال أنّنا نرى أنّ للباطل له جولات وصولات إلى الآن، ويُسيطر على مناطق كثيرة؟!.

وللإجابة على هذا السّؤال، يجب الالتفات إلى ما يلي:

أوّلًا: أنّه بظهور الحقّ وإشراقه، فإنّ الباطل ـ والّذي هو الشّرك والنّفاق والكفر وكلّ ما يتبع منها ـ ينعقد بسرعة، وإذا استمرّ وجوده فبالقوّة والظّلم والضّغط، وإلّا فإنّ النّقاب قد أُزيل عن وجهه، وظهرت صورته القبيحة لمن يطلب الحقّ، وهذا هو المقصود من مجيء الحقّ ومحو الباطل.

ثانيًا: لأجل تحقّق حكومة الحقّ وزوال حكومة الباطل في العالم، فإضافةً إلى الإمكانيّات الّتي يضعها الله في خدمة عباده، هناك شرائط أُخرى مرتبطة بالعباد أنفسهم، والّتي أهمّها «القيام بترتيب المقدّمات للاستفادة من تلك الإمكانيّات الإلهيّة» وبتعبير آخر فإنّ انتصار الحقّ على الباطل ليس فقط في المناحي العقائديّة والمنطقيّة وفي الأهداف، بل في المناحي الإجرائيّة على أساسين، «فاعليّة الفاعل» و«قابليّة القابل» وإذا لم يصل الحقّ إلى النّصر على الباطل في المرحلة العمليّة نتيجة عدم تحقّق القابليّة، فليس ذلك دليلًا على عدم انتصاره.

ولنضرب لذلك مثلًا قرآنيًّا، فالآية الكريمة تقول ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ المؤمن: ٦٠، ولكن المعلوم لدينا بأنّ استجابة الدّعاء ليست بدون قيد أو شرط، فإن تحقّقت شرائط الدّعاء فهو مستجاب قطعًا، وفي غير هذه الحالة ينبغي عدم انتظار الاستجابة.

وذلك بالضّبط، كما لو أنّنا أتينا بطبيب حاذق لمريض ممدّد على فراشه، وعندها نقول له: زادت فرصة النّجاة لك، وفي أيّ وقت أحضرنا له دواء نذكره بأنّنا قد حقّقنا له مشكلًا آخر، في حين أنّ كلّ هذه الأُمور هي مقتضيات الشّفاء ليست علّة تامّة، فيجب أن يكون الدّواء مؤثّرًا في المريض، وأن تُرعى توصيات الطّبيب، كما أنّه يجب أن لا ننسى الحمية وأثرها، لكي يتحقّق الشّفاء الحتميّ والواقعيّ. مكارم الشّيرازيّ (١٣: ٤٤٦)

فضل الله: في هذا القرآن الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليتحدّى الآخرين، في ما يُطلق من عقائد ومفاهيم وتشريعات للحياة وتحرّك من خلال الصّراع القائم على الحجّة الواضحة والبيّنة القاطعة، على أساس الخطّ الّذي يتحرّك فيه العقل ليدلّ على الله، وليكتشف العمق الحقيّ من آياته، وليوضّح مشكلات الأفكار، ويواجه تحدّيات الفكر الآخر المضادّ. لقد جاء ليفتح العقول على الإسلام، لتفهمه ولتتأمّل فيه، ولتناقشه ولتقتنع به ولتدعو له، ولتلتزم به ليكون الدّين كلّه لله. (١٩: ٧١)

٥٣ـ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر: ٢٤

ابن عبّاس: (بِالْحَقِّ) بالقرآن. (٣٦٦)

نحوه الماورديّ. (٤: ٤٧٠)

الطَّبَرِيّ: وهو الإيمان بالله، وشرائع الدِّين الَّتي افترضها على عباده (٢٢، ١٣٠)

الطُّوسيّ: أي بالدِّين الصَّحيح (٨، ٤٢٥)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤، ٤٠٥)

المَيْبُديّ: أي بالدِّين الحقّ، وقيل: بالقرآن. (٨، ١٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: (بِالْحَقِّ) حال من أحد الضَّميرين، يعني مُحِقًّا أو مُحِقِّين، أو صفة للمصدر، أي إرسالًا مصحوبًا بالحقّ، أو صلة لـ(بشير ونذير)، على معنى: بشيرًا بالوعد الحقّ، ونذيرًا بالوعيد الحقّ. (٣، ٣٠٦)

نحوه أبو السُّعود. (٥، ٢٧٩)

أبو حَيّان: و(بِالْحَقِّ) حال من الفاعل، أي مُحِقًّا، أو من المفعول، أي محقًّا، أو صفة لمصدر محذوف، أي إرسالًا بالحقّ، أي مصحوبًا [ونقل قول الزَّمَخْشَريّ ثمّ قال:]

ولا يمكن أن يتعلّق (بِالْحَقِّ) هذا بشيرًا ونذيرًا معًا، بل ينبغي أن يتأوّل كلامه على أنّه أراد أنّ ثمّ محذوفًا، والتّقدير: بالوعد الحقّ بشيرًا، وبالوعيد الحقّ نذيرًا، فحذف المقابل لدلالة مقابله عليه. (٧، ٣٠٩)

الشِّرْبينيّ: (بِالْحَقِّ) أي الأمر الكامل في الثّبات الّذي يطابقه الواقع، فإنّ من نظر إلى كثرة ما أُوتيه من الدّلائل، علم مطابقة الواقع لما يأمر به.

تنبيه: يجوز في قوله تعالى: (بِالْحَقِّ) أوجه:

أحدها: أنّه حال من الفاعل، أي أرسلناك مُحِقِّين، أو من المفعول، أي محقًّا، أو نعت لمصدر محذوف، أي إرسالًا متلبّسًا بالحقّ. ويجوز أن يكون صلة لقوله تعالى: (بَشِيرًا)، أي لمن أطاع (وَنَذِيرًا) أي لمن عصى. (٣، ٢٢٣)

ابن عاشور: استئناف ثناء على النّبيّ ﷺ، وتنويه به وبالإسلام، وفيه دفع توهّم أن يكون قصره على النّذارة قصرًا حقيقيًّا، لتبيّن أنّ قصره على النّذارة بالنّسبة للمشركين الّذين شابه حالهم حال أصحاب القبور، أي أنّ رسالتك تجمع بشارة ونذارة، فالبشارة لمن قبل الهُدى، والنّذارة لمن أعرض عنه، وكلّ ذلك حقّ؛ لأنّ الجزاء على حسب القبول، فهي رسالة ملابسة للحقّ ووضع الأشياء مواضعها.

فقوله: (بِالْحَقِّ) إمّا حال من ضمير المتكلّم في (أَرْسَلْنَاكَ)، أي محقّين غير لاعبين، أو من كاف الخطاب، أي محقًّا أنت غير كاذب، أو صفة لمصدر محذوف، أي إرسالًا ملابسًا بالحقّ، لا يشوبه شيء من الباطل. (٢٢، ١٥١)

٥٤- يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ص: ٢٦

ابن عبّاس: بالعدل. (٣٨٢)

مثله البَغَويّ (٤: ٦٦)، والمَيْبُديّ (٨: ٣٣٩)، وابن الجَوْزيّ (٧: ١٢٤)، والقُرطُبيّ (١٥: ١٨٩).

الطَّبَريّ: بالعدل والإنصاف. (٢٣: ١٥١)

الزَّجّاج: أي بحكم الله إذ كنت خليفته. (٤: ٣٢٩)

مثله الزَّمَخْشَريّ (٣: ٣٧٢)، ونحوه البَيْضاويّ (٢: ٣٠٨).

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: بالعدل، الثّاني: بالحقّ الّذي لزمك لنا (٥: ٩٠)

الطُّوسيّ: بوضع الأشياء مواضعها على ما أمرك الله. (٨: ٥٥٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٤٧٣)

الشِّربينيّ: أي بالعدل، لأنّ الأحكام إذا كانت مطابقة للشّريعة الحقّة الإلهيّة انتظمت مصالح العالم واتّسعت أبواب الخيرات، وإذا كانت الأحكام على وَفق الأهوية وتحصيل مقاصد الأنفس، أفضى ذلك إلى تخريب العالم، ووقوع الهرج فيه والمرج في الخلق، وذلك يفضي إلى هلاك ذلك الحاكم (٣: ٤٠٤)

أبو السُّعود: بحكم الله تعالى، فإنّ الخلافة بكلا معنييه مقتضية له حتمًا (٥: ٣٥٨)

البُرُوسَويّ: [مثل أبي السُّعود وأضاف:]

وحكم الله بين خلقه هو العدل المحض، وبه يكون الحاكم عادلًا لا جائرًا (٨: ٢٢)

الآلوسيّ: الّذي شرعه الله تعالى لك، فـ«الحقّ» خلاف الباطل و«أل» فيه للعهد. وجُوِّز أن يراد به ما هو من أسمائه تعالى، أي بحكم الحقّ، أي الله عزّ وجلّ، للعلم بأنّ الذّوات لا تكون محكومًا بها.

وتعقّب بأنّ مقابلته بالهوى تأبى ذلك، ولعلّ من يقول به يجعل المقابل المضاف المحذوف، و المقابلة باعتبار أنّ حكم الله تعالى لا يكون إلّا بالحقّ. وفرّع الأمر بالحكم بالحقّ على ما تقدّم، لأنّ الاستخلاف بكلا معنييه مقتضٍ للحكم العدل، لاسيّما على المعنى الأوّل، لظهور اقتضاء كونه عليه السّلام خليفة له تعالى أن لا يخالف حكمه حكم من استخلفه، بل يكون على وَفق إرادته ورضاه.

وقيل: المترتّب مطلق الحكم، لظهور ترتّبه على كونه خليفة، وذكر (الحقّ) لأنّه به سداده. وقيل: ترتّب ذلك، لأنّ الخلافة نعمة عظيمة شُكرها العَدل (٢٣: ١٨٧)

مكارم الشّيرازيّ: هذه الآية تضمّ خمس جمل، كلّ واحدة منها تتابع الحديث عن حقيقة معيّنة.

الجملة الثّانية: تأمر داود عليه السّلام بعد أن منحه الله سبحانه وتعالى هذه النّعمة الكبيرة، أي الخلافة، فإنّك مكلّف بأن تحكم بين النّاس بالحقّ. وفي واقع الأمر فإنّ بـ«إحدى» ثمار خلافة الله هي ظهور حكومة تحكم بالحقّ، ومن هذه الجملة يمكن القول إنّ حكومة الحقّ تنشأ فقط من خلافة الله، وإنّها النّتيجة المباشرة لها (١٤: ٤٤٥)

فضل الله: لأنّ موقعك هو موقع إقامة الحقّ في الفكر والواقع على مستوى الدّعوة، وعلى مستوى الحكم في الخلافات الّتي تحدث بين النّاس، وعلى صعيد ما يمارسونه من سلوكهم العامّ والخاصّ (١٩: ٢٥٣)

٥٥- قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ. ص: ٨٤، ٨٥

ابن عبّاس: (فَالْحَقُّ) يقول: أنا الحقّ (وَالْحَقَّ) يقول: وبالحقّ. (٣٨٥)

مُجاهِد: يقول الله: أنا الحقّ، والحقّ أقول (الطَّبَريّ ٢٣: ١٨٧)

الحسن: معناه حقًّا حقًّا لأملأنّ جهنّم منك وممّن تبعك منهم أجمعين (الماوردي ٥ ١١٢)

السُّدّيّ: قسم أقسم الله به (الطّبريّ ٢٣ ١٨٨)

الفرّاء: قرأ الحسن وأهل الحجاز بالنّصب فيهما وقرأ الأعمش وعاصم، وأكثر منهم ابن عبّاس ومجاهد بالرّفع في الأولى، والنّصب في الثّانية.

[و] عن أبان بن تغلب عن مجاهد أنّه قرأ (فالحقّ منّي والحقّ أقول)، وأقول الحقّ، وهو وجه، ويكون رفعه على إضمار فهو الحقّ.

وذُكر عن ابن عبّاس أنّه قال: فأنا الحقّ وأقول الحقّ. وقد يكون رفعه بتأويل جوابه؛ لأنّ العرب تقول: الحقّ لأقومنّ، ويقولون: عزمة صادقة لآتينّك، لأنّ فيه تأويل: عزمة صادقة أن آتيك [إلى أن قال:]

ومن نصب (الحقَّ والحقَّ) فعلى معنى قولك: حقًّا لآتينّك، والألف واللّام وطرحهما سواء، وهو بمنزلة قولك: حمدًا لله والحمد لله، ولو خفض الحقّ الأوّل خافض يجعله الله تعالى يعني في الإعراب، فيقسم به، كان صوابًا.

والعرب تُلقي الواو من القسم ويخفضونه، سمعناهم يقولون: اللهِ لتفعلنّ، فيقول المجيب: اللهِ لأفعلنّ؛ لأنّ المعنى مستعمل، والمستعمل يجوز فيه الحذف، كما يقول القائل للرّجل: كيف أصبحت؟ فيقول: خيرٍ، يريد بخير، فلمّا كثرت في الكلام حذفت. (٢ ٤١٢)

الطّبريّ: اختلفت القرّاء في قراءة قوله ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ فقرأه بعض أهل الحجاز وعامّة الكوفيّين برفع الحقّ الأوّل، ونصب الثّاني.

وفي رفع الحقّ الأوّل إذا قرئ كذلك وجهان:

أحدهما: رفعه بضمير: لله الحقّ، أو أنا الحقّ وأقول الحقّ.

والثّاني: أن يكون مرفوعًا بتأويل قوله ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾، فيكون معنى الكلام حينئذ: فالحقّ أن أملأ جهنّم منك، كما يقول: عزمةٌ صادقة لآتينّك، فرفع «عزمة» بتأويل «لآتينّك»، لأنّ تأويله أن آتيك، كما قال: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ﴾ يوسف: ٣٥، فلا بدّ لقوله ﴿بَدَا لَهُمْ﴾ من مرفوع، وهو مضمر في المعنى.

وقرأ ذلك عامّة قرّاء المدينة والبصرة وبعض المكّيّين والكوفيّين، بنصب الحقّ الأوّل والثّاني كليهما، بمعنى: حقًّا لأملأنّ جهنّم، والحقّ أقول، ثمّ أُدخلت الألف واللّام عليه، وهو منصوب، لأنّ دخولهما -إذا كان كذلك معنى الكلام- وخروجهما منه سواء، كما سواء قولهم: حمدًا لله، والحمد لله، عندهم إذا نُصب.

وقد يحتمل أن يكون نصبه على وجه الإغراء، بمعنى: الزموا الحقّ، واتّبعوا الحقّ، والأوّل أشبه، لأنّه خطاب من الله لإبليس، بما هو فاعل به وبتُبّاعه.

وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب أن يقال: إنّهما قراءتان مستفيضتان في قرأة الأمصار، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب، لصحّة معنييهما.

وأمّا الحقّ الثّاني، فلا اختلاف في نصبه بين قرّاء الأمصار كلّهم، بمعنى: وأقول الحقّ. (٢٣ ١٨٧)

الزّجّاج: وقُرئت (قَالَ فَالْحَقَّ وَالْحَقَّ أَقُولُ) بنصبهما جميعًا، فمن رفع فعلى ضربين: على معنى فأنا الحقُّ والحقَّ أقول، ويجوز رفعه على معنى فالحقُّ منّي ومن نصب فعلى معنى: فالحقَّ أقول، والحقَّ لأملأنّ جهنّم حقًّا. (٤: ٣٤٢)

أبو زُرْعَة: قرأ عاصم وحمزة: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ﴾ بالضّمّ، (وَالْحَقَّ) بالنّصب. وقرأ الباقون: بالنّصب فيهما.

من نصب (الْحَقَّ) الأوّل كان منصوبًا بفعل مضمر، ودلك الفعل هو ما ظهر في نحو قوله: ﴿وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ﴾ يونس: ٨٢، وقوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ الأنفال: ٨، وهذا هو الوجه.

ويجوز أن تُنصب على التّشبيه بالقسم، فيكون النّاصب لـ(الْحَقَّ) ما ينصب القسم في نحو: آلله لأفعلنّ، فيكون التّقدير: (وَالْحَقَّ لأملأنّ).

فإن قلت: فقد اعترض بين القسم وجوابه قوله ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾، فإنّ اعتراض هذه الجملة لا يمنع أن يفصل بين القسم والمقسم عليه، لأنّ ذلك ممّا يؤكّد القصّة. وقد يجوز أن يكون (الْحَقَّ) الثّاني الأوّل، وكرّر على وجه التّوكيد.

ومن رفع كان (الْحَقُّ) محتملًا لوجهين:

أحدهما: يكون خبر مبتدإ محذوف، تقديره: (أنا الحقُّ والحقَّ أقول)، ويدلّ على ذلك قوله جلّ وعزّ: ﴿رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَيهُمُ الْحَقِّ﴾ يونس: ٣٠، فكما جاز وصفه سبحانه بالحقّ، كذلك يجوز أن يكون خبرًا في قوله (أنا الحقّ).

والوجه الثّاني: أن يكون (الْحَقُّ) مبتدأ وخبره محذوفًا، وتقديره: فالحقّ منّي، كما قال: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ البقرة: ١٤٧. (٦١٨)

نحوه الطُّوسيّ (٨: ٥٨٣)، والطَّبْرِسيّ (٣: ٤٨٦)، وابن عطيّة (٤: ٥١٦)، وأبو البركات (٢: ٣١٩)، وابن الجوزيّ (٧: ١٥٨).

القَيْسيّ: انتصب (الْحَقَّ) الأوّل على الإغراء، أي اتّبعوا الحقَّ، واسمعوا الحقّ، أو الزموا الحقّ [ونقل قول الفرّاء وغيره في وجه الرّفع والنّصب ثمّ قال:]

وانتصب (الْحَقَّ) الثّاني بـ(أَقُولُ)، تقول: قلت الحقّ، فتعمل القول. (٢: ٢٥٥)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: [قول مُجاهِد وقد تقدّم عن الطّبريّ]

الثّاني: الحقّ منّي والحقّ قولي، رواه الحكم.

الثّالث: [قول الحسن وقد تقدّم] (٥: ١١١)

البغَويّ: قرأ عاصم وحمزة ويعقوب (فَالْحَقُّ) برفع القاف على الابتداء، وخبره محذوف، تقديره: الحقُّ منّي، ونصب الثّانية، أي وأنا أقول الحقّ، قاله مُجاهِد.

وقرأ الآخرون بنصبهما، واختلفوا في وجههما، قيل: نُصب الأوّل على الإغراء كأنّه قال: الزم الحقّ، والثّاني: بإيقاع القول عليه، أي أقول الحقّ.

وقيل: الأوّل قسم، أي فبالحقّ وهو الله عزّ وجلّ، فانتصب بنزع الخافض، وهو حرف الصّفة، وانتصاب الثّاني بإيقاع القول عليه، وقيل: الثّاني تكرار القسم

أقسم الله بنفسه. (٤ ٧٨)

نحوه المَيْبُديّ (٨ ٣٧٠)

الزَّمَخْشَريّ: قُرِئَ (فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ) منصوبين على أنّ الأوّل مقسَم به كقولك: الله، في «إنّ عليك الله أن تبايعا»، وجوابه ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ اعتراض بين المقسَم به والمُقسَم عليه، ومعناه: ولا أقول إلّا الحقّ.

والمراد بـ(الْحَقّ) إمّا اسمه عزّ وعلا الذي في قوله ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ النور: ٢٥، أو الحقّ الذي هو نقيض الباطل، عظّمه الله بإقسامه به.

ومرفوعين على أنّ الأوّل مبتدأ محذوف الخبر، كقوله: لعمرك، أي فالحقّ قسمي لأملأنّ، والحقّ أقول، أي أقوله، كقوله: «كلّه لم أصنع».

ومجرورين على أنّ الأوّل مقسَم به قد أُضمر حرف قسمه، كقولك: اللهِ لأفعلنّ، والحقّ أقول، أي ولا أقول إلّا الحقّ، على حكاية لفظ المقسَم به، ومعناه: التوكيد والتّشديد. وهذا الوجه جائز في المنصوب والمرفوع أيضًا، وهو وجه دقيق حسن.

وقرئ برفع الأوّل وجرّه مع نصب الثّاني، وتخريجه على ما ذكرنا. (٣ ٣٨٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢ ٣١٥)، والنَّسَفيّ (٤ ٤٨)، وأبو السُّعود (٥ ٣٧٥)، والبُرُوسَويّ (٨ ٦٦)، والآلوسيّ (٢٣ ٢٢٩)

القُرطُبيّ: (قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ) هذه قراءة أهل الحرمين وأهل البصرة والكسائيّ. وقرأ ابن عبّاس ومُجاهِد وعاصم والأعمش وحمزة برفع الأوّل، وأجاز الفرّاء فيه الخفض.

ولا اختلاف في الثّاني في أنّه منصوب بـ(أَقُولُ)، ونصب الأوّل على الإغراء، أي فاتّبعوا الحقّ واستمعوا الحقّ، والثّاني بإيقاع القول عليه. وقيل: هو بمعنى أُحقّ الحقّ أي أفعله.

قال أبو عليّ: الحقّ الأوّل منصوب بفعل مضمر، أي يُحقّ الله الحقّ، أو على القسم وحذف حرف الجرّ، كما تقول: اللهِ لأفعلنّ، ومجازه: قال: فبالحقّ وهو الله تعالى أقسم بنفسه. (وَالْحَقَّ أَقُولُ) جملة اعترضت بين القسم والمقسَم عليه، وهو توكيد القصّة. وإذا جُعل (الْحَقّ) منصوبًا بإضمار فعل كان ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ على إرادة القسم.

وقد أجاز الفرّاء وأبو عُبَيد أن يكون (الحقّ) منصوبًا بمعنى حقًّا ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾، وذلك عند جماعة من النّحويّين خطأ، لا يجوز: زيدًا لأضربنّ، لأنّ ما بعد اللّام مقطوع ممّا قبلها، فلا يعمل فيه، والتّقدير على قولهما: لأملأنّ جهنّم حقًّا.

ومن رفع (الحقّ) رفعه بالابتداء، أي فأنا الحقّ أو الحقّ منّي، رُويا جميعًا عن مُجاهِد. ويجوز أن يكون التّقدير: هذا الحقّ.

وقول ثالث على مذهب سيبويه والفرّاء أنّ معنى فالحقّ لأملأنّ جهنّم بمعنى فالحقّ أن أملأ جهنّم.

وفي الخفض قولان، وهي قراءة ابن السَّمَيْفَع وطلحة بن مُصرِّف:

أحدهما: أنّه على حذف حرف القسم. هذا قول

الفرّاء قال: كما يقول الله عزّ وجلّ: (لأفعلنّ). وقد أجاز مثل هذا سيبويه وعلّله فيه أبو العبّاس ولم يجز الخفض لأنّ حروف الخفض لا تُضمر.

والقول الآخر أن تكون الفاء بدلاً من واو القسم [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ٢٢٩)

الشّربينيّ: أي بسبب إغوائك وغوايتهم أقول الحقّ، أي لا أقول إلّا الحقّ، فإنّ كلّ شيء قلته ثبت، فلم يقدر أحد على نقضه ولا نقصه. (٣: ٤٢٩)

ابن عاشور: وقوبل تأكيد عزمه الّذي دلّ عليه قوله ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ ص: ٨٢، بتأكيد مثله، وهو لفظ (الحقّ) الدّالّ على أنّ ما بعده حقّ ثابت لا يتخلّف، ولم يرد في تأكيد الخبر على لفظ (الحقّ) تذكيرًا بأنّ وعد الله تعالى حقّ لا يحتاج إلى قسم عليه، ترفّعًا من جلال الله عن أن يقابل كلام الشّيطان بقسم مثله، وزاد هذا المعنى تقريرًا بالجملة المعترضة، وهي (وَالْحَقَّ أَقُولُ)، الّذي هو بمعنى لا أقول إلّا الحقّ، ولا حاجة إلى القسم. [ثمّ ذكر نحو ما تقدّم عن القرطبيّ] (٢٣: ١٩٤)

الطّباطبائيّ: (فَالْحَقُّ) مبتدأ محذوف الخبر، أو خبر محذوف المبتدإ، والفاء لترتيب ما بعده على ما قبله، والمراد بالحقّ ما يقابل الباطل، على ما يؤيّده إعادة الحقّ ثانيًا باللّام، والمراد به ما يقابل الباطل قطعًا، والتّقدير فالحقّ أقسم به لأملأنّ جهنّم منك وممّن تبعك منهم، أو فقولي الحقّ لأملأنّ إلخ.

وقوله: ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ جملة معترضة تشير إلى حتميّة القضاء، وتردّ على إبليس ما يلوح إليه قوله ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ ص: ٧٦، إلخ، من كون قوله تعالى وهو أمره بالسّجود غير حقّ، وتقديم الحقّ في ﴿وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ وتحليته باللّام، لإفادة الحصر. (١٧: ٢٢٧)

مكارم الشّيرازيّ: في البداية ردًّا على تهديد إبليس في إغواء كلّ بني آدم، عدا المخلصين منهم، يجيبه الباري عزّ وجلّ بالقول ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾، الّذي ورد في بداية السّورة إلى هنا حقّ، والّذي ورد بشأن أحوال الأنبياء الكبار في هذه السّورة بسبب حروبهم وجهادهم حقّ، والحديث في هذه السّورة عن القيامة والعذاب الأليم الّذي سينزل بالطّغاة، والنّعم الّتي سيغدقها الباري عزّ وجلّ على أهل الجنّة حقّ، ونهاية السّورة حقّ، والله سبحانه يقسم بالحقّ ويقول الحقّ، بأنّه سيملأ جهنّم بالشّيطان وأتباعه، وذلك جواب قاطع على كلام إبليس بشأن إغوائه بني الإنسان، وبهذا وضّح الباري عزّ وجلّ تكليف الجميع.

على أيّة حال، فإنّ هاتين الجملتين تشتملان على الكثير من التّأكيد، فتؤكّدان مرّتين على مسألة (الحقّ)، وتقسمان بها، وعبارة ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ رافقتها نون التّأكيد الثّقيلة، و﴿أَجْمَعِينَ﴾ تأكيد مجدّد على كلّ ذلك، لكي لا يبقى لأحد أدنى شكّ وترديد بهذا الشّأن، إذ لا سبيل لنجاة الشّيطان وأتباعه، والاستمرار بالسّير على خطاه يؤدّي إلى جهنّم. (١٤: ٥١٣)

فضل الله: فهذا هو القضاء الّذي لا تردّد له، والحقّ الّذي يعرض نفسه على الموقف كلّه، في مواجهة هذا التّحدّي المتمرّد على أوامر الله ونواهيه. (١٩: ٢٨٨)

٥٦ـ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾. محمد ٢

ابن عبّاس: بما نزّل الله به جبريل على محمّد عليه الصّلاة والسّلام ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ يعني القرآن. (٤٢٧)

الطُّوسيّ: من القرآن والعبادات وغيرها ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ الّذي لامرية فيه.

وقوله: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ يعني القرآن ـ على ما قاله قوم ـ وقال آخرون: إيمانهم بالله وبالنّبيّ ﷺ ﴿هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ أي يقطعه لهم فيه وحثّه عليه وأمره به. (٩: ٢٩٠)

الزّمخشريّ: اختصاص بالإيمان بالمنزل على رسول الله ﷺ من بين ما يجب به الإيمان تعظيمًا لشأنه وتعليمًا لأنّه لا يصحّ الإيمان ولا يتمّ إلّا به، وأكّد ذلك بالجملة الاعتراضيّة الّتي هي قوله: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾.

وقيل: معناها أنّ دين محمّد هو الحقّ، إذ لا يرد عليه النّسخ وهو ناسخ لغيره. (٣: ٥٣٠)

ابن عَطيّة: و(الحقّ) هنا هو الشّرع ومحمّد ﷺ. (٥: ١١٦)

الطَّبْرِسيّ: أي وما نزل على محمّد ﷺ هو الحقّ من ربّهم، لأنّه ناسخ للشّرائع، والنّاسخ هو الحقّ.

وقيل: معناه ومحمّد حقّ من ربّهم دون ما يزعمون من أنّه سيخرج في آخر الزّمان نبيّ من العرب، فليس هذا هو عدّة الله ذلك عليهم. (٥: ٩٦)

القُرطُبيّ: يريد أنّ إيمانهم هو الحقّ من ربّهم. وقيل: أي إنّ القرآن هو الحقّ من ربّهم نسخ به ما قبله. (١٦: ٢٢٤)

الشّربينيّ: أي هذا الّذي نزل عليه ﷺ موصوف بأنّه (الحقّ) أي الكامل في الحقيقة ينسخ ولا يُنسخ. (٤: ٢٢)

أبو السُّعود: بطريق حصر الحقّيّة فيه، وقيل: حقّيّته بكونه ناسخًا غير منسوخ. فـ(الحقّ) على هذا مقابل الزّائل، وعلى الأوّل مقابل الباطل، وأيًّا ما كان فقوله تعالى: ﴿مِنْ رَبِّهِمْ﴾ حال من ضمير (الحقّ). (٦: ٨٣)

نحوه البُرُوسَويّ. (٨: ٤٩٧)

الآلوسيّ: وهو جملة معترضة بين المبتدإ والخبر مفيدة لحصر الحقّيّة فيه، على طريقة الحصر في قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ وقولك: حاتم الجواد، فيراد بـ(الحقّ) ضدّ الباطل.

وجوّز أن يكون الحصر على ظاهره، و(الحقّ) الثّابت، وحقّيّة ما نزل عليه الصّلاة والسّلام لكونه ناسخًا لا يُنسخ، وهذا يقتضي الاعتناء به، ومنه جاء التّأكيد، وأيًّا ما كان فقوله تعالى: ﴿مِنْ رَبِّهِمْ﴾ حال من ضمير (الحقّ). (٢٦: ٣٧)

ابن عاشور: وزيد في جانب المؤمنين التّنويه بشأن القرآن بالجملة المعترضة لقوله: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ وهو نظير لوصفه بـ﴿سَبِيلِ اللهِ﴾ في قوله

﴿وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ محمّد: ١. (٢٦: ٦٣)

الطَّباطَبائيّ: جملة معترضة، والضّمير راجع إلى ما نزل. (١٨: ٢٢٢)

عبد الكريم الخطيب: إشارة إلى أنّ المؤمنين الّذين آمنوا بالله، إنّما يؤمنون ـ إذ يؤمنون بما أنزل على محمّد ـ بالحقّ المنزل من ربّهم، فمن أنكر هذا الحقّ المنزل من عند الله، فليعلم أنّ ما عنده من إيمان ليس من الحقّ، إذ لو كان حقًّا لالتقى مع هذا الحقّ، فالحقّ لا يصادم الحقّ، ولا تختلف طريقه معه. (١٣: ٣٠٧)

٥٧ ـ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذٰلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ. ق: ١٩.

ابن عبّاس: بالشّقاء والسّعادة. (٤٣٦)

مُقاتِل: يعني أنّه حقّ كائن. مرآة الحق (١٩)

الفَرّاء: وفي قراءة عبد الله (سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ) فإن شئت أردت (بِالْحَقِّ) أنّه الله عزّ وجلّ، وإن شئت جعلت «السّكرة» هي الموت، أضفتها إلى نفسها، كأنّك قلت: جاءت السّكرة الحقّ بالموت، وقوله ﴿سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ يقول: بالحقّ الّذي قد كان غير متبيّن لهم من أمر الآخرة، ويكون (الْحَقّ) هو الموت، أي جاءت سكرة الموت بحقيقة الموت. (٣: ٧٨)

الطَّبَريّ: [وفيها] وجهان من التّأويل:

أحدهما: وجاءت سكرة الموت، وهي شدّته وغلبته على فهم الإنسان، كالسّكرة من النّوم أو الشّراب، (بِالْحَقِّ) من أمر الآخرة، فتبيّنه الإنسان حتّى تبيّنه وعرفه.

والثّاني: وجاءت سكرة الموت بحقيقة الموت. (٢٦: ١٦٠)

الزّجّاج: (بِالْحَقِّ) أي بالموت الّذي خُلق له. وقال بعضهم: (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ) ورويت عن أبي بكر رحمه الله والمعنى واحد، وقيل: (الْحَقّ) هاهنا الله عزّ وجلّ. (٥: ٤٥)

الطُّوسيّ: قيل في معناه قولان:

أحدهما: جاءت السّكرة بالحقّ من أمر الآخرة، حتّى عرفه صاحبه واضطرّ إليه.

والآخر: وجاءت سكرة الموت بالحقّ الّذي هو الموت. وروي أنّ أبا بكر وابن مسعود كانا يقرآن (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ) وهي قراءة أهل البيت. البحر المحيط (٩: ٣٦٥)

البغَويّ: أي بحقيقة الموت، وقيل: بالحقّ من أمر الآخرة حتّى يتبيّنه الإنسان ويراه بالعيان.

وقيل: بما يؤول إليه أمر الإنسان من السّعادة والشّقاوة. (٤: ٢٧٣)

المَيْبُديّ: (بِالْحَقِّ) بيان ما يصير إليه الإنسان بعد موته، من جنّة أو نار.

وقيل: (بِالْحَقِّ) أي بأمر الله وحكمه الّذي عمّ به جميع الأحياء.

وقيل: بما يؤول إليه الأمر من السّعادة والشّقاوة. (٩: ٢٨٨)

الزّمَخْشَريّ: والباء في (بِالْحَقِّ) لتّعدية، يعني

وأحضرت سكرة الموت حقيقة الأمر الّذي أنطق الله به كتبه وبعث به رسله، أو حقيقة الأمر وجهته الحائل من سعادة الميّت وشقاوته

وقيل الحقّ الّذي خُلق له الإنسان أنّ كلّ نفس ذائقة الموت

ويجوز أن تكون الباء مثلها في قوله ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ المؤمنون ٢٠ أي وجاءت متلبسة بالحقّ، أي بحقيقة الأمر، أو بالحكمة والغرض الصّحيح، كقوله تعالى ﴿خَلَقَ السَّموات و الْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ الأنعام ٧٣ (٤ ٧)

نحوه أبو حيّان (٨ ١٢٤)، وأبو السّعود (٦ ١٢٦)

الفَخْر الرّازيّ: وقوله «بِالْحَقِّ» يحتمل وجوهًا أحدها أن يكون المراد منه الموت، فإنّه حقّ، كأنّ شدّة الموت تحضر الموت، والباء حينئذٍ للتّعدية، يقال: جاء فلان بكذا، أي أحضره

وثانيها أن يكون المراد من (الحقّ) ما أتى به من الدّين، لأنّه حقّ، وهو يظهر عند شدّة الموت، وما من أحد إلّا وهو في تلك الحالة يُظهر الإيمان، لكنّه لا يُقبل إلّا ممّن سبق منه ذلك، وآمن بالغيب. ومعنى المجيء به، هو أنّه يُظهره، كما يقال: الدّين الّذي جاء به النّبيّ ﷺ، أي أظهره. ولمّا كانت شدّة الموت مُظهرة له قيل فيه: جاء به، والباء حينئذٍ يحتمل أن يكون المراد منها مصبة، يقال: جئتك بأمل فسيح وقلب خاشع. (٢٨ ١٦٤)

القُرطُبيّ: الإنسان مادام حيًّا تُكتَب عليه أقواله وأعماله ليحاسَب عليها، ثمّ يجيئه الموت وهو ما يراه عند المعاينة من ظهور الحقّ، فيما كان الله تعالى وعده وأوعده.

وقيل (الحقّ) هو الموت سمّي حقًّا إمّا لاستحقاقه وإمّا لانتقاله إلى دار الحقّ، فعلى هذا يكون في الكلام تقديم وتأخير، وتقديره: «وجاءت سكرة الحقّ بالموت» وكذلك في قراءة أبي بكر وابن مسعود رضي الله عنهما، لأنّ «السّكرة» هي الحقّ، فأُضيفت إلى نفسها لاختلاف اللّفظين

وقيل يجوز أن يكون (الحقّ) على هذه القراءة هو الله تعالى، أي جاءت سكرة أمر الله تعالى بالموت

وقيل (الحقّ) هو الموت، والمعنى وجاءت سكرة الموت بالموت، ذكره المهدويّ. (١٧ ١٢)

الشّربينيّ: أي الأمر الثّابت الّذي يطابقه الواقع، فلا حيلة في الاحتراس منه. وقيل للملتبس بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال (٤ ٨٤)

القاسميّ: أي بالموعود الحقّ، والأمر المحقّق، وهو الموت، فالباء للملابسة. أو بالموعود الحقّ من أمر الآخرة، والثّواب والعقاب الّذي غفل عنه، فالباء للتّعدية، أي أحضرت سكرة الموت حقيقة الأمر، وهي أحوالها الباطنة، وأظهرتها عليه (١٥ ٥٥٠٠)

الطَّباطَبائيّ: وفي تقييد مجيء ﴿سَكْرَةُ الْمَوْتِ﴾ بـ(الحقّ) إشارة إلى أنّ الموت داخل في القضاء الإلهيّ، مراد في نفسه في نظام الكون، كما يستفاد من قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ الأنبياء ٣٥ وقد

مرّ تفسيره، فالموت ـ وهو الانتقال من هذه الدّار إلى دار بعدها ـ حقّ كما أنّ البعث حقّ والجنّة حقّ والنّار حقّ. وفي معنى كون الموت بالحقّ أقوال أُخر لاجدوى في نقلها والتّعرّض لها (١٨: ٣٤٨)

عبد الكريم الخطيب: وقوله تعالى: بِالْحَقِّ، متعلّق بالفعل (جاءت) أي جاءت سكرة الموت مُحمّلة بالحقّ الّذي غاب عن هذا الإنسان الّذي لايؤمن باليوم الآخر، حيث يرى عند الاحتضار، ما لم يكن يراه من قبل، وحيث يبدو له في تلك السّاعة كثير من شواهد الحياة الآخرة الّتي هو أحد طريقه إليها (١٣: ٤٨٠)

٥٨ـ ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا النّبأ: ٣٩

ابن عبّاس: الكائن يكون فيه ما وصفت. (٤٩٩)

نحوه البغويّ (٥: ٢٠٢)، وابن الجوزيّ (٩: ١٣)، والقُرطُبيّ (١٩: ١٨٦)، والبيضاويّ (٢: ٥٣٥).

الطّبريّ: يقول إنّه حقّ كائن، لاشكّ فيه (٣٠: ٢٥)

نحوه الطّوسيّ (١٠: ٢٤٩)، والطّبْرِسيّ (٥: ٤٢٧)، والشّربينيّ (٤: ٤٧٤).

الماوَرْديّ: وفي تسميته (الحقّ) وجهان:

أحدهما: لأنّ مجيئه حقّ، وقد كانوا على شكّ.

الثّاني: أنّ الله تعالى يحكم فيه بالحقّ بالثّواب والعقاب. (٦: ١٩٠)

القُشَيْريّ: هم يشهد الحقّ، والحكم عليهم بالحقّ، حكم عليهم بالحقّ، وهم مجذوبون بالحقّ للحقّ. (٦: ٢٤٨)

المَيْبُديّ: لاباطل فيه ولا ظلم، بل يستصف الضّعيف من القويّ، ومجيئه حقّ كائن يوجد لامحالة، وقد كانوا فيه على شكّ. (١٠: ٣٥٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٣٠: ١٢)

ابن عَطيّة: أي الحقّ كونه ووجوده. (٥: ٤٢٩)

نحوه أبو حَيّان. (٨: ٤١٦)

الفَخْر الرّازيّ: وفي وصف (اليوم) بأنّه حقّ وجوه:

أحدها: أنّه يحصل فيه كلّ حقّ، ويندمغ كلّ باطل، فلمّا كان كاملًا في هذا المعنى قيل: إنّه حقّ، كما يقال: فلان خيرٌ كلّه، إذا وُصف بأنّ فيه خيرًا كثيرًا. وقوله: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ﴾ يفيد أنّه هو اليوم الحقّ وما عداه باطل، لأنّ أيّام الدّنيا باطلها أكثر من حقّها.

وثانيها: أنّ (الحقّ) هو الثّابت الكائن، وبهذا المعنى يقال: إنّ الله حقّ، أي هو ثابت لايجوز عليه الفناء، ويوم القيامة كذلك فيكون حقًّا.

وثالثها: أنّ ذلك اليوم هو اليوم الّذي يستحقّ أن يقال له: يوم، لأنّ فيه تُبلى السّرائر وتنكشف الضّمائر، وأمّا أيّام الدّنيا فأحوال الخلق فيها مكتومة، والأحوال فيها غير معلومة. (٣١: ٢٥)

أبو السُّعود: أي الثّابت المتحقّق، لامحالة، من غير صارف يلويه، ولا عاطف يثنيه. (٦: ٣٦٢)

نحوه الآلوسيّ. (٣٠: ٢١)

البُرُوسَوِيّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف]

وذلك لأنّه متحقّق عندًا، فلابدّ أن يكون متحقّقًا وقوعًا كالصّباح بعد مضيّ اللّيل. وفيه إشارة إلى أنّه واقع ثابت في جميع الأوقات والأحايين، ولكن لايبصرون به لاشتغالهم بالنّفس اللاهية وهواها الشّاغل (١٠: ٣١١)

القاسميّ: أي الواقع الّذي لايمكن إنكاره، و(الْحَقّ) صفة أو خبر (١٧: ٦٠٤١)

سيّد قُطْب: فلا مجال للتّساؤل والاختلاف، والفرصة ما تزال سانحة (٦: ٣٨٠٩)

الطَّباطَبائيّ: إشارة إلى يوم الفصل المذكور في السّورة، الموصوف بما مرّ من الأوصاف، وهو في الحقيقة خاتمة الكلام المنعطفة إلى فاتحة السّورة وما بعده، أعني قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ إلخ تفريع على البيان السّابق

والإشارة إليه بالإشارة البعيدة للدّلالة على فخامة أمره، والمراد بكونه حقًّا ثبوته حتمًا مقضيًّا، لايتخلّف عن الوقوع (٢٠: ١٧٥)

الطَّالقانيّ: (الْحَقّ) الواقع الثّابت مقابل الباطل (٥: ٦٨).

مكارم الشّيرازيّ: (الْحَقّ) هو الأمر الثّابت واقعًا، والّذي تحقّقه قطعيّ، وهذا المعنى ينطبق تمامًا على يوم القيامة، لأنّه سيعطي كلّ إنسان حقّه، بإرجاع حقوق المظلومين من الظّالمين، وتتكشّف كلّ الحقائق الّتي كانت مخفيّة على الآخرين، فإنّه بحقّ يوم الحقّ،

ويكلّ ما تحمل الكلمة من معنى

وإذا ما التفت الإنسان إلى هذه الحقيقة، حقيقة يوم القيامة، فسيتحرّك بدافع قويّ نحو الله عزّ وجلّ، للحصول على رضوانه سبحانه، بامتثال أوامره تعالى، ولهذا يقول القرآن مباشرة: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ (١٩: ٣١٨)

فضل الله: الّذي لامجال للرّيب فيه، كما لامجال للباطل أن يتحرّك فيه، إذا اعتبرنا المسألة على سبيل المبالغة، بأن يراد به اليوم الّذي يمثّل التّجسيد للحقّ في المضمون الّذي يحتويه في الحساب ونحوه، ممّا يجعل الّذين عملوا له في الدّنيا هم أصحاب هذا اليوم، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ ليحصل على النّتائج الإيجابيّة من خلال سعيه في الدّنيا، ليرجع إلى الله في رحمته ورضوانه. (٢٤: ٢٣)

٥٩- ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٣

ابن عبّاس: تحاثّوا بالتّوحيد (٥١٨).

نحوه مُقاتِل (٤: ٥٢٣)، ويحيى بن سلّام (الماوَرْديّ ٦: ٣٣٤) الحسن: (الْحَقّ) كتاب الله.

(الطَّبَريّ ٣٠: ٢٩٠)

مثله قَتادة (الطَّبَريّ ٣: ٢٩٠)

السُّدّيّ: الله. (الماوَرْديّ ٦: ٣٣٤)

الطَّبَريّ: يقول: وأوصى بعضهم بعضًا بلزوم العمل بما أنزل الله في كتابه من أمره، واجتناب ما نهى

عنه فيه (٣٠: ٢٩٠)

الماوَرْديّ: في (الحقّ) ثلاثة تأويلات

أحدها [قول يحيى بن سلّام]

الثّاني: [قول قَتادة]

الثّالث [قول السُّدّيّ]

ويحتمل رابعًا أن يوصي مُخلّفيه عند حضور المنيّة ألّا يموتُنّ إلّا وهم مسلمون (٦: ٣٣٤)

نحوه ابن الجَوْزيّ (٩: ٢٢٥).

الطُّوسيّ: أي تواصى بعضهم بعضًا باتّباع الحقّ واجتناب الباطل (١٠: ٤٠٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٥٣٦)

القُشَيْريّ: وتواصوا بما هو حقّ، وتواصوا بما هو حسن وجميل...

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ وهو الإيثار مع الخلق والصّدق مع الحقّ (٦: ٣٣٣)

المَيْبُديّ: أي أوصى بعضهم بعضًا بالإقامة على الحقّ قولًا وعملًا

وقيل: طاعة الله واجتناب معاصيه

وقيل: (الحقّ) هو الله، والمعنى بتوحيد الله والقيام بما يجب له.

وقيل: (بِالْحَقِّ) يعني بالقرآن والدّين. (١٠: ٦٠٥)

الزَّمَخْشَريّ: بالأمر الثّابت الّذي لا يسوغ إنكاره، وهو الخير كلّه، من توحيد الله وطاعته، واتّباع كتبه ورسله، والزّهد في الدّنيا، والرّغبة في الآخرة (٤: ٢٨٣)

نحوه الشِّربينيّ (٤: ٥٨٤)، وأبو السُّعود (٦: ٤٦٨)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٥٠٧)، والآلوسيّ (٣٠: ٢٢٩)

النَّيسابوريّ: و(الحقّ) خلاف الباطل، ويشتمل جميع الخيرات وما يحقّ فعله (٣٠: ١٧٤)

أبو حَيّان: أي بالأمر الثّابت من الّذين عملوا به (٨: ٥٠٩)

مكارم الشّيرازيّ: و(الحقّ) في الأصل الموافقة والمطابقة للواقع. وذُكر لكلمة معانٍ قرآنيّة متعدّدة، من ذلك: الله، والقرآن، والإسلام، والتّوحيد، والعدل، والصّدق والوضوح، والوجوب، وأمثالها من المعاني الّتي ترجع إلى نفس المعنى الأصليّ الّذي ذكرناه

﴿تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ تعني - على أيّ حال - معنًى واسعًا، يشمل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ويشتمل أيضًا تعليم الجاهل وإرشاده، وتنبيه الغافل، والدّعوة إلى الإيمان والعمل الصّالح (٢٠: ٣٩٨)

حَقًّا

١- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ١٨٠

الطَّبَريّ: يعني بذلك: فرض عليكم هذا وأوجبه، وجعله حقًّا واجبًا على من اتّقى الله، فأطاعه أن يعمل به

فإن قال قائل: أوَ فرضٌ على الرّجل ذي المال أن يوصي لوالديه وأقربيه الّذين لا يرثونه؟ قيل: نعم.

فإن قال: فإن هو فرّط في ذلك فلم يوص لهم،

أيكون مضيِّعًا فرضًا يَحْرَج بتضييعه؟ قيل: نعم.

فإن قال: وما الدّلالة على ذلك؟ قيل: قول الله تعالى ذكره: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إذا حَضَرَ﴾ إلخ

فأعلم أنّه قد كتبه علينا وفرضه، كما قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾ البقرة: ١٨٣، ولا خلاف بين الجميع أنّ تارك الصّيام وهو عليه قادر مضيّع بتركه فرضًا لله عليه، فكذلك هو بترك الوصيّة لوالديه وأقربيه وله ما يوصي لهم فيه، مضيّع فرض الله عزّ وجلّ. (٢: ١١٥)

الزّجّاج: نُصب على: حقّ ذلك عليكم حقًّا، ولو كان في غير القرآن فرُفع كان جائزًا، على معنى ذلك حقّ على المتّقين. (١: ٢٥١)

الثّعلبيّ: واجبًا، وهو نصب على المصدر، أي حقّ ذلك حقًّا. وقيل: على المفعول، أي جعل الوصيّة حقًّا. وقيل: على القطع من الوصيّة. (٢: ٥٧)

نحوه البغويّ. (١: ٢١٢)

الطّوسيّ: والحقّ: هو الفعل الّذي لا يجوز إنكاره، وقيل: ما عُلم صحّته، سواء كان قولًا أو فعلًا أو اعتقادًا، وهو مصدر: حقّ يحقّ حقًّا، والمنتصب في الآية على المصدر، وتقديره: أحقّ حقًّا. وقد استعمل على وجه الصّفة، بمعنى ذي الحقّ، كما وُصف بالعدل. (٢: ١١٠)

القُشَيْريّ: من ترك مالًا فالوصيّة له في ماله مستحبّة، ومن لم يترك شيئًا فأنّى بالوصيّة! في حاله الأغنياء يوصون في آخر أعمارهم بالثّلث، أمّا الأولياء فيُخرجون في حياتهم عن الكلّ، فلا تبقى منهم إلّا همّة انفصلت عنهم ولم تتّصل بشيء، لأنّ الحقّ لا سبيل للهمّة إليه، والهمّة لا تعلّق لها بمخلوق، فبقيت وحيدة منفصلة غير متّصلة. وأنشدوا:

أُحبّكم ما دمتُ فإن أمُتْ

يحبّكم عظمي في التّراب رميم

(١: ١٦٣)

الميبُديّ: أي كُتبت الوصيّة حقًّا. كُتبت الوصيّة عليكم كتابةً بالحقّ والصّدق، وهكذا ينبغي، وهكذا يكون. (١: ٤٧٨)

الزّمخشريّ: (حقًّا) مصدر مؤكّد، أي حقّ ذلك حقًّا. (١: ٣٢٤)

مثله البيضاويّ (١: ١٠٠)، والنّيسابوريّ (٢: ٩٤)، وأبو السّعود (١: ٢٤٠)، ونحوه ابن عطيّة (١: ٢٤٨).

القُرطبيّ: أي حقًّا واجبًا على من آثر التّقوى. وهذا تأكيد في الوجوب. [ثمّ أدام البحث في نسخ الآية وعدمه] (١: ٢٦٧)

الفخر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ زيادة في توكيد وجوبه، فقوله: (حقًّا) مصدر مؤكّد، أي حقّ ذلك حقًّا.

فإن قيل: ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التّكليف بالمتّقين دون غيرهم.

فالجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ المراد بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ أنّه لازم لمن آثر التّقوى، وتحرّاه وجعله طريقة له ومذهبًا، فيدخل الكلّ فيه.

الثّاني: أنّ هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على

المتّقين، والإجماع دلّ على أنّ الواجبات والتكاليف عامّة في حقّ المتّقين وغيرهم، فبهذا الطّريق يدخل الكلّ تحت هذا التّكليف، فهذا جملة ما يتعلّق بتفسير هذه الآية.

واعلم أنّ النّاس اختلفوا في هذه الوصيّة، منهم من قال: كانت واجبة ومنهم من قال: كانت ندبًا، واحتجّ الأوّلون بقوله: (كُتِبَ) وبقوله: (عَلَيْكُمْ) وكلا اللّفظين يُنبئ عن الوجوب، ثمّ إنّه تعالى أكّد ذلك الإيجاب بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [ثمّ بسط الكلام في نسخ هذه الآية هل هي منسوخة أم لا؟ ونقل الأقوال مع الدّلائل مبسوطًا إن شئت راجع]

(٥: ٦٧)

القُرطُبيّ: قوله تعالى: (حقًّا) يعني ثابتًا ثبوت نظر وتحصين، لا ثبوت فرض ووجوب، بدليل قوله: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾

وهذا يدلّ على كونه ندبًا، لأنّه لو كان فرضًا لكان على جميع المسلمين، فلمّا خصّ الله من يتّقي، أي يخاف تقصيرًا، دلّ على أنّه غير لازم إلّا فيما يتوقّع تلفه إن مات، فيلزمه فرضًا المبادرة بكتبه والوصيّة به، لأنّه إن سكت عنه كان تضييعًا له وتقصيرًا منه، وقد تقدّم هذا المعنى.

وانتصب (حقًّا) على المصدر المؤكّد، ويجوز في غير القرآن (حقّ) بمعنى ذلك حقّ.

(٢: ٢٦٧)

أبو حَيّان: انتصب (حقًّا) على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون الجملة، أي حقّ ذلك حقًّا، قاله ابن عَطيّة والزّمخشريّ.

وهذا تأباه القواعد النّحويّة، لأنّ ظاهر قوله: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ إذن يتعلّق (على) بـ(حقًّا)، أو يكون في موضع الصّفة له، وكلا التّقديرين يُخرجه عن التّأكيد.

أمّا تعلّقه به فلأنّ المصدر المؤكّد لا يعمل إنّما يعمل المصدر الّذي ينحلّ بحرف مصدريّ، والفعل أو المصدر الّذي هو بدل من اللّفظ بالفعل، وذلك مطّرد في الأمر والاستفهام، على خلاف في هذا الأخير، على ما تقرّر في علم النّحو.

وأمّا جعله صفة لـ(حقًّا) أي حقًّا كائنًا على المتّقين، فذلك يخرجه عن التّأكيد، لأنّه إذ ذاك يتخصّص بالصّفة.

وجوّز المعربون أن يكون نعتًا لمصدر محذوف، إمّا لمصدر من ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ أي كتبًا حقًّا، وإمّا لمصدر من الوصيّة، أي إيصاءً حقًّا.

وأبعد من ذهب إلى أنّه منصوب بـ(المتّقين) وإنّ التّقدير على المتّقين حقًّا، كقوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ الأنفال: ٤، لأنّه غير المتبادر إلى الذّهن، ولتقدّمه على عامله الموصول.

والأولى عندي أن يكون مصدرًا من معنى (كُتِبَ) لأنّ معنى كُتب الوصيّة، أي وجبت وحقّت، فانتصابه على أنّه مصدر على غير الصّدر، كقولهم: قعدت جلوسًا. وظاهر قوله: (كُتِبَ) (حقًّا) الوجوب، إذ معنى ذلك الإلزام على المتّقين.

(٢: ٢١)

نحوه الشّربينيّ.

(١: ١١٧)

البُرُوسَويّ: أي أحقّ هذه الوصيّة حقًّا.

(١: ٢٨٧)

الآلوسيّ: مصدر مؤكّد لمضمون الّذي دلّ عليه (كُتِبَ) وعامله إمّا (كُتِبَ) أو (حَقّ) محذوفًا، أي حقّ ذلك حقًّا، فهو على طرز قعدت جُلوسًا

ويحتمل أن يكون مؤكّدًا لمضمون جملة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾، وإن اعتُبِر إنشاء، فيكون على طرز له عليّ ألف عرفًا. وجعْلُه صفة لمصدر محذوف، أي إيصاءً حقًّا، ليس بشيء، وعلى التّقديرين ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ صفة له أو متعلّق بالفعل المحذوف على المختار

ويجوز أن يتعلّق بالمصدر، لأنّ المفعول المطلق يعمل نيابة عن الفعل. (٢: ٥٥)

القاسميّ: ثمّ أكّد تعالى الوجوب بقوله: (حَقًّا)، وكذا قوله ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، فهو إلهاب وتهييج وتذكير بما أمامه من القدوم، على من يسأله عن النّقير والقطمير. (٣: ٤١٢)

الطَّباطَبائيّ: لسان الآية لسان الوجوب، فإنّ الكتابة يستعمل في القرآن في مورد القطع واللّزوم ويؤيّده ما في آخر الآية من قوله: (حَقًّا)، فإنّ «الحقّ» أيضًا كالكتابة يقتضي معنى اللّزوم، لكن تقييد الحقّ بقوله ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، ممّا يوهن الدّلالة على الوجوب والعزيمة، فإنّ الأنسب بالوجوب أن يقال: حقًّا على المؤمنين

وكيف كان فقد قيل: إنّ الآية منسوخة بآية الإرث، ولو كان كذلك فالمنسوخ هو الفرض دون النّدب وأصل المحبوبيّة، ولعلّ تقييد الحقّ بالمتّقين في الآية، لإفادة هذا الغرض. (١: ٤٣٩)

عبد الكريم الخطيب: وفي ﴿بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ حراسة مؤكّدة على هذا الاستثناء من أن يجور على الحكم العامّ أو يُعطّله، وبهذه الحراسة المؤكّدة تكون الوصيّة دعامة قويّة يقوم عليها الميراث، وتكمل بها جوانب النّقص الّذي قد يكون فيه، في أحوال وظروف خاصّة، يترك تقديرها للمُورث، ولما في قلبه من تقوى، خاصّة، وهو على مشارف الطّريق إلى الله. (١: ١٩٧)

مكارم الشّيرازيّ: ذكرنا أنّ تعبير ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ يدلّ على الوجوب ... ولهم فيها أقوال متعدّدة:

١- جاء فيها بشأن كتابة الوصيّة، كونها ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ من هنا فإنّها مستحبّة استحبابًا مؤكّدًا ولو كانت واجبة لقالت الآية «حقًّا على المؤمنين».

٢- من أيضًا إنّ هذه الآية نزلت قبل نزول أحكام الإرث، وكانت الوصيّة آنئذٍ واجبة، كي لا يقع نزاع بين الورثة، ثمّ نُسخ هذا الوجوب بعد نزول آيات الإرث وأصبح حكمًا استحبابيًّا. وفي تفسير «العيّاشيّ» حديث يؤيّد هذا الاتّجاه.

٣- يحتمل أيضًا أن يكون حديث الآية عن موارد الضّرورة والحاجة، أي حين يكون الإنسان مدينًا، أو في ذمّته حقّ، والوصيّة واجبة في هذه الحالات.

يبدو أنّ التّفسير الأوّل أقرب من بقيّة التّفاسير. (١: ٤٤٦)

٢- ... وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى

﴿الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ البقرة ٢٣٦

ابن عبّاس: واجبًا على الموحّدين. (٣٣)

نحوه ابن الجوزيّ. (١: ٢٨٠)

الفرّاء: (حقًّا)، فإنّه نُصب من نيّة[1] الخبر، لا أنّه من نعت «المتاع»، وهو كقولك في الكلام: عبد الله في الدّار حقًّا، إنّما نُصب الحقّ من نيّة كلام المُخبر، كأنّه قال: أخبركم خبرًا حقًّا، وبذلك حقًّا.

وقبيح أن تجعله تابعًا للمعرفات أو للنّكرات، لأنّ الحقّ والباطل لايكونان في أنفس الأسماء، إنّما يأتي بالأخبار، من ذلك أن تقول: لي عليك المال حقٌّ، وقبيح أن تقول: لي عليك المال الحقّ، أو لي عندك مال حقٌّ، إلّا أن تذهب به إلى أنّه حقٌّ لي عليك، فتُخرجه مُخرج المال، لا على مذهب الخبر.

وكلّ ما كان في القرآن ممّا فيه من نكرات الحقّ أو معرفته، أو ما كان في معنى الحقّ، فوجه الكلام فيه النّصب، مثل قوله: ﴿وَعْدَ الْحَقِّ﴾ إبراهيم: ٢٢، و﴿وَعْدَ الصِّدْقِ﴾ الأحقاف: ١٦، ومثل قوله: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا﴾ يونس: ٤، فهذا على تفسير الأوّل.

وأمّا قوله: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلهِ الْحَقِّ﴾ الكهف: ٤٤، فالنّصب في «الْحَقّ» جائز، يريد حقًّا، أي أُخبركم أنّ ذلك حقّ، وإن شئت خفضت «الحقّ»، تجعله من صفة الله تبارك وتعالى، وإن شئت رفعته فتجعله من صفة الوَلاية. وكذلك قوله: ﴿وَرُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾ يونس: ٣٠، تجعله من صفة الله عزّ وجلّ.

ولو نصبت كان صوابًا، ولو رُفع على نيّة الاستئناف كان صوابًا، كما قال: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ البقرة: ١٤٧، وأنت قائل إذا سمعت رجلًا يُحدّث: حقًّا، أي قلت: حقًّا، والحقّ، أي ذلك الحقّ.

وأمّا قوله في ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ ص: ٨٤، فإنّ القُرّاء قد رفعت الأوّل ونصبته، وروي عن مُجاهد وابن عبّاس: أنّهما رفعا الأوّل، وقالا: تفسيره الحقّ منّي، وأقول الحقّ، فينصبان الثّاني بـ(أقول)، ونصبهما جميعًا كثير منهم، فجعلوا الأوّل على معنى: والحقّ لأملأنّ جهنّم، ويُنصب الثّاني بوقوع القول عليه.

وقوله: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ﴾ رفعه حمزة والكسائيّ، وجعلا (الحقّ) هو الله تبارك وتعالى، لأنّها في حرف عبد الله: (ذلِكَ عيسَى بْنُ مَرْيَمَ قالُ اللهِ)، كقولك: كلمة الله، فيجعلون «قال» بمنزلة القول، كما قالوا: العاب والعَيْب، وقد نصبه قوم يريدون: ذلك عيسى بن مريم قولًا حقًّا. (١: ١٥٤)

الطّبَريّ: ويعني بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ متاعًا بالمعروف الحقّ على المحسنين، فلمّا دلّ إدخال الألف واللّام على (الحقّ) وهو من نعت (المعروف)، و(المعروف) معرفة، و(الحقّ) نكرة، نُصب على القطع منه، كما يقال: أتاني الرّجل راكبًا.

وجائز أن يكون نُصب على المصدر، من جملة

[1] يوافق هذا قولهم: إنّه مفعول مطلق مؤكّد للجملة السّابقة

الكلام الّذي قبله، كقول القائل، عبد الله عالم حقًّا، فالحقّ منصوب من نيّة كلام الخبر، كأنّه قال أخبركم بذلك حقًّا

والتّأويل الأوّل هو وجه الكلام، لأنّ معنى الكلام فمتّعوهنّ متاعًا بمعروف حقّ على كلّ من كان منكم محسنًا

وقد زعم بعضهم أنّ ذلك منصوب بمعنى أحقّ ذلك حقًّا، والّذي قاله من ذلك بخلاف ما دلّ عليه ظاهر التّلاوة، لأنّ الله تعالى ذكره جعل المتاع للمطلّقات حقًّا لهنّ على أزواجهنّ، فزعم قائل هذا القول أنّ معنى ذلك أنّ الله تعالى ذكره أخبر عن نفسه، أنّه يحقّ أن يدلّ على المحسنين

فتأويل الكلام إذن، إذ كان الأمر كذلك ومتّعوهنّ على الموسع قدره، وعلى المقتر قدره، متاعًا بالمعروف الواجب على المحسنين (٢: ٥٣٨)

الزّجّاج: منصوب على حقّ ذلك عليهم حقًّا، كما يقال حققت عليه القضاء، وأحققته أي أوجبته

(١: ٣١٩)

الماورديّ: واختلفوا في وجوبها على أربعة أقاويل

أحدها: أنّها واجبة لكلّ مطلّقة، وهو قول الحسن وأبي عالية

والثّاني أنّها واجبة لكلّ مطلّقة إلّا غير المدخول بها، فلا متعة لها، وهو قول ابن عمر، وسعيد بن المسيّب

والثّالث: أنّها واجبة لغير المدخول بها إذا لم يسمّ لها صداق، وهو قول الشّافعيّ

والرّابع أنّها غير واجبة وإنّما لأمر بها ندب وإرشاد، وهو قول شريح، والحكم (١: ٣٠٥)

الطّوسيّ: ويحتمل نصب (حقًّا) وجهين

أحدهما أن يكون حالًا من ﴿بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا﴾ والعامل فيه معنى عرف حقًّا

الثّاني على التّأكيد لجملة الخبر، كأنّه قيل أخبركم به حقًّا، كأنّه قيل إيجابًا (٢: ٢٧)

نحوه الطّبرسيّ (١: ٣٤٠)

الزّمخشريّ: صفة لـ(متاعًا)، أي متاعًا واجبًا عليهم، أو حقّ ذلك حقًّا (١: ٣٧٤)

مثله النّسفيّ (١: ١٥٥)، وأبو السّعود (١: ٢٨٠)، والآلوسيّ (٢: ١٥٤)، والبيضاويّ (١: ١٢٦)

ابن عطيّة: و(حقًّا) صفة لقوله (متاعًا) أو نصب على المصدر، وذلك أدخل في التّأكيد للأمر (١: ٣٢٠)

الفخر الرّازيّ: و(حقًّا) صفة لـ(متاعًا)، أي متاعًا واجبًا عليهم، أو حقّ ذلك حقًّا على المحسنين. وقيل نصب على الحال من (قدره) لأنّه معرفة، والعامل فيه الظّرف وقيل: نصب على القطع (٦: ١٤٩)

القرطبيّ: أي يحقّ ذلك عليهم حقًّا، يقال حققت عليه القضاء، وأحققت، أي أوجبت. وفي هذا دليل على وجوب المتعة مع الأمر بها، فقوله (حقًّا) تأكيد للوجوب (٣: ٢٠٣)

أبو حيّان: وانتصاب (حقًّا) على أنّه صفة

لـ(مَتَاعًا) أي متاعًا بالمعروف واجبًا على المحسنين، أو بإضمار فعل، تقديره: حقّ ذلك حقًّا، أو حالًا ممّا كان حالًا منه (مَتَاعًا)، أو من قوله: (بِالْمَعْرُوفِ) أي بالّذي عرف في حال كونه على المحسنين. (٢: ٢٣٤)

القاسميّ: أي ثبت ذلك ثبوتًا مستقرًّا. (٣: ٦١٨)

الطّباطبائيّ: أي حقّ الحكم حقًّا ﴿عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾. وظاهر الجملة وإن كان كون الوصف، أعني الإحسان دخيلًا في الحكم، وحيث ليس الإحسان واجبًا، استلزم كون الحكم استحبابيًّا غير وجوبيّ، إلّا أنّ النّصوص من طرق أهل البيت تفسّر الحكم بالوجوب، ولعلّ الوجه فيه ما مرّ من قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ البقرة: ٢٢٩، فأوجب الإحسان على المسرّحين، وهم المطلّقون، فهم محسنون، وقد حقّ الحكم في هذه الآية ﴿عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ وهم المطلّقون، والله أعلم. (٢: ٢٥٤)

٣ـ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلًا. النّساء: ١٢٢

ابن عبّاس: كائنًا صدقًا. (٨١)

الطّبريّ: يعني يقينًا صادقًا، لا كعِدة الشّيطان الكاذبة، الّتي هي غرور من وعدها من أوليائه، ولكن عِدة من لا يكذب، ولا يكون منه الكذب، ولا يُخلف وعده.

وإنّما وصف جلّ ثناؤه وعده بالصّدق والحقّ في عدته، لما سبق من خبره جلّ ثناؤه، عن قول الشّيطان الّذي قصّه في قوله، وقال: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ النّساء: ١١٨، ثمّ قال جلّ ثناؤه ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ النّساء: ١٢٠، ولكن الله يعد الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات، أنّه مدخلهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدًا، وعدًا منه حقًّا، لا كوعد الشّيطان الّذي وصف صفته.

فوصف جلّ ثناؤه الوعدين والواعدين، وأخبر بحكم أهل كلّ منهما، تنبيهًا منه جلّ ثناؤه خلقه على ما فيه مصلحتهم، وخلاصهم من الهلكة والعطب، لينزجروا عن معصيته، ويعملوا بطاعته، فيفوزوا بما أعدّ لهم في جنانه من ثوابه. (٥: ٢٨٧)

الطّوسيّ: إنّ ذلك وعد حقّ من الله لهم. (٣: ٣٣٦)

القُشَيْريّ: الّذين أسعدناهم حكمًا وقولًا، أسعدناهم حتى أوجدناهم كرمًا وطَوْلًا، ثمّ إنّا نحقّق لهم الموعود من الثّواب، بما نكرمهم به من حُسن المآب. (٢: ٦١)

الزّمخشريّ: ﴿وَعْدَ اللهِ حَقًّا﴾ مصدران الأوّل مؤكّد لنفسه، والثّاني مؤكّد لغيره. ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلًا﴾ توكيد ثالث بليغ.

فإن قلت: ما فائدة هذه التّوكيدات؟

قلت: معارضة مواعيد الشّيطان الكاذبة وأمانيه

الباطلة لقرنائه، بوعد الله الصّادق لأوليائه، ترغيبًا للعباد في إيثار ما يستحقّون به، تنجّز وعد الله على ما يتجرّعون في عاقبته غُصص إخلاف مواعيد الشّيطان
(٦: ٥٦٥)

نحوه أبو السُّعود (٢: ١٩٩)، والبُرُوسَويّ (٢: ٢٩٠).

أبوحَيّان: لمّا ذكر أنّ وعد الشّيطان هو غرور باطل، ذكر أنّ هذا الوعد منه تعالى هو الحقّ الّذي لاارتياب فيه، ولا شكّ في إنجازه.

وانتصب ﴿وَعْدَ اللهِ حَقًّا﴾ على أنّه مصدر مؤكّد لغيره، فوَعْد الله مؤكّد لقوله ﴿سَنُدْخِلُهُمْ﴾، و(حقًّا) مؤكّد لـ﴿وَعْدَ اللهِ﴾
(٣: ٣٥٥)

الآلوسيّ: أي وعدهم وعدًا وأحقّه حقًّا، فالأوّل مؤكّد لنفسه كـ«له عليّ ألف عُرفًا»، فإنّ مضمون الجملة السّابقة لايحتمل غيره، إذ ليس الوعد إلّا الإخبار عن إيصال المنافع قبل وقوعه.

والثّاني مؤكّد لغيره كـ«زيد قائم حقًّا»، فإنّ الجملة الخبريّة بالنّظر إلى نفسها وقطع النّظر عن قائلها تحتمل الصّدق والكذب والحقّ والباطل.

وجُـوِّز أن ينتصب (وَعْد) على أنّه مصدر لـ﴿سَنُدْخِلُهُمْ﴾ ـ على ما قال أبوالبقاء ـ من غير لفظه، لأنّه في معنى نَعِدهم إدخال جنّات، ويكون (حقًّا) حالًا منه
(٥: ١٥١)

القاسميّ: صدقًا وعدًا لامحالة. وكيف لايكون وعد الله حقًّا؟! [إلى أن قال:]

و مبالغة في توكيده، ترغيبًا للعباد في تحصيله
(٥: ١٥٧٣)

الطَّبَاطَبائيّ: فيه مقابلة لما ذكر في وعد الشّيطان أنّه ليس إلّا غرورًا، فكان وعد الله حقًّا، وقوله صدقًا
(٥: ٨٦)

مكارم الشّيرازيّ: وإنّ هذا الوعد وعد صادق، وليس كوعود الشّيطان الزّائفة، حيث تقول الآية ﴿وَعْدَ اللهِ حَقًّا﴾
(٣: ٤٠٧)

فضل الله: وذلك هو الوعد الّذي يجب على الإنسان أن يتحسّس له ويطلق معه، لأنّه الحقّ الّذي لامرية فيه
(٧: ٤٧١)

٤ ـ ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ النّساء: ١٥١

ابن عبّاس: ألبتّة
(٨٤)

الطّبريّ: أيّها النّاس هؤلاء الّذين وصفت لكم صفتهم، هم أهل الكفر بي، المستحقّون عذابي والخلود في ناري حقًّا، فاستيقنوا ذلك، ولا يشكّكنّكم في أمرهم انتحالهم الكذب، ودعواهم أنّهم يُقرّون بما زعموا أنّهم به مُقِرّون من الكتب والرّسل، فإنّهم في دعواهم ما ادّعوا من ذلك كذبة، وذلك أنّ المؤمن بالكتب والرّسل، هو المصدّق بجميع ما في الكتاب الّذي يزعم أنّه به مصدّق، وبما جاء به الرّسول، الّذي يزعم أنّه به مؤمن.

فأمّا من صدّق ببعض ذلك، وكذّب ببعض، فهو لنبوّة من كذّب ببعض ما جاء به جاحد، ومن جحد نبوّة

نبيّ فهو به مكذّب، وهؤلاء الّذين جحدوا نبوّة بعض الأنبياء، وزعموا أنّهم مصدّقون ببعض، مكذّبون من زعموا أنّهم به مؤمنون، لتكذيبهم ببعض ما جاءهم به من عند ربّهم ـ فهم بالله وبرُسله ـ الّذين يزعمون أنّهم بهم مصدّقون، والّذين يزعمون أنّهم بهم مكذّبون ـ كافرون، فهم الجاحدون وحدانيّة الله ونبوّة أنبيائه، حقّ الجحود، المكذّبون بذلك حقّ التّكذيب، فاحذروا أن تغترّوا بهم وببدعتهم، فإنّا قد أعتدنا لهم عذابًا مهينًا (٦: ٥)

نحوه الطُّوسيّ (٣: ٣٧٤)

الزَّمَخْشَريّ: أي هم الكاملون في الكفر، و(حقًّا) تأكيد لمضمون الجملة، كقولك: هو عبد الله حقًّا، أي حقّ ذلك حقًّا، وهو كونهم كاملين في الكفر، أو هو صفة لمصدر الكافرين، أي هم الّذين كفروا كفرًا حقًّا ثابتًا يقينًا لاشكّ فيه. (١: ٥٧٦)

نحوه ملخّصًا الشّربينيّ (١: ٣٤١)، وأبو السّعود (٢: ٢١٥)، والبُرُوسَويّ (٢: ٣١٤).

الفَخْر الرّازيّ: في قوله: (حقًّا) وجهان:

الأوّل: أنّه انتصب على مثل قولك: زيد أخوك حقًّا، والتّقدير: أخبرتك بهذا المعنى إخبارًا حقًّا.

والثّاني: أن يكون التّقدير: أولئك هم الكافرون كفرًا حقًّا. طعن الواحديّ فيه وقال: الكفر لا يكون حقًّا بوجه من الوجوه.

والجواب: أنّ المراد بهذا الحقّ الكامل، والمعنى أولئك هم الكافرون كفرًا كاملًا ثابتًا حقًّا يقينًا. (١١: ٩٣)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ٩)

العُكْبَريّ: (حقًّا) مصدر، أي حقّ ذلك حقًّا، ويجوز أن يكون حالًا، أي أولئك هم الكافرون غير شكّ. (١: ٤٠٢)

أبوحَيّان: [نحو الزّمَخْشَريّ وأضاف:]

أو منصوب على الحال، على مذهب سيبَوَيه، وقد تقدّم لذلك نظائر. (٣: ٣٨٥)

الآلوسيّ: [نحو الزّمَخْشَريّ وأضاف:]

و(حقًّا) بمعنى اسم المفعول، وليس بمعنى مقابل الباطل، ولهذا صحّ وقوعه صفةً صناعةً ومعنًى، واحتمال الحاليّة ـ كما زعم أبو البقاء ـ بعيد، والآية على ما زعمه البعض متعلّقة بقوله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اٰمِنُوا﴾ إلخ النّساء: ١٣٦، على أنّها كالتّكميل له، وما توسّط بين المعلّل والمعلول من الجمل والآيات إمّا معترض أو مستطرد، عند إمعان النّظر. (٦: ٥)

القاسميّ: أي الّذين كفروا كفرًا ثابتًا لاريب فيه، فلا عبرة بما ادّعوا الإيمان به، لأنّه ليس شرعيًّا، إذ لو كانوا مؤمنين به لكونه رسول الله، لآمنوا بنظيره، ومن هو أوضح دليلًا وأقوى برهانًا منه. (٥: ١٦٣٢)

٥ـ ... وَالَّذِينَ اٰوَوْا وَنَصَرُوا اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ. الأنفال: ٧٤

ابن عبّاس: صدقًا يقينًا. (١٥٢)

الجُبّائيّ: معناه أنّهم المؤمنون حقًّا، لأنّ الله حقّق إيمانهم بالبشارة الّتي بشّرهم بها، ولو لم يهاجروا ولم

ينصروا لم يكن مثل هذا (الطّوسيّ ٥: ١٩١)

الطّوسيّ: وقيل في معناه قولان

أحدهما: أنّهم المؤمنون الّذين حقّقوا إيمانهم بما يقتضيه من الهجرة والنّصرة بخلاف من أقام بدار الشّرك.

الثّاني: [قول الجُبّائيّ وقد تقدّم] (٥: ١٩١)

نحوه الطّبْرسيّ (٢: ٥٦٢)

البغويّ: لا مرية ولا ريب في إيمانهم (٢: ٣١٣)

المَيْبُديّ: صدقًا حقّقوا إيمانهم بالهجرة والجهاد، وبذل المال في دين الله (٤: ٨٤)

الزّمَخْشَريّ: لأنّهم صدّقوا إيمانهم وحقّقوه بتحصيل مقتضياته، من هجرة الوطن ومفارقة الأهل، والانسلاخ من المال لأجل الدّين. وليس بمكرّر، لأنّ هذه الآية واردة للثّناء عليهم والشّهادة لهم مع الموعد الكريم، والأولى للأمر بالتّواصل. (٢: ١٧٠)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّ هذا ليس بتكرار، وذلك لأنّه تعالى ذكرهم أوّلًا ليبيّن حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضًا، ثمّ إنّه تعالى ذكرهم هاهنا لبيان تعظيم شأنهم وعلوّ درجتهم، وبيانه من وجهين:

الأوّل: أنّ الإعادة تدلّ على مزيد الاهتمام بحالهم، وذلك يدلّ على الشّرف والتّعظيم.

والثّاني: وهو أنّه تعالى أثنى عليهم هاهنا من ثلاثة أوجه: أوّلها: قوله ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ فقوله: ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ يفيد الحصر، وقوله: (حَقًّا) يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقّين محقّقين في طريق الدّين. والأمر في الحقيقة كذلك، لأنّ من لم يكن محقًّا في دينه لم يتحمّل ترك الأديان السّالفة، ولم يفارق الأهل والوطن، ولم يبذل النّفس والمال، ولم يكن في هذه الأحوال من المسارعين المتسابقين. [ذكر ثانيها وثالثها ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ ثمّ قال:]

والحاصل أنّه تعالى شرح حالهم في الدّنيا وفي الآخرة، أمّا في الدّنيا فقد وصفهم بقوله: ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾، وأمّا في الآخرة فالمقصود إمّا دفع العذاب وإمّا جلب الثّواب. وأمّا دفع العقاب فهو المراد بقوله: ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ﴾، وأمّا جلب الثّواب فهو المراد بقوله: ﴿وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.

وهذه السّعادات العالية إنّما حصلت، لأنّهم أعرضوا عن اللّذّات الجسمانيّة، فتركوا الأهل والوطن، وبذلوا النّفس والمال، وذلك تنبيه على أنّه لا طريق إلى تحصيل السّعادات إلّا بالإعراض عن هذه الجسمانيّات. (١٥: ٢١٢)

نحوه ملخّصًا القاسميّ (٨: ٣٠٥٠)

القُرطُبيّ: (حَقًّا) مصدر، أي حقّقوا إيمانهم بالهجرة والنّصرة، وحقّق الله بالبشارة في قوله: ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ أي ثواب عظيم في الجنّة. (٨: ٥٨)

البَيْضاويّ: لمّا قسّم المؤمنين ثلاثة أقسام، بيّن أنّ الكاملين في الإيمان منهم هم الّذين حقّقوا إيمانهم بتحصيل مقتضاه من الهجرة والجهاد، وبذل المال ونصرة الحقّ، ووعد لهم الموعد الكريم. (١: ٤٠٣)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥٨٥)

أبو السُّعود: كلام مسوق للثّناء عليهم والشّهادة لهم، بفوزهم بالقدح المُعلّى من الإيمان، مع الوعد الكريم (٣: ١١٦)

نحوه الآلوسيّ (١: ٣٩)

البُرُوسَويّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

فالآية الأُولى مذكورة لبيان حكمهم، وهو أنّهم يتوارثون ويتولّى بعضهم بعضًا في الميراث، وهذه الآية مذكورة لبيان أنّ المكمّلين في الإيمان منهم هم المهاجرون الأوّلون والأنصار لاغيرهم، فلا تكرار (٣: ٣٧٩)

رشيد رضا: هذا تفصيل لبعض حال الأوّلين من المؤمنين على غيرهم، وشهادة من الله تعالى للمهاجرين الأوّلين والأنصار بأنّهم هم المؤمنون حقّ الإيمان وأكمله، دون من لم يهاجر من المؤمنين، وأقام بدار الشّرك مع حاجة الرّسول ﷺ والمؤمنين إلى هجرته إليهم، وأعاد وصفهم الأوّل، لأنّهم به كانوا أهلًا لهذه الشّهادة وما يليها من الجزاء (١٠: ١١٣)

سيّد قُطْب: هذه هي الصّورة الحقيقيّة الّتي يتمثّل فيها الإيمان، هذه هي صورة النّشأة الحقيقيّة والوجود الحقيقيّ لهذا الدّين. إنّه لا يوجد حقيقة بمجرّد إعلان القاعدة النّظريّة، ولا بمجرّد اعتناقها، ولا حتّى بمجرّد القيام بالشّعائر التّعبّديّة فيها، إنّ هذا الدّين منهج حياة لا تتمثّل في وجود فعليّ إلّا إذا تمثّل في تجمّع حركيّ، أمّا وجوده في صورة عقيدة فهو وجود حكميّ، لا يُصبح حقًّا إلّا حين يتمثّل في تلك الصّورة الحركيّة الواقعيّة (٣: ١٥٦٠)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا...﴾ إثبات لحقّ الإيمان على من اتّصف بآثاره اتّصافًا حقًّا، ووعد لهم بالمغفرة والرّزق الكريم (٩: ١٤٢)

عبد الكريم الخطيب: أي المؤمنون إيمانًا كاملًا، لم تشُبه شائبة من ضعف، ولم تعلق به خاطرة من شكّ أو ريب، فهو الإيمان الخالص، وهو الحقّ حقًّا (٥: ٦٨٧)

مكارم الشّيرازيّ: في الآية التّالية نجد تأكيدًا مقدّم للمهاجرين والأنصار مرّة أُخرى، وما لهما من موقع وأثر في تحقّق أهداف المجتمع الإسلاميّ، فتُثني عليهم الآية بمثل هذا الثّناء، فتقول: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا... أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ لأنّهم هبّوا لنصرة الإسلام في الأيّام الصّعبة الشّديدة، وفي الغربة والمحنة، وفي وحدة الإسلام، فكان لهم كلّ نوع من التّضحية لله ولرسوله ﷺ. (٥: ٤٥٩)

فضل الله: لأنّهم هم الّذين جسّدوا الإيمان، وحوّلوه إلى حركة حياة، وخطّ عطاء، وخطّ تضحية وشهادة (١٠: ٤٣٢)

٦ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ التّوبة: ١١١

ابن عبّاس: واجبًا أن يُوفّيهم. (١٦٧)

الفرّاء: وقوله: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ خارج من قوله ﴿بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ وهو كقولك: عليّ ألف درهم

عدّة صحيحة، ويجوز الرّفع لو قيل (١: ٤٥٣)

الطّبَريّ: وعدًا عليه حقًّا أن يُوفيَ لهم به في كتبه المنزّلة التّوراة والإنجيل والقرآن، إذا هم وفَوا بما عاهدوا الله، فقاتلوا في سبيله ونصرة دينه أعداءه، فقتلوا وقُتلوا. (١١: ٣٥)

الزّجّاج: وعدهم الجنّة وعدًا عليه حقًّا

ولو كانت في غير القرآن جاز الرّفع على معنى ذلك وعد عليه حقّ. (٢: ٤٧١)

الطّوسيّ: (حقًّا) معناه يتبيّن الوعد بالحقّ الواجب من الوعد بما لم يكن واجبًا، فالوعد بالثّواب دلّ على وجوبه من وجهين:

أحدهما: من حيث إنّه جزاء على الطّاعة

والثّاني: أنّه إنجاز[1] الوعد (٥: ٣٥٣)

الميبُديّ: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ نصب على المصدر، أي وعَدَ وعدًا حقًّا ثابتًا لاخُلف فيه. (٤: ٢١٩)

الزّمَخْشَريّ: أخبر بأنّ هذا الوعد الّذي وعده للمجاهدين في سبيله وعد ثابت، قد أثبته في التّوراة والإنجيل، كما أثبته في القرآن. (٢: ٢١٦)

مثله الفخر الرّازيّ. (١٦: ٢٠٦)

الطّبْرِسيّ: معناه أنّ إيجاب الجنّة لهم وعد على الله حقّ لاشكّ فيه، وتقديره: وعدهم الله الجنّة على نفسه وعدًا حقًّا، أي صدقًا واجبًا، لاخُلف فيه. (٣: ٧٥)

الشّربينيّ: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ مصدران منصوبان بفعليهما المحذوفين، ثمّ أخبر الله تعالى بأنّ هذا الوعد الّذي وعده للمجاهدين في سبيله وعد ثابت. (١: ٦٥٢)

أبوالسُّعود: نعت لـ(وَعْدًا) والظّرف حال منه، لأنّه لو تأخّر لكان صفة له. (٣: ١٩٦)

رشيد رضا: أي وعدهم بذلك وعدًا أوجبه لهم على نفسه، وجعله (حقًّا) عليه، أثبته في الكتب الثّلاثة المنزّلة على أشهر رسله. ولا تتوقّف صحّة هذا الوعد على وجوده في التّوراة والإنجيل اللّذين في أيدي أهل الكتاب منهم، لما أثبتناه من ضياع كثير منها، وتحريف بعض ما بقي لفظًا ومعنًى، بل يكفي إثبات القرآن لذلك وهو مهيمن عليهما. (١١: ٤٩)

فضل الله: ثابتًا لايمكن التّراجع عنه، أو التّردّد فيه. (١١: ٢١٧)

٧- ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. يونس: ١٠٣

ابن عبّاس: واجبًا. (١٨٠)

مثله البَغَويّ (٢: ٤٣٧)، والطّبْرِسيّ (٣: ١٣٨).

الطّبَريّ: ﴿حَقًّا عَلَيْنَا﴾ غير شكّ. (١١: ١٧٦)

الطّوسيّ: ﴿حَقًّا عَلَيْنَا﴾ يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون معناه واجبًا ننجي المؤمنين من عقاب الكفّار، ذكره الجُبّائيّ.

الثّاني: أن يكون على وجه التّأكيد، كقولك: مررت بزيد حقًّا، إلّا أنّ على، يقتضي الوجه الأوّل. (٥: ٥٠٤)

---

[1] كذا، والظّاهر: إنجاز الوعد

الزَّمَخْشَريّ: اعتراض، يعني حقّ ذلك علينا حقًّا
(٢: ٢٥٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٤٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسألتان:

المسألة الأُولى: [ما تقدّم عن الزَّمَخْشَريّ]

المسألة الثّانية: قال القاضي: قوله: ﴿حَقًّا عَلَيْنَا﴾ المراد به الوجوب، لأنّ تخليص الرّسول والمؤمنين من العذاب إلى الثّواب واجب، ولولاه لما حسن من الله بعثه، أن يلزمهم الأعمال الشّاقّة، وإذا ثبت وجوبه لهذا السّبب جرى مجرى قضاء الدَّين للسّبب المتقدّم.

والجواب: أنّا نقول: إنّه حقّ بسبب الوعد والحكم، ولا نقول: إنّه حقّ بسبب الاستحقاق، لما ثبت أنّ العبد لا يستحقّ على خالقه شيئًا. (١٧: ١٧٦)

العُكْبَريّ: ﴿كَذلِكَ حَقًّا﴾ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنّ (كَذلِكَ) في موضع نصب صفة لمصدر محذوف، أي إنجاء كذلك، و(حَقًّا) بدل منه.

والثّاني: أن يكونا منصوبين بـ(نُنْجِ) الّتي بعدها.

والثّالث: أن يكون (كَذلِكَ) للأُولى، و(حَقًّا) للثّانية.[1]

ويجوز أن يكون (كَذلِكَ) خبر المبتدإ، أي الأمر كذلك، و(حَقًّا) منصوب بما بعدها. (١: ٦٨٦)

القُرْطُبيّ: أي واجبًا علينا، لأنّه أخبر ولا خُلف في خبره. (٨: ٣٨٧)

النَّيسابوريّ: قالت المعتزلة: ﴿حَقًّا عَلَيْنَا﴾ المراد به الوجوب والاستحقاق، إذ لا يحسن تعذيب الرّسول والمؤمنين.

وقالت الأشاعرة: إنّه حقّ بحسب الوعد والحكم، فإنّ العبد لا يستحقّ على خالقه شيئًا. (١١: ١٢١)

أبوحَيّان: والظّاهر أنّ (كَذلِكَ) في موضع نصب، تقديره: مثل ذلك الإنجاء الّذي نجّينا الرّسل ومؤمنيهم ننجّي من آمن بك يا محمّد، ويكون (حَقًّا) على تقدير: حقّ ذلك حقًّا. (٥: ١٩٤)

الشِّربينيّ: إن قيل: قوله تعالى: (حَقًّا) يقتضي الوجوب، والله تعالى لا يجب عليه شيء.

أُجيب: بأنّ ذلك حقّ بحسب الوعد والحكم، لا أنّه حقّ بحسب الاستحقاق، لما ثبت أنّ العبد لا يستحقّ على خالقه، وهو اعتراض بين المشبّه والمشبّه به، ونُصب بفعله المقدّر، وقيل: بدل من (ذلك). (٢: ٤٠)

أبوالسُّعود: اعتراض بين العامل والمعمول، أي حقّ ذلك حقًّا. وقيل: بدل من المحذوف الّذي ناب عنه (كَذلِكَ) أي إنجاء مثل ذلك حقًّا. (٣: ٢٧٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٤: ٨٥)

الآلوسيّ: و(حَقًّا) نُصب بفعله المقدّر، أي حقّ ذلك حقًّا، والجملة اعتراض بين العامل والمعمول، على تقدير أن يكون (كَذلِكَ) معمولًا للفعل المذكور بعد، وفائدتها الاهتمام بالإنجاء، وبيان أنّه كائن لامحالة، وهو المراد بالحقّ، ويجوز أن يراد به الواجب. ومعنى كون الإنجاء واجبًا أنّه كالأمر الواجب عليه تعالى، وإلّا فلا

(١) أي ننجي الأُولى وننج الثّانية في الآية.

وجوب حقيقة عليه سبحانه

وقد صرّح بأنّ الجملة اعتراضيّة غير واحد من المعربين، ويُستفاد منه أنّه لابأس بالجملة الاعتراضيّة إذا بقي شيء من متعلّقاتها. وجوّز أن يكون بدلًا من الكاف الّتي هي بمعنى مثل، أو من المحذوف الّذي نابت عنه.

وقيل: إنّ (كذلك) منصوب بـ(نُنجِ) الأوّل و(حقًّا) منصوب بالثّاني. وهو خلاف الظّاهر.

(١١: ١٩٦)

الطَّباطَبائيّ: معناه كما كنّا ننجّي الرّسل والّذين آمنوا في الأُمم السّابقة عند نزول العذاب، كذلك ننجّي المؤمنين بك من هذه الأُمّة حقّ علينا ذلك حقًّا. فقوله: ﴿حقًّا عَلَيْنا﴾ مفعول مطلق قام مقام فعله المحذوف.

(١٠: ١٢٨)

عبد الكريم الخطيب: إشارة إلى أنّ هذا الوعد الّذي وعده الله رُسُله والمؤمنين، هو وعد حقّ لاشكّ فيه، قد أوجبه الله على نفسه، فضلًا وكرمًا، كما يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَكانَ حَقًّا عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنينَ﴾ الرّوم: ٤٧، وكما يقول سبحانه: ﴿كَتَبَ اللهُ لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَرُسُلي اِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزيزٌ﴾ المجادلة: ٢١. (٦: ١٠٩٦)

٨ ـ ... وَقالَ يا اَبَتِ هذا تَاْويلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبّي حَقًّا وَقَدْ اَحْسَنَ بي اِذْ اَخْرَجَني مِنَ السِّجْنِ. يوسف: ١٠٠

ابن عبّاس: صدقًا. (٢٠٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٢٦٥)، وأبو السُّعود (٣: ٤٢٩).

الطَّبَريّ: قد حقّقها ربّي لمجيء تأويلها على الصّحّة. (١٣: ٦٩)

المَيْبُديّ: أي جعل الله رؤياي صادقة.

(٥: ١٣٨)

العُكْبَريّ: (حقًّا) صفة مصدر، أي جعلًا حقًّا. ويجوز أن يكون مفعولًا ثانيًا، و«جعل» بمعنى صيّر. ويجوز أن يكون حالًا، أي وضعها صحيحة. (٢: ٧٤٥)

أبوحَيّان: أي صادقة، رأيت ما يقع لي في المنام يقظة، لا باطل فيها ولا لغو. (٥: ٣٤٨)

الشِّربينيّ: أي مطابقة للواقع لتأويلها وتأويل ما أخبرتني به أنت. (٢: ١٣٧)

البُرُوسَويّ: صدقًا في اليقظة واقعًا بعينها. وقال حضرة الشّيخ الأكبر قدّس سرّه الأطهر: أي أظهرها في الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال، [إلى أن قال:] فمعناه ثابتًا حسًّا، أي محسوسًا، وما كان إلّا محسوسًا، فإنّ الخيال لايُعطي أبدًا إلّا المحسوسات، ليس له غير ذلك، فالنّبيّ ﷺ جعل الصّورة الحسّيّة أيضًا كالصّورة الخياليّة الّتي تُجلّي الحقّ والمعاني الغيبيّة فيها، وجعل يوسف الصّور الحسّيّة حقًّا ثابتًا والصّور الخياليّة غير ذلك، فصار الحسّ عنده مجالي للحقّ والمعاني الغيبيّة دون الخيال، فانظر ما أشرف علم ورثة سيّد الأنبياء والرّسل صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين، وهم ـ أي الورثة الأولياء ـ الكاملون المطّلعون على هذه الأسرار. (٤: ٣٢١)

الآلوسيّ: أي صدقًا. [ونقل قول العُكْبَريّ ثمّ

قال]

وأن يكون مصدرًا من غير لفظ الفعل بل من معناه، لأنّ (جَعلَهَا) في معنى حقّقها، و(حقًّا) في معنى تحقّق والجملة على ـما قال أبو البقاء ـحال مقدّرة أو مقارنة

١٣١ ٥٩

القاسميّ: أي صدقًا مطابقًا للواقع في الحسّ

٩ ٣٥٩٦

حَقَّهُ

١ـ ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾

الأنعام ١٤١

عبّاس بن عبد المطّلب: الزّكاة

(الطّبريّ ٨: ٥٢)

مثله الحسن وجابر بن زيد، وقتادة وطاووس

(الطّبريّ ٨: ٥٤)

ابن عبّاس: العشر ونصف العشر

(الطّبريّ ٨: ٥٣)

نحوه محمّد بن الحنفيّة (الطّبريّ ٨: ٥٤)

يعني بـ «حقّه» زكاته المفروضة، يوم يُكال أو يُعلم كيله (الطّبريّ ٨: ٥٤)

وذلك أنّ الرّجل كان إذا زرع فكان يوم حصاده، وهو أن يعلم ما كيله وحقّه، فيُخرج من كلّ عشرة واحدًا، وما يلتقط النّاس من سُنبله. (الطّبريّ ٨: ٥٤)

أنس بن مالك: الزّكاة المفروضة. (الطّبريّ ٨: ٥٣)

الإمام السّجّاد عليه السلام: شيئًا سوى الحقّ الواجب

(الطّبريّ ٨: ٥٥)

سعيد بن جُبَيْر: الضّغث وما يقع من السّنبل.

[وفي رواية] كان هذا قبل الزّكاة للمساكين، القبضة والضّغث لعلف دابّته (الطّبريّ ٨: ٥٧)

هذا قبل الزّكاة، فلمّا نزلت الزّكاة نسختها، فكانوا يُعطون الضّغث. (الطّبريّ ٨: ٥٨)

النّخعيّ: كانوا يعطون ذلك حتّى سُنّ العُشر ونصف العُشر، فلمّا سُنّ العُشر ونصف العُشر، تُرك

نسختها العُشر، ونصف العُشر (الطّبريّ ٨: ٥٨)

نحوه العوفيّ (الطّبريّ ٨: ٥٩)

يعطي مثل الضّغث. (الطّبريّ ٨: ٥٦)

مُجاهد: إذا حضرك المساكين طرحت لهم منه، وإذا أنقيته وأخذت في كيله حثوت لهم منه، وإذا علمت كيله عزلت زكاته، وإذا أخذت في جُذاذ النّخل طرحت لهم من التّفاريق، وإذا أخذت في كيله حثوت لهم منه، وإذا علمت كيله عزلت زكاته الطّبريّ ٨: ٥٥

سوى الفريضة. (الطّبريّ ٨: ٥٦)

يُلقى إلى السّؤال عند الحصاد من السّنبل، فإذا طُبن، أو طُيّن «الشّكّ من أبي جعفر» ألقى إليهم، فإذا حمله فأراد أن يجعله كُدسًا ألقى إليهم، وإذا داس أطعم منه، وإذا فرغ وعلم كم كيله، عزل زكاته

وفي النّخل عند الجُذاذ يُطعم من الثّمرة والشّماريخ، فإذا كان عند كيله أطعم من التّمر، فإذا فرغ عزل زكاته

وإذا حصد الزّرع ألقى من السّنبل، وإذا جذّ النّخل ألقى من الشّماريخ، فإذا كاله زكّاه. (الطّبريّ ٨: ٥٦)

عند الحصاد، وعند الدّياس، وعند الصّرام يقبض

طعم منه، وإذا كاله عزل زكاته (الطّبريّ ٨ ٥٦)

إذا حصد أطعم، وإذا أدخله البيدر، وإذا داسه أطعم منه (الطّبريّ ٨ ٥٦)

قبضة عند الحصاد، وقبضة عند الجذاذ. (الطّبريّ ٨ ٥٦)

نحوه عطاء. (الطّبريّ ٨ ٥٥)

كانوا يعلّقون العِذق في المسجد عند الصّرام، فيأكل منه الضّعيف.

نحوه ميمون بن مهران ويزيد بن الأصمّ (الطّبريّ ٨ ٥٧)

يُطعم الشّيء عند صرامه (الطّبريّ ٨ ٥٧)

الضّحّاك: يعني: يوم كيله ما كان من برّ أو تمر أو زبيب، و(حقّه) زكاته (الطّبريّ ٨ ٥٤)

الحسن: هي الصّدقة من الحبّ والثّمار (الطّبريّ ٨ ٥٣)

الزّكاة إذا كِلْتَه (الطّبريّ ٨ ٥٤)

نسختها الزّكاة. (الطّبريّ ٨ ٥٨)

مثله السُّدّيّ (الطّبريّ ٨ ٥٨)

الإمام الباقر عليه السلام: هذا حقّ غير الصّدقة، يُعطي منه المسكين والمسكين القبضة بعد القبضة، ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة، حتّى يفرغ ويترك للخارص أجرًا معلومًا ويترك من النّخل معافارة وأمّ جعرور لا يُخرصان ويُترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثّلاثة لنظره وحفظه له (البحرانيّ ٤ ٥٥)

ابن سيرين: كانوا يُعطون من اعترّهم الشّيء (الطّبريّ ٨ ٥٦)

عطاء: يُعطي من حصاده يومئذ ما تيسّر، وليس بالزّكاة (الطّبريّ ٨ ٥٥)

ليس بالزّكاة، ولكن يُطعم من حضره ساعتئذٍ حصده. (الطّبريّ ٨ ٥٥)

من النّخل والعنب والحبّ كلّه (الطّبريّ ٨ ٥٥)

ابن كعب القُرظيّ: ما قلّ منه أو كثر (الطّبريّ ٨ ٥٨)

قتادة: و﴿حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الصّدقة المفروضة هو الزّكاة (الطّبريّ ٨ ٥٤)

السُّدّيّ: فكانوا إذا مرّ بهم أحد يوم الحصاد أو الجذاذ أطعموه منه، فنسخها الله عنهم بالزّكاة، وكان فيما أنبتت الأرض العُشر، ونصف العُشر (الطّبريّ ٨ ٥٩)

ابن أبي نجيح: واجب حين يُصرم (الطّبريّ ٨ ٥٦)

عند الزّرع يُعطي القبض، وعند الصّرام يُعطي القبض، ويتركهم فيتّبعون آثار الصّرام (الطّبريّ ٨ ٥٨)

الرّبيع: لَقط السُّنبل. (الطّبريّ ٨ ٥٧)

الإمام الصّادق عليه السلام: في الزّرع حقّان: حقّ تؤخذ به، وحقّ تعطيه، فأمّا الّذي تؤخذ به فالعُشر ونصف العُشر، وأمّا الحقّ الّذي تعطيه فإنّه يقول ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ فالضّغث تعطيه ثمّ الضّغث حتّى تفرغ (البحرانيّ ٤ ٥٤)

حقّه يوم حصاده عليك واجب، وليس من الزّكاة،

تقبض منه القبضة والضّغث من سنبل لمن يحضرك من السّؤّال لا يحصد باللّيل ولا يجذّ باللّيل، إنّ الله يقول ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ فإذا أنت حصدته باللّيل لم يحضرك سؤّال ولا يُصحّى باللّيل (البحرانيّ ٤: ٥٥)

تُعطي منه المساكين الّذين يحضرونك، تأخذ بيدك القبضة والقبضة حتّى تفرغ (البحرانيّ ٤: ٥٦)

تُعطي المسكين يوم حصادك الضّغث، ثمّ إذا وقع في البيدر، ثمّ إذا وقع في الصّاع، العُشر ونصف العُشر (البحرانيّ ٤: ٥٢)

ابن جُرَيج: قلت لعطاء: أرأيت ما حصدت من الفواكه؟

قال: ومنها أيضًا تُؤتي، ومن كلّ شيء حصدت تؤتي منه حقّه يوم حصاده، من نخل أو عنب أو حبّ، أو فواكه، أو خضر، أو قصب، من كلّ شيء من ذلك.

قلت لعطاء: أواجب على النّاس ذلك كلّه؟

قال: نعم، ثمّ تلا ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾

قال: قلت لعطاء: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ هل في ذلك شيء موقّت معلوم؟

قال: لا. (الطّبريّ ٨: ٥٥)

ابن زَيْد: حقّه: عُشوره. (الطّبَريّ ٨: ٥٤)

الفَرّاء: هذا لمن حضره من اليتامى والمساكين. (١: ٣٥٩)

الطّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: هذا أمر من الله بإيتاء الصّدقة المفروضة من الثّمر والحبّ. [ونقل قول قَتادَة ثمّ قال:]

ذُكر لنا أنّ نبيّ الله ﷺ سنّ فيما سقت السّماء، أو العين السّائحة، أو سقاه الطّلّ ـ والطّلّ: النّدى ـ أو كان بعلًا العشر كاملًا، وإن سُقي برشاء فنصف العُشر.

قال قتادة: وهذا فيما يكال من الثّمرة، وكان هذا إذا بلغت الثّمرة خمسة أوسُق، وذلك ثلاثمائة صاع، فقد حقّ فيها الزّكاة. وكانوا يستحبّون أن يُعطوا ممّا لا يكال من الثّمرة على قدْر ذلك.

وقال آخرون: بل ذلك حقّ أوجبه الله في أموال أهل الأموال غير الصّدقة المفروضة.

وقال آخرون: كان هذا شيئًا أمر الله به المؤمنين قبل أن تُفرض عليهم الصّدقة الموقّتة، ثمّ نسخته الصّدقة المعلومة، فلا فرض في مال كائنًا ما كان، زرعًا كان أو غرسًا، إلّا الصّدقة الّتي فرضها الله فيه.

وأَولى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب، قول من قال: كان ذلك فرضًا فرضه الله على المؤمنين في طعامهم وثمارهم، الّتي تخرجها زروعهم وغروسهم، ثمّ نسخه الله بالصّدقة المفروضة، والوظيفة المعلومة، من العُشر، ونصف العُشر، وذلك أنّ الجميع مجمعون لا خلاف بينهم أنّ صدقة الحرث لا تؤخذ إلّا بعد الدّياس والتّنقية والتّذرية، وأنّ صدقة التّمر لا تؤخذ إلّا بعد الجفاف.

فإذ كان ذلك كذلك، وكان قوله جلّ ثناؤه ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ ينبئ عن أنّه أمر من الله جلّ ثناؤه بإيتاء حقّه يوم حصاده، وكان يوم حصاده هو يوم جَدّه وقطعه، والحبّ لا شكّ أنّه في ذلك اليوم في سنبله، والتّمر وإن كان ثمر نخل أو كَرْم غير مستحكم جفوفه

ويُبسه، وكانت الصّدقة من الحَبّ إنّما تؤخذ بعد دِياسه وتذريته وتنقيته كيلًا، والتّمر إنّما تؤخذ صدقته بعد استحكام يبسه وجذاذه كيلًا، عُلم أنّ ما يؤخذ صدقة بعد حين حصده غير الّذي يجب إيتاؤه المساكين يوم حصاده.

فإن قال قائل: وما تنكر أن يكون ذلك إيجابًا من الله في المال حقًّا سوى الصّدقة المفروضة؟

قيل: لأنّه لا يخلو أن يكون ذلك فرضًا واجبًا، أو نفلًا. فإن يكن فرضًا واجبًا، فقد وجب أن يكون سبيله سبيل الصّدقات المفروضات، الّتي من فرّط في أدائها إلى أهلها كان بربّه آثمًا، ولأمره مخالفًا. وفي قيام الحجّة بأن لا فرض لله في المال بعد الزّكاة يجب وجوب الزّكاة سوى ما يجب من النّفقة لمن يلزم المرء نفقته، ما ينبئ عن أنّ ذلك ليس كذلك، أو يكون ذلك نفلًا. فإن يكن ذلك كذلك فقد وجب أن يكون الخيار في إعطاء ذلك إلى ربّ الحرث والثّمر، وفي إيجاب القائلين بوجوب ذلك، ما ينبئ عن أنّ ذلك ليس كذلك، وإذا خرجت الآية من أن يكون مرادًا بها النّدب، وكان غير جائز أن يكون لها مخرج في وجوب الفرض بها في هذا الوقت، عُلم أنّها منسوخة.

وممّا يؤيّد ما قلنا في ذلك من القول دليلًا على صحّته، أنّه جلّ ثناؤه أتبع قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ ومعلوم أنّ من حكم الله في عباده مذ فرض في أموالهم الصّدقة المفروضة المؤقّتة القَدْر، أنّ القائم بأخذ ذلك ساستهم ورعاتهم، وإذا كان ذلك كذلك، فما وجه نهي ربّ المال عن الإسراف في إيتاء ذلك، والآخذ مُجبِر، وإنّما يأخذ الحقّ الّذي فرض الله فيه.

فإن ظنّ ظانّ أنّ ذلك إنّما هو نهي من الله القيّم بأخذ ذلك من الرّعاة، عن التّعدّي في مال ربّ المال، والتّجاوز إلى أخذ ما لم يُبح له أخذه، فإنّ آخر الآية وهو قوله: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ معطوف على أوّله، وهو قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ فإن كان المنهيّ عن الإسراف القيّم بقبض ذلك، فقد يجب أن يكون المأمور بإيتائه، المنهيّ عن الإسراف فيه، وهو السّلطان، وذلك قول إن قاله قائل، كان خارجًا من قول جميع أهل التّأويل، ومخالفًا المعهود من الخطاب، وكفى بذلك شاهدًا على خطئه.

فإن قال قائل: وما تنكر أن يكون معنى قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾: وآتوا حقّه يوم كيله، لا يوم فصله وقطعه، ولا يوم جَداده وقطافه، فقد علمت من قال ذلك من أهل التّأويل.

عن محمّد بن الحنفيّة، في: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ قال: يوم كيله يُعطي العُشر، ونصف العُشر مع آخرين، قد ذُكرت الرّواية فيما مضى عنهم بذلك، قيل: لأنّ يوم كيله، غير يوم حصاده.

ولن يخلو معنى قائلي هذا القول من أحد أمرين: إمّا أن يكونوا وجّهوا معنى الحصاد إلى معنى الكيل، فذلك ما لا يُعقل في كلام العرب، لأنّ الحصاد والحصد في كلامهم الجَذّ والقطع، لا الكيل

أو يكونوا وجّهوا تأويل قوله ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ إلى: وآتوا حقّه بعد يوم حصاده إذا كِلْتموه، فذلك خلاف ظاهر التّنزيل، وذلك أنّ الأمر في ظاهر التّنزيل بإيتاء الحقّ منه يوم حصاده، لا بعد يوم حصاده.

ولا فرق بين قائل: إنّما عنى الله بقوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ بعد يوم حصاده، وآخر قال: عنى بذلك قبل يوم حصاده، لأنّهما جميعًا قائلان قولًا، دليل ظاهر التّنزيل بخلافه. (٨: ٥٣ ـ ٦٠)

الزّجّاج: واختلف النّاس في تأويل ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ فقيل: إنّ الآية مكّيّة. وروي أنّ ثابت بن قيس بن شمّاس صرم خمسمائة نخلة، ففرّق ثمارها كلّه ولم يُدخل منه شيئًا إلى منزله، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا﴾

فيكون على هذا التّأويل أنّ الإنسان إذا أعطى كلّ ماله ولم يوصل إلى عياله وأهله منه شيئًا فقد أسرف، لأنّه جاء في الخبر: «ابدأ بمن تعول».

وقال قوم: إنّها مدنيّة، ومعنى ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ أدّوا ما افترض عليكم في صدقته، ولا اختلاف بين المسلمين في أمر الزّكوات أنّ الثّمار إذا حُصدت وجب إخراج ما يجب فيها من الصّدقة فيما فُرض فيه الصّدقة، فعلى هذا التّأويل يكون ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ أي لاتنفقوا أموالكم وصدقاتكم على غير الجهة الّتي افتُرضت عليكم، كما قال المشركون: هذا ليس كائنًا، وحرّموا ما أحلّ الله، فلا يكون إسراف أبين من صرف الأموال فيما يُسخط الله. (٢: ٢٩٧)

الثّعلبيّ: [نحو الزّجّاج في قراءة (حَصَادِهِ)، واكتفى بنقل أقوال السّابقين في أنّ (حَقَّهُ) ما المراد منه؟] (٤: ١٩٨)

الماوَرْديّ: وفي قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ ثلاثة أقاويل:

أحدها: الصّدقة المفروضة فيه: العُشر فيما سُقي بغير آلة، ونصف العُشر فيما سُقي بآلة، وهذا قول الجمهور.

والثّاني: أنّها صدقة غير الزّكاة، مفروضة يوم الحصاد والصّرام، وهي إطعام من حضر وترك ما تساقط من الزّرع والثّمر، قاله عطاء ومُجاهد.

والثّالث: أنّ هذا كان مفروضًا قبل الزّكاة، ثمّ نسخ بها، قاله ابن عبّاس، وسعيد بن جُبَيْر، وإبراهيم. (٢: ١٧٨)

الطُّوسيّ: والحقّ الّذي يجب إخراجه يوم الحصاد فيه قولان:

أحدهما: قال ابن عبّاس ومحمّد بن الحنفيّة وزيد بن أسلم والحسن وسعيد بن المسيّب وطاووس وجابر بن عبد الله ويُرَيد وقتادة والضّحّاك: إنّه الزّكاة العُشر، أو نصف العُشر.

الثّاني: روي عن جعفر عن أبيه وعطاء ومُجاهد وابن عامر وسعيد بن جُبَيْر والرّبيع بن أنس: أنّه ما يتّفق ممّا يُعطى المساكين.

وروى أصحابنا أنّه الضّغث بعد الضّغث والحَفْنة بعد الحَفْنة.

وقال إبراهيم والسُّدّيّ: الآية منسوخة بفرض العُشر ونصف العُشر، قالوا: لأنّ الزّكاة لاتُخرَج يوم الحصاد، وقالوا: لأنّ هذه الآية مكّيّة وفرض الزّكاة نزل بالمدينة، ولمّا روي بأنّ فرض الزّكاة نسخ كلّ صدقة.

قال الرُّمّانيّ: وهذا غلط، لأنّ ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ ظرف لـ(حَقَّهُ)، وليس ظرف الإيتاء المأمور به.

(٤: ٣١٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٧٥)

القُشَيْريّ: حقّ الواجب يوم الحصاد إقامة الشّكر، فأمّا إخراج البعض فبيانه على لسان العلم، وشهود المُنعم في عين النّعمة أتمّ من الشّكر على وجود النّعمة.

(٢: ٢٠٢)

الزَّمَخْشَريّ: الآية مكّيّة، والزّكاة إنّما فُرضت بالمدينة، فأُريد بـ«الحقّ» ما كان يُتصدّق به على المساكين يوم الحصاد، وكان ذلك واجبًا حتّى نسخه افتراض العُشر ونصف العُشر.

وقيل: مدنيّة، و«الحقّ» هو الزّكاة المفروضة ومعناه: واعزموا على إيتاء الحقّ واقصدوه واهتمّوا به يوم الحصاد، حتّى لاتؤخّروه عن أوّل وقت يمكن فيه الإيتاء. (٢: ٥٦)

ابن عَطيّة: فقالت طائفة من أهل العلم: هي في الزّكاة المفروضة، منهم ابن عبّاس، وأنس بن مالك، والحسن بن أبي الحسن، وطاووس، وجابر بن زَيْد، وسعيد بن المسيّب، وقتادة، ومحمّد بن الحنفيّة، والضّحّاك، وزيد بن أسلم وابنه، وقاله مالك بن أنس.

وهذا قول معترض بأنّ السّورة مكّيّة، وهذه الآية على قول الجمهور غير مستثناة.

وحكى الزّجّاج أنّ هذه الآية قيل فيها: إنّها نزلت بالمدينة، ومعترض أيضًا بأنّه لازكاة فيما ذُكر من الرّمّان، وجميع ما هو في معناه.

وقال ابن الحنفيّة أيضًا وعطاء ومُجاهد وغيرهم من أهل العلم: بل قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ ندب إلى إعطاء حقوق من المال غير الزّكاة، والسُّنّة أن يُعطي الرّجل من زرعه عند الحصاد وعند الذّرّ وعند تكديسه في البيدر، فإذا صفا وكال أخرج من ذلك الزّكاة.

وقال الرّبيع بن أنس: حقّه إباحة لقطة السّنبل.

وقالت طائفة: كان هذا حكم صدقات المسلمين حتّى نزلت الزّكاة المفروضة فنسختها. وروي هذا عن ابن عبّاس وابن الحنفيّة وإبراهيم والحسن.

وقال السُّدّيّ في هذه السّورة مكّيّة نسخها الزّكاة، فقال له سفيان: عمّن قال عن العلماء.

والنّسخ غير مترتّب في هذه الآية، لأنّ هذه الآية وآية الزّكاة لاتتعارض، بل تنبني هذه على النّدب وتلك على الفرض. (٢: ٣٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ فيه أبحاث:

البحث الأوّل: [في إعراب كلمة (حصاد) وقد مضى في ح ص د]

البحث الثّاني: في تفسير قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ ثلاثة أقوال

القول الأوّل: قال ابن عبّاس في رواية عطاء: يريد به العُشر فيما سقت السّماء، ونصف العُشر فيما سُقي بالدّواليب. وهو قول سعيد بن المسيّب والحسن وطاووس والضّحّاك.

فإن قالوا: كيف يؤدّي الزّكاة يوم الحصاد والحبّ في السّنبل؟ وأيضًا هذه السّورة مكّيّة، وإيجاب الزّكاة مدنيّ؟

قلنا: لمّا تعذّر إجراء قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ على ظاهره بالدّليل الّذي ذكرتم، لاجرم حملناه على تعلّق حقّ الزّكاة به في ذلك الوقت، والمعنى اعزموا على إيتاء الحقّ يوم الحصاد، ولا تؤخّروه عن أوّل وقت يمكن فيه الإيتاء.

والجواب عن السّؤال الثّاني: لانسلّم إنّ الزّكاة ماكانت واجبة في مكّة، بل لانزاع أنّ الآية المدنيّة وردت بإيجابها، إلّا أنّ ذلك لايمنع أنّها كانت واجبة بمكّة. وقيل أيضًا: هذه الآية مدنيّة.

والقول الثّاني: أنّ هذا حقّ في المال سوى الزّكاة. وقال مُجاهد: إذا حصدتَ فحضرت المساكين فاطرح لهم منه، وإذا درسته وذرّيته فاطرح لهم منه، وإذا كرْبَلْته فاطرح لهم منه، وإذا عرفتَ كيله فاعزل زكاته.

والقول الثالث: أنّ هذا كان قبل وجوب الزّكاة، فلمّا فُرضت الزّكاة نُسخ هذا، وهذا قول سعيد بن جُبَيْر.

والأصحّ هو القول الأوّل، والدّليل عليه أنّ قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ إنّما يحسُن ذكره لو كان ذلك الحقّ معلومًا قبل ورود هذه الآية، لئلّا تبقى هذه الآية مجملة، وقد قال عليه الصّلاة والسّلام: «ليس في المال حقّ سوى الزّكاة» فوجب أن يكون المراد بهذا الحقّ حقّ الزّكاة.

والبحث الثّالث: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ بعد ذكر الأنواع الخمسة، وهو العنب والنّخل، والزّيتون والرّمّان، يدلّ على وجوب الزّكاة في الكلّ، وهذا يقتضي وجوب الزّكاة في الثّمار، كما كان يقوله أبوحنيفة رحمه الله.

فإن قالوا: لفظ الحصاد مخصوص بالزّرع.

فنقول: لفظ الحَصْد في أصل اللّغة غير مخصوص بالزّرع، والدّليل عليه أنّ الحَصْد في اللّغة عبارة عن القطع، وذلك يتناول الكلّ. وأيضًا الضّمير في قوله: (حَصَادِهِ) يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وذلك هو الزّيتون والرّمّان، فوجب أن يكون الضّمير عائدًا إليه.

البحث الرّابع: قال أبوحنيفة رحمه الله: العُشر واجب في القليل والكثير، وقال الأكثرون: إنّه لايجب إلّا إذا بلغ خمسة أوسق. واحتجّ أبوحنيفة رحمه الله بهذه الآية، فقال: قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ يقتضي ثبوت حقّ في القليل والكثير، فإذا كان ذلك الحقّ هو الزّكاة وجب القول بوجوب الزّكاة في القليل والكثير.

(١٣: ٢١٣)

القُرطُبيّ: [ذكر أقوال المفسّرين ثمّ بسط الكلام في مقدار الحقّ، وذكر أقوال الفقهاء في ما يتعلّق به الحقّ، إلى أن قال:]

واختلف العلماء في وقت الوجوب على ثلاثة أقوال.

الأوّل أنّه وقت الجُذاد، قاله محمّد بن مَسْلَمة لقوله تعالى ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾

الثّاني يوم الطّيب، لأنّ ما قبل الطّيب يكون عَلَفًا لاقوتًا ولا طعامًا، فإذا طاب وحان الأكل الّذي أنعم الله به، وجب الحقّ الّذي أمر الله به إذ بتمام النّعمة يجب شكر النّعمة، ويكون الإيتاء وقت الحصاد لما قد وجب يوم الطّيب

الثّالث أنّه يكون بعد تمام الخَرْص[1]، لأنّه حينئذ يتحقّق الواجب فيه من الزّكاة، فيكون شرطًا لوجوبها أصله مجيء السّاعي في الغنم، وبه قال المغيرة

والصّحيح الأوّل لنصّ التّنزيل والمشهور من المذهب الثّاني، وبه قال الشّافعيّ [ثمّ أدام الكلام في صفة الخَرْص وحقّ الخارص، وله بحث مُستوفى إن شئت رجع] (٢ : ٧٦٠-٧٦٤)

أبوحيّان: والّذي يظهر عود الضّمير على ما عاد عليه من ثمره، وهو جميع ما تقدّم ذكره ممّا يمكن أن يؤكل إذا أثمر

وقيل يعود على النّخل، لأنّه ليس في الآية ما يجب أن يؤتى حقّه عند جُذاده إلّا النّخل

وقيل: يعود على الزّيتون والرّمّان لأنّهما أقرب مذكور، وأفرد الضّمير للوجوه الّتي ذكرناها في قوله ﴿مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ﴾ ﴿وَآتُوا﴾ أمر على الوجوب، وتقدّم الأمر بالأكل على الأمر بالصّدقة، لأنّ تقديم منفعة الإنسان بما يملكه في خاصّة نفسه مترجّحة على منفعة غيره، كما قال تعالى ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللّهُ إِلَيْكَ﴾ القصص: ٧٧، «وابدأ بنفسك ثمّ بمن تعول» «إنّما الصّدقة عن ظهر غنى» و«الحقّ» هنا مجمل، واختلف فيه أهو الزّكاة أم غيرها؟ [ثمّ أدام الكلام بأقوال الفقهاء والمفسّرين وفي مقدار الحقّ ومتعلّقها وقال]

والظّاهر أنّ ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ معمول لقوله ﴿وَآتُوا﴾، والمعنى واقصدوا الإيتاء واهتمّوا به وقت الحصاد، فلا يؤخّر عن وقت إمكان الإيتاء فيه

ويجوز أن يكون معمولًا لقوله ﴿حَقَّهُ﴾ وآتوا ما استحقّ يوم حصاده، فيكون الاستحقاق بإيتاء يوم الحصاد والأداء بعد التّصفية ولذلك قال بعضهم في الكلام محذوف، تقديره وآتوا حقّه يوم حصاده إلى تصفيته قال فيكون الحصاد سببًا للوجوب الموسّع، والتّصفية سبب للأداء.

والظّاهر وجوب إخراج الحقّ منه كلّه مما أكل صاحبه وأهله منه وما تركوه، وبه قال أبوحنيفة ومالك

وقال جماعة لايدخل ما أكل هو وأهله منه في الحقّ. والظّاهر أنّه أمر بأن يؤتى حقّه يوم حصاده، فلا يخرص عليه. (٤ : ٢٣٧)

الشّربينيّ: الأمر فيه للوجوب، والآية مدنيّة، والحقّ هو الزّكاة المفروضة، والأمر بإتيانها يوم الحصاد يهتمّ به حينئذ حتّى لايؤخّره عن أوّل وقت يمكن فيه الإيتاء، وليعلم أنّ الوجوب بالإدراك لا بالتّنقية

---

[1] الخرص: التّخمين.

وقيل: الآية مكّيّة، والزّكاة إنّما فُرضت بالمدينة، فالحقّ ما كان يتصدّق به على المساكين يوم الحصاد، وكان ذلك واجبًا حتّى نسخه افتراض العُشر ونصف العُشر. (١: ٤٥٣)

أبو السُّعود: أُريد به ما كان يُتصدّق به يوم الحصاد بطريق الوجوب من غير تعيين المقدار، لا الزّكاة المقدّرة فإنّها فُرضت بالمدينة، والسّورة مكّيّة. وقيل: الزّكاة والآية مدنيّة. [ثمّ أدام مثل الشّربينيّ]

(٢: ٤٥٢)

البُرُوسَويّ: أشهر الأقوال على أنّ المراد ما كان يُتصدّق به على المساكين يوم الحصاد، أي يوم قطع العنب والنّخل ونحوهما بطريق الوجوب، من غير تعيين المقدار، حتّى نسخه افتراض العُشر فيما يُسقى بماء السّماء، ونصف العُشر فيما يُسقى بالدّلو والدّالية أو نحوهما.

(٣: ١١٢)

الآلوسيّ: الّذي أوجبه الله تعالى فيه ﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ وهو على ما في رواية عطاء عن ابن عبّاس العُشر ونصف العُشر، وإليه ذهب الحسن وسعيد بن المسيّب وقتادة وطاووس وغيرهم. والظّرف قيد لما دلّ عليه الأمر بهيئته من الوجوب، لا لما دلّ عليه بمادّته من الحدث، إذ ليس الأداء وقت الحصاد والحَبّ في سنبله، كما يُفهم من الظّاهر بل بعد التّنقية والتّصفية. وادّعى عليّ بن عيسى أنّ الظّرف متعلّق بالحقّ فلا يحتاج إلى ما ذُكر من التّأويل.

وفي رواية أُخرى عن الحَبْر أنّه ما كان يُتصدّق به يوم الحصاد بطريق الوجوب من غير تعيين المقدار، ثمّ نُسخ بالزّكاة، وإلى ذلك ذهب سعيد بن جُبَيْر، والرّبيع ابن أنس وغيرهما.

قيل: ولا يمكن أن يراد به الزّكاة المفروضة، لأنّها فُرضت بالمدينة والسّورة مكّيّة. وأجاب الإمام عن ذلك بأنّا لا نسلّم أنّ الزّكاة ما كانت واجبة في مكّة، وكون آيتها مدنيّة لا يدلّ على ذلك، على أنّه قد قيل: إنّ هذه الآية مدنيّة أيضًا.

وعن الشّعبيّ: أنّ هذا حقّ في المال سوى الزّكاة.

وأخرج ابن منصور وابن المنذر وغيرهما عن مُجاهد أنّه قال في الآية: إذا حصدتَ فحضرك المساكين فاطْرَح لهم من السّنبل، فإذا دُسْته فحضرك المساكين فاطْرَح لهم، فإذا ذرّيته وجمعته عرفتَ كيله فاعْزل زكاته.

(٨: ٣٨)

القاسميّ: وهذا أمر بإيتاء من حضر يومئذ ما تيسّر، وليس بالزّكاة المفروضة ـ هكذا قال عطاء ـ أي لأنّ السّورة مكّيّة، والزّكاة إنّما فُرضت بالمدينة. وكذا قال مُجاهد: إذا حضرك المساكين طرحتَ لهم منه، وفي رواية عنه: عند الحصاد يُعطي القبضة، وعند الصّرام يُعطي القبضة، ويتركهم يتبعون آثار الصّرام، وهكذا روي عن نافع وإبراهيم النّخعيّ وغيرهم.

وعند هؤلاء أنّ هذا الحقّ باقٍ لم يُنسخ بالزّكاة، فيوجبون إطعام من يحضر الحصاد لهذه الآية. وممّا يؤيّده أنّه تعالى ذمّ الّذين يصرمون ولا يتصدّقون، حيث قصّ علينا سوء فعلهم وانتقامه منهم. قال تعالى: ﴿إِذْ

أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ * وَلَا يَسْتَثْنُونَ * فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ * فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ القلم ١٧ ـ ٢٠، أي كالليل المُدْلَهِمّ، سوداء مُحترقة ﴿فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ * أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ * فَانْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ * أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ﴾ القلم ٢١ ـ ٢٤

وذهب بعضهم إلى أنّ هذا الحقّ نسخ بآية الزّكاة، حكاه ابن جرير عن ابن عبّاس وثلّة من التّابعين.

قال ابن كثير: في تسمية هذا نسخًا نظر، لأنّه قد كان شيئًا واجبًا، ثمّ إنّه فسّر بيانه وبيّن مقدار المُخرج وكمّيّته. انتهى.

ولا نظر، لما عرفت في المقدّمة من تسمية مثل ذلك نسخًا عند السّلف. ومرّ قريبًا أيضًا، فتذكّر.

وذهب بعضهم إلى أنّ الآية مدنيّة، ضُمّت إلى هذه السّورة في تقدير الله، بيّناها أوّل السّورة، وأنّ الحقّ هو الزّكاة المفروضة، روي عن أنس وابن عبّاس وابن المسيّب.

والأمر بإيتائها يوم الحصاد، للمبالغة في العزم على المبادرة إليه. والمعنى: اعزموا على إيتاء الحقّ واقصدوه واهتمّوا به يوم الحصاد، حتّى لا تؤخّروه عن أوّل وقت يمكن فيه الإيتاء.

قال الحاكم: وقيل: إنّما ذُكر وقت الحصاد تخفيفًا على الأرباب، فلا يُحسَب عليهم ما أُكل قبله.

وقد روى العوفيّ عن ابن عبّاس، قال: كان الرّجل إذا زرع فكان يوم حصاده، لم يُخرج ممّا حصد شيئًا، فقال تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ وذلك أن يعلم ما كيله وحقّه من كلّ عشرة واحد، وما يلتقط النّاس من سنبله.

وقد روى الإمام أحمد وأبو داود عن جابر بن عبدالله قال: أمر رسول الله ﷺ من كلّ جادّ عشرة أوسق من تمر، بقِنْوٍ يُعلّق في المسجد للمساكين. قال ابن كثير: إسناده جيّد قويّ.

تنبيه: قال في «الإكليل»: استدلّ بالآية من أوجب الزّكاة في كلّ زرع وثمر، خصوصًا الزّيتون والرّمّان المنصوص عليهما، ومن خصّه بالحبوب، قال: إنّ الحصاد لا يطلق حقيقة إلّا عليها. وفيها دليل على أنّ الزّكاة لا يجب أداؤها قبل الحصاد. واستدلّ بها أيضًا على أنّ الاقتران لا يفيد التّسوية في الأحكام، لأنّه تعالى قرن الأكل، وهو ليس بواجب اتّفاقًا، بالإيتاء وهو واجب اتّفاقًا. انتهى.

{٦: ٢٥٢٥}

رشيد رضا: أي وأعطوا الحقّ المعلوم فيما ذكر من الزّرع وغيره، لمستحقّيه من ذوي القربى واليتامى والمساكين، زمن حصاده في جملته بحسب العُرف، لا لكلّ طائفة منه ولا بعد تنقيته.

وفيه تغليب الحصاد الخاصّ بالزّرع في الأصل فيدخل فيه جَنْي العنب وصِرام النّخل، كتغليب التّمر فيما قبله، لإدخال حَبّ الحصيد فيه، وهو في الأصل خاصّ بالشّجر.

وهذه مقابلة تُشبه الاحتباك، جديرة بأن تُعدّ نوعًا خاصًّا من أنواع البديع. ثمّ نقل قول سعيد بن جُبَيْر

وقال:]

يعني أنّ هذا الأمر في الصّدقة المُطلَقة غير المحدودة المعيّنة، ويؤيّده أنّ السّورة مكّيّة، والزّكاة المحدودة فُرضت بالمدينة في السّنة الثّانية من الهجرة. وقيل: إنّه في الزّكاة المفروضة المحدودة في الأقوات الّتي هي العشر وربع العُشر.

وقد رُوي عن أنس بن مالك، وهو إحدى الرّوايتين عن ابن عبّاس، وهو قول الحسن وطاووس وزيد بن أسلم وغيرهم، ويردّ عليه الإجماع على أنّ السّورة مكّيّة ولم يصحّ استثناء هذه الآية منها، إلّا أن يقال: مرادهم أنّ الإطلاق فيها قُيّد بعد الهجرة بالمقادير الّتي بيّنتها الزّكاة، كأمثالها من الآيات المكّيّة الّتي ورد فيها الأمر بالزّكاة.

وقد صرّح بعضهم بأنّ الزّكاة المقيّدة المفروضة نسخت فرضيّة الزّكاة المطلقة، والنّسخ عند السّلف أعمّ من النّسخ في عرف الأصوليّين، فيدخل فيه تخصيص العامّ [ثمّ نقل أقوال المفسّرين في النّسخ وقال:]

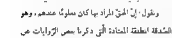
وهذا هو الصّواب، ومعناه نسخ فرضيّتها المطلقة، فلم يبق بعد فرض الزّكاة المحدودة إلّا صدقة التّطوّع، كما هو صريح قول النّبيّ ﷺ للأعرابيّ لمّا سأله بعد أن أخبره بالزّكاة المفروضة: هل عليّ غيرها؟ قال ﷺ: «لا، إلّا أن تطوّع» على أنّ الزّكاة المحدودة المعيّنة لا يمكن أداؤها يوم الحصاد، وما تأوّلوه في ذلك فهو تكلّف.

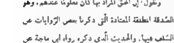
فإن قلت: أليس إطعام المُعدَم المُضطرّ واجبًا على من علم بحاله؟

قلنا: الكلام في الحقّ الواجب على الأعيان في الأموال بشروطها المعروفة، وإعانة المضطرّ من الواجبات الكفائيّة العارضة لا العينيّة الثّابتة.

والحصاد بفتح الحاء وكسرها مصدر حصَد الزّرع، إذا جزّه، أي قطعه، كما قال في «الأساس». قرأه ابن كثير ونافع وحمزة بالكسر، والباقون بالفتح [ثمّ نقل قول الفخر الرّازيّ في القول الثّالث من المبحث الثّاني وقال:]

ونقول: إنّ الحقّ المراد بها كان معلومًا عندهم، وهو الصّدقة المطلقة المعتادة الّتي ذكرنا بعض الرّوايات عن





السّلف فيها، والحديث الّذي ذكره رواه ابن ماجة عن فاطمة بنت قيس بسند ضعيف لا يُحتجّ به، على أنّه صحيح في أنّه ورد بعد فرض الزّكاة بالمدينة، فلا يمكن تحكيمه في تفسير آية مكّيّة نزلت قبل فرض الزّكاة المحكيّة. [ثمّ نقل قول الفخر الرّازيّ في المبحث الثّالث وقال:]

بعبارته السّقيمة، وخطأ المعنى فيها أشنع من خطأ العبارة، فليست الآية في الزّكاة، والحصد في اللّغة جزّ الزّرع لا مطلق القطع، وإنّما يطلق على غيره مجازًا أو تغليبًا، فجنيُ الزّيتون ليس من الحصْد ولا القطع، وليس عود الضّمير إلى آخر ما ذكر في الآية واجبًا.

والآخر هو الرّمّان، فإن لم يَعُد الضّمير إليه وحده لاستحالة أن يكون هو الّذي ثبت الحقّ فيه وحده، فالظّاهر رجوعه إلى جملة المذكورات بتقدير اسم الإشارة كما مرّ قريبًا، أو إلى ما يُحصَد منه حقيقةً لا تغليبًا وهو الزّرع، والأوّل هو الّذي يؤيّده التّفسير المأثور

ثمّ إنّ إيجابه رجوع الضّمير إلى الأخير يبطل أصل دعواه، وهو أنّ الآية تدلّ على وجوب الزّكاة في الأنواع الخمسة بالنّصّ لذكر الحقّ بعدها، فما أضعف دلائل هذا الإمام الشّهير، ولا سيّما في هذا التّفسير الملقّب بالكبير (١٣: ٨٠٦).

سيّد قُطْب: والأمر بإيتاء حقّه يوم حصاده هو الّذي جعل بعض الرّوايات تقول عن هذه الآية: إنّها مدنيّة. وقد قلنا في التّقديم للسّورة: إنّ الآية مكّيّة، لأنّ السّياق في الجزء المكّيّ من السّورة لايُتصوّر تتابعه بدون هذه الآية، فإنّ ما بعدها ينقطع عمّا قبلها لو كانت قد تأخّرت حتّى نزلت في المدينة، وهذا الأمر بإيتاء حقّ الزّرع يوم حصاده، لايتحتّم أن يكون المقصود به الزّكاة.

وهناك روايات في الآية أنّ المقصود هو الصّدقة غير المحدّدة، ما الزّكاة بأنصبتها المحدّدة، فقد حدّدتها السّنّة بعد ذلك في السّنة الثّانية من الهجرة (٣: ١٢٢٣).

ابن عاشور: والأمر في ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ خطاب خاصّ بالمؤمنين كما تقدّم، وهذا الأمر ظاهر في الوجوب بقرينة تسمية المأمور به حقًّا، وأُضيف «الحقّ» إلى ضمير المذكور لأدنى ملابسة، أي الحقّ الكائن فيه.

وقد أُجمل الحقّ اعتمادًا على ما يعرفونه، وهو حقّ الفقير، والقُربى، والضّعفاء، والجيرة، فقد كان العرب إذا جذّوا ثمارهم، أُعطوا منها من يحضر من المساكين والقرابة. وقد أشار إلى ذلك ﴿فَانْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ * أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ﴾ القلم: ٢٣ و٢٤، فلمّا جاء الإسلام أوجب على المسلمين هذا الحقّ وسمّاه حقًّا، كما في ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ المعارج: ٢٤ و٢٥، وسمّاه الله زكاةً في آيات كثيرة، ولكنّه أجمل مقداره وأجمل الأنواع الّتي فيها الحقّ ووكَلَهم في ذلك إلى حرصهم على الخير، وكان هذا قبل شرع نُصُبها ومقاديرها، ثمّ شرعت الزّكاة وبيّنت السّنّة نُصُبها ومقاديرها. [ثمّ ذكر معنى الحصاد وقراءته وقال:]

وقد فُرضت الزّكاة في ابتداء الإسلام مع فرض الصّلاة، أو بعده بقليل، لأنّ افتراضها ضروريّ لإقامة أَوَد الفقراء من المسلمين وهم كثيرون في صدر الإسلام، لأنّ الّذين أسلموا قد نبذهم أهلوهم ومواليهم، وجحدوا حقوقهم، واستباحوا أموالهم، فكان من الضّروريّ أن يسدّ أهل الجِدَة والقوّة من المسلمين خلّتهم. وقد جاء ذكر الزّكاة في آيات كثيرة ممّا نزل بمكّة، مثل سورة المزّمّل وسورة البيّنة، وهي من أوائل سور القرآن، فالزّكاة قرينة الصّلاة.

وقول بعض المفسّرين: الزّكاة فُرضت بالمدينة يحمل على ضبط مقاديرها بآية ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ التّوبة: ١٠٣، وهي مدنيّة، ثمّ تطرّقوا فمنعوا أن يكون المراد بـ«الحقّ» هنا الزّكاة، لأنّ هذه السّورة مكّيّة بالاتّفاق، وإنّما تلك الآية مؤكّدة للوجوب بعد الحلول بالمدينة. ولأنّ المراد منها أخذها من المنافقين أيضًا، وإنّما ضُبطت الزّكاة ببيان الأنواع

المزكّاة ومقدار النُّصب والمُخرَج منه بالمدينة، فلا ينافي ذلك أنّ أصل وجوبها في مكّة.

وقد حملها مالك على الزّكاة المعيّنة المضبوطة في رواية ابن القاسم وابن وَهْب عنه، وهو قول ابن عبّاس، وأنس بن مالك وسعيد بن المسيّب، وجمع من التّابعين كثير. ولعلّهم يرون الزّكاة فرضت ابتداء بتعيين النّصب والمقادير.

وحملها ابن عمر وابن الحنفيّة، وعليّ بن الحسين، وعطاء، وحمّاد، وابن جبير، ومُجاهد، على غير الزّكاة، وجعلوا الأمر للنّدب. وحملها السُّدّيّ، والحسن، وعطيّة العوفيّ والنّخعيّ، وسعيد بن جُبَيْر، في رواية عنه، على صدقة واجبة، ثمّ نسختها الزّكاة.

وإنّما أوجب الله الحقّ في الثّمار والحبّ يوم الحصاد، لأنّ الحصاد إنّما يراد للادّخار، وإنّما يدّخر المرء لتزكية للقُوت، فالادّخار هو مظنّة الغنى الموجبة لإعطاء الزّكاة، والحصاد مبدأ تلك المظنّة. فالّذي ليست له إلّا شجرة أو شجرتان فإنّما يأكل ثمرها مخضورًا قبل أن ييبس، فلذلك رخّصت الشّريعة لصاحب الثّمرة أن يأكل من الثّمر إذا أثمر، ولم توجب عليه إعطاء حقّ الفقراء إلّا عند الحصاد.

ثمّ إنّ حصاد الثّمار، وهو جُدادها، هو قطعها لادّخارها، وأمّا حصاد الزّرع فهو قطع السّنبل من جذور الزّرع، ثمّ يُفرَك الحَبّ الّذي في السّنبل ليُدّخر، فاعتُبر ذلك الفرك بقيّة للحصاد.

ويظهر من هذا أنّ الحقّ إنّما وجب فيما يُحصَد من المذكورات مثل الزّبيب والتّمر والزّرع والزّيتون، من زيته أو من حبّه، بخلاف الرُّمّان والفواكه.

وعلى القول المختار فهذه الآية غير منسوخة، ولكنّها مخصّصة ومُبيّنة بآيات أُخرى، وبما يبيّنه النّبيّ ﷺ فلا يتعلّق بإطلاقها. وعن السُّدّيّ أنّها نُسخت بآية الزّكاة، يعني ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ التّوبة: ١٠٣، وقد كان المتقدّمون يُسمّون التّخصيص نسخًا. (٧: ٩٠)

الطَّباطَبائيّ: أي الحقّ الثّابت فيه المتعلّق به، فالضّمير راجع إلى الثّمر، وأضيف إليه الحقّ لتعلّقه به، كما يضاف الحقّ أيضًا إلى الفقراء لارتباطه بهم. وربّما احتمل رجوع الضّمير إلى الله كالضّمير الّذي بعده في قوله: ﴿اِنَّهُ لَايُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ وإضافته إليه تعالى لاختصاصه إليه بجعله.

وفيه إشارة إلى جعل حقّ ما للفقراء في الثّمر من الحبوب والفواكه يؤدّى إليهم يوم الحصاد يدلّ عليه العقل ويُمضيه الشّرع، وليس هو الزّكاة المشرّعة في الإسلام، إذ ليست في بعض ما ذكر في الآية زكاة، على أنّ الآية مكّيّة، وحكم الزّكاة مدنيّ.

نعم لا يبعد أن يكون أصلًا لتشريعها، فإنّ أُصول الشّرائع النّازلة في السّور المدنيّة نازلة على وجه الإجمال والإبهام في السّور المكّيّة، كقوله تعالى بعد عدّة آيات عند تعداد كلّيّات المحرّمات: ﴿قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ إلى أن قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ الأنعام: ١٥١. (٧: ٣٦٣)

عبد الكريم الخطيب: أمر بأداء حقّ المعروض على هذه النّعم الّتي يعيش فيها أهلها، وحقّ هذه النّعم هو شكر الله عليها؛ إذ هو المُنعم بها، ومن شكر الله عليها مشاركة الفقراء والمحتاجين لهم فيها، وإعطاؤهم ما أوجب الله على الأغنياء للفقراء في أموالهم، في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ المعارج ٢٤ و٢٥

وفي إضافة «الحقّ» إلى الله سبحانه وتعالى هكذا (حقّه) إشعار بأنّ هذا الحقّ هو لله، صاحب هذه النّعم، وأنّه سبحانه قد جعل هذا الحقّ الّذي له، لهؤلاء الفقراء من عباده.

وإذن فليس لأحد من الأغنياء منّة على هؤلاء الفقراء، ولا فضل له عليهم، إذا هو أعطاهم ممّا لله عنده، فذلك من حقّ الله عليه، والله سبحانه وتعالى يُجزيه عمّا أعطى، فضلًا منه سبحانه وكرمًا، لأنّه تعالى يأخذ ممّا له، ويُجري الثّواب الجزيل عليه، أضعافًا مضاعفة، فسبحانه سبحانه، ما أعظم فضله، وما أوسع رحمته، وأكثر منّته على عباده! (٤: ٣٢٤)

مكارم الشّيرازيّ: ما هو المراد من «الحقّ» الّذي يجب إعطاؤه؟

يرى البعض أنّها هي الزّكاة الواجبة المفروضة، أي عُشر أو نصف عُشر المحصول البالغ حدّ النّصاب الشّرعيّ.

بيد أنّه مع الالتفات إلى أنّ هذه السّورة قد نزلت في مكّة، وأنّ حكم الزّكاة نزل في السّنة الثّانية من الهجرة أو بعد ذلك في المدينة المنوّرة، يبدو مثل هذا الاحتمال بعيدًا، كيف وقد عُرّف هذا «الحقّ» في روايات عديدة وصلتنا من أهل البيت عليهم السّلام، وكذا في روايات عديدة وردت في مصادر أهل السّنّة بغير الزّكاة، وجاء فيها أنّ المراد منه هو ما يُعطى من المحصول إلى الفقير عند حضوره عمليّة الحصاد أو القطاف، وليس له حدّ معيّن، ومقدار مقرّر ثابت.

وفي هذه الحالة، هل هذا الحكم وجوبيّ أم استحبابيّ؟

يرى البعض أنّه حكم وجوبيّ، أي أنّ إعطاء هذا الحقّ كان واجبًا على المسلمين قبل تشريع حكم الزّكاة ولكنّه نُسخ بعد نزول آية الزّكاة، فحلّت الزّكاة بحدودها المشخّصة محلّ ذلك الحقّ.

ولكن يستفاد من أحاديث أهل البيت عليهم السّلام أنّ هذا الحكم لم ينسخ، بل هو باق في صورة الحكم الاستحبابيّ، وهذا يعني أنّه يُستحبّ الآن إعطاء شيء من المحاصيل الزّراعيّة إلى من يحضر عند حصادها وقطافها من الفقراء.

يمكن أن يكون التّعبير بكلمة (يَوْمَ) إشارة إلى أنّه يُجَدّ أن يوقع حصاد الزّرع، وقطاف الثّمر في النّهار، وأن يحضره الفقراء ويُعطى إليهم شيء منها، لا في اللّيل كما فعل بعض البخلاء لكيلا يعرف أحد بهم، فيضطرّوا إلى إعطائه شيئًا من محاصيلهم.

وقد أكّدت الرّوايات الواصلة إلينا من أهل البيت عليهم السّلام على هذا الأمر أيضًا. (٤: ٤٥٠)

فضل الله: هناك حقٌّ مجعول للفقراء من قبل الله، يوم حصاده، ويوم قطعه ولعلّه كنّى بالحصاد تعطّف. وربّما كانت هذه الآية بداية لتشريع الضّريبة على الزّرع في الإسلام، على سبيل الإجمال، ثمّ جاء التّفصيل بعد ذلك عند ما قنّنت الشّريعة بشكل تفصيليّ الأحكام الشّرعيّة. وقد ذهب البعض إلى أنّها الزّكاة المشروعة. ولكنّ بعضهم اعترض على ذلك، بأنّ كثيراً ممّا ذكر في هذه الآية كالزّيتون والرّمّان ونحوهما ممّا ليس فيه زكاة، وإنّما نتحفّظ في هذا اللّون من الاعتراضات لأنّنا نعتبر أنّ القرآن هو الأساس في معرفة قضايا الشّريعة فليس من المألوف أن يردّ ظاهر آية بوجود حكم على خلافها لدى الفقهاء، إلّا أن تكون المسألة ناشئة من اعتراض على أصل دلالة الآية، أو وجود مخصّص لعمومها، أو مقيّد لإطلاقها من دليل آخر.

وقد جاء في «الدّرّ المنثور» عن ابن عبّاس في ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ قال: نسختها العُشر ونصف العُشر.

ولكن يرد على ذلك، ما ذكره العلّامة الطّباطبائيّ في تفسير «الميزان» بعد ذكره الرّواية، قال: أقول: ليست النّسبة بين الآية وآية الزّكاة نسبة النّسخ، إذ لا تنافي يؤدّي إلى النّسخ، سواء قلنا بوجوب الصّدقة أو باستحبابها.

وقد ذكروا أنّ حكم الزّكاة نزل في المدينة بينما الآية مكّيّة، ممّا يبعد أن تكون الآية متعرّضة لحكم الزّكاة، ولكن لقائل أن يقول: إنّ هذه الآية قد تكون واردة للحديث عن بعض الأنواع الّتي تجب فيها الزّكاة بطريقة خاصّة، لتكون آية الزّكاة الآتية بعد ذلك واردة في بيان الحكم بشكل شموليّ، لاسيّما وأنّ ظاهر الآية الوجوب.

قد جاء في أحاديث أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) ما يوحي بأنّ الحكم في هذه الآية وارد في الزّيادة عن الحقّ الواجب في الزّكاة، بحيث كان ملحوظاً حقّ في مورد تشريع الزّكاة. [ونقل الرّوايتين عن الصّادقين (عليهما السلام) ثمّ قال:]

وفي ضوء أمثال هذه الرّوايات، لابدّ من رفع اليد عن ظهور الآية في الوجوب لصراحتها في أنّ موردها هو مورد الصّدقة بمعناها العامّ الاستحبابيّ، باعتبار أنّ الحقّ إنّما هو الّذي يُعطيه لا الّذي يؤخذ به.

وعلى كلّ فإنّ الآية توحي بأنّ على صاحب الزّرع أن يؤدّي هذا الحقّ للفقراء والمساكين عند حصاده، وقد جاء في تفسير العيّاشيّ عن الإمام جعفر الصّادق (عليه السلام) في الآية قال: أعط من حضرك من المسلمين، فإن لم يحضرك إلّا مشرك فأعطه.

وهذا دليل على روح السّماحة والعطاء الّتي يريد الإسلام للإنسان المسلم أن يعيشها مع كلّ النّاس المحرومين، سواء أكانوا من المسلمين أم كانوا من المشركين، بروحيّة عطاء وإحساس بآلام الفقراء والمساكين، من أيّ دين كانوا.

وربّما كان التّعبير بكلمة (حَقَّهُ) في ما يعطيه الإنسان من الثّمر، سواء أكان واجباً أم كان مستحبّاً، دلالة على أنّ قضيّة العطاء في الإسلام ليست منحة ذاتيّة تنطلق

من شعور بالفوقيّة، ـ كما يحسّ به المعطي تجاه الفقير ـ بل هي حقّ يؤدّيه لصاحبه، لأنّ المال لله، فإذا أراد الله من الإنسان أن يعطيه لأحد، مستحبًّا كان أو واجبًا، فإنّه يعطيه من موقع الحقّ، لا من موقع التفضّل، ممّا يحفظ به للفقير كرامته، وللمعطي روحيّته وإيمانه.

وهذا هو المعنى الّذي ينبغي للتّربية الإسلاميّة أن تؤكّده في ما تستهدفه من بناء الشّخصيّة المسلمة، فعلى المسلم أن يحسّ دائمًا بأنّ عليه حقًّا للنّاس في ماله، وفي كلّ ما رزقه الله من طاقة، على أساس ما لله عليه من حقّ في ذلك كلّه، فهو عندما يُعطي، فإنّما يؤدّي حقّ الله للآخرين. (٩ ٣٤٣)

٢ـ ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ (الإسراء ٢٦)

ابن عبّاس: أعطِ ذا القرابة حقّه. يقول: أمرٌ بصلة القرابة. (٢٣٥)

هو أن تصل ذا القرابة والمسكين وتُحسن إلى ابن السّبيل. (الطّبريّ ١٥ ٧٢)

الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: هم قرابة الرّسول. (الطّوسيّ ٦ ٤٦٨)

[وهذا من قبيل تأويل العامّ بالخاصّ]

عكرمة: صلته الّتي تريد أن تصله بها، ما كنت تريد أن تفعله إليه. (الطّبريّ ١٥ ٧١)

الحسن: سأل رجل الحسن قال: أُعطي قرابتي زكاة مالي؟ فقال: إنّ لهم في ذلك لحقًّا سوى ذلك، ثمّ تلا هذه الآية ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ (الطّبريّ ١٥ ٧١)

السُّدّيّ: قال عليّ بن الحسين عليه السلام لرجل من أهل الشّام: أقرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أفما قرأت في بني إسرائيل ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ قال: وإنّكم للقرابة الّتي أمر الله جلّ ثناؤه أن يؤتى حقّه؟ قال: نعم. (الطّبريّ ١٥ ٧٢)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في المعنيّ بقوله ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ﴾ فقال بعضهم: عني به قرابة الميّت من قبل أبيه وأمّه، أمر الله جلّ ثناؤه عباده بصلتها.

وقال آخرون: بل عني به قرابة رسول الله صلّى الله عليه وآله.

وأولى التّأويلين عندي بالصّواب تأويل من تأوّل ذلك أنّها بمعنى وصيّة الله عباده بصلة قرابات أنفسهم وأرحامهم من قبل آبائهم وأمّهاتهم، وذلك أنّ الله عزّ وجلّ عقّب ذلك عقيب حضّه عباده على برّ الآباء والأمّهات، فالواجب أن يكون ذلك حضًّا على صلة أنسابهم، دون أنساب غيرهم الّتي لم يجر لها ذكر.

وإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: وأعط يا محمّد ذا قرابتك حقّه من صلتك إيّاه، وبرّك به، والعطف عليه، وخرج ذلك مخرج الخطاب لنبيّ الله صلّى الله عليه وآله، والمراد بحكمه جميع من لزمته فرائض الله، يدلّ على ذلك ابتداؤه الوصيّة بقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا﴾ الإسراء: ٢٣

فوجّه الخطاب بقوله ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾

إلى نبيّ الله ﷺ، ثمّ قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ فرجع بالخطاب به إلى الجميع، ثمّ صرف الخطاب بقوله: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ﴾ إلى إفراده به. والمعنيّ بكلّ ذلك جميع من لزمته فرائض الله عزّ وجلّ، أفرد بالخطاب رسول الله ﷺ وحده، أو عمّ به هو وجميع أُمّته. (١٥: ٧١)

الثّعلبيّ: يعني صلة الرّحم. (٦: ٩٥)

الطُّوسيّ: وهو أمر من الله لنبيّه ﷺ أن يُعطي ذوي القُربى حقوقهم الّتي جعلها الله لهم.

وروي أنّه لمّا نزلت هذه الآية استدعى النّبيّ ﷺ فاطمة عليها السلام وأعطاها فدكًا وسلّمه إليها، وكان وكلاؤها فيها طول حياة النّبيّ ﷺ، فلمّا مضى النّبيّ ﷺ أخذها أبوبكر، ودفعها عن النّحلة، والقصّة في ذلك مشهورة، فلمّا لم يقبل بيّنتها، ولا قَبِل دعواها طالبت بالميراث، لأنّ من له الحقّ إذا مُنع منه من وجه جاز له أن يتوصّل إليه بوجه آخر، فقال لها: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نحن معاشر الأنبياء لانورّث، ما تركناه صدقة» فمنعها الميراث أيضًا وكلامها في ذلك مشهور، لانطول بذكره الكتاب. (٦: ٤٦٨)

القُشيريّ: إيتاء الحقّ يكون من المال ومن النّفس ومن القول ومن الفعل، ومن نزل عن اقتضاء حقّه، وبذل الكلّ لأجل ما طالبه به من حقوق، فهو القائم بما ألزمه الحقّ سبحانه بأمره. (٤: ١٦)

الزَّمَخْشَريّ: وصّى بغير الوالدين من الأقارب بعد التّوصية بهما وأن يؤتوا حقّهم، وحقّهم إذا كانوا محارم كالأبوين والولد، وفقراء عاجزين عن الكسب، وكان الرّجل موسرًا أن ينفق عليهم عند أبي حنيفة، والشّافعيّ لايرى النّفقة إلّا على الولد والوالدين فحسب.

وإن كانوا مياسير أو لم يكونوا محارم كأبناء العمّ، فحقّهم صلتهم بالمودّة والزّيارة وحسن المعاشرة والمؤالفة على السّرّاء والضّرّاء والمعاضدة، ونحو ذلك. (٢: ٤٤٦)

ابن عطيّة: اختلف المتأوّلون في «ذى القُربى» فقال الجمهور: الآية وصيّة للنّاس كلّهم بصلة قرابتهم، خوطب بذلك النّبيّ ﷺ، والمراد الأُمّة، وألحق في هذه الآية ما تعيّن له من صلة الرّحم وسدّ الخلّة والمواساة عند الحاجة بالمال والمعونة بكلّ وجه، قال بنحو هذا الحسن وعكرمة وابن عبّاس وغيرهم.

وقال عليّ بن الحسين في هذه: هم قرابة النّبيّ ﷺ، أمر النّبيّ ﷺ بإعطائهم حقوقهم من بيت المال. والقول الأوّل أبين، ويعضده العطف بـ«المسكين». (٣: ٤٤٩)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ إلّا أنّه نقل حديث فدك مسندًا] (٣: ٤١١)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّ قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ مجمل، وليس فيه بيان أنّ ذلك الحقّ ما هو؟ وعند الشّافعيّ رحمه الله: أنّه لايجب الإنفاق إلّا على الولد والوالدين، وقال قوم: يجب الإنفاق على المحارم بقدر الحاجة، واتّفقوا على أنّ من لم يكن من المحارم كأبناء العمّ فلا حقّ لهم إلّا المودّة والزّيارة وحسن المعاشرة والمؤالفة في السّرّاء والضّرّاء. (٢٠: ١٩٣)

القُرطُبيّ: أي كما راعيت حقّ الوالدين فصل

الرّحم، ثمّ تصدّق على المسكين وابن السّبيل. وقال عليّ ابن الحسين [عليه السلام] في قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾

هم قرابة النّبيّ ﷺ، أمر ﷺ بإعطائهم حقوقهم من بيت المال، أي من سهم ذوي القربى من الغزو والغنيمة، ويكون خطابًا للولاة أو من قام مقامهم. والحقّ في هذه الآية ما يتعيّن من صلة الرّحم، وسدّ الخلّة، والمواساة عند الحاجة بالمال، والمعونة بكلّ وجه. (١٠: ٢٤٧)

أبو حَيّان: [نحو ابن عطيّة وأضاف:]

والظّاهر أنّ الحقّ هنا مجمل وأنّ ذا القربى عامّ في ذي القرابة، فيرجع في تعيين الحقّ وفي تخصيص ذي القرابة إلى السّنّة. (٦: ٢٩)

الشّربينيّ: والخطاب لكلّ أحد أن يؤتي أقاربه حقوقهم من صلة الرّحم والمودّة والزّيارة وحُسْن المعاشرة والمعاضدة ونحو ذلك.

وقيل: إن كانوا محتاجين ومحاويج وهو مُوسِر لزمه الإنفاق عليهم، عند الإمام أبي حنيفة. وقال الشّافعيّ: لا يلزم إلّا نفقة الوالد على ولده والولد على والده فقط. (٢: ٢٩٩)

أبو السّعود: توصية بالأقارب إثر التّوصية ببرّ الوالدين، ولعلّ المراد بهم المحارم وبحقّهم النّفقة، كما يُنبئ عنه قوله تعالى: ﴿وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ فإنّ المأمور به في حقّهما المواساة الماليّة لا محالة، أي وآتهما حقّهما ممّا كان مفترضًا بمكّة بمنزلة الزّكاة، وكذا النّهي عن التّبذير وعن الإفراط في القبض والبسط، فإنّ الكلّ من التّصرّفات الماليّة. (٤: ١٢٥)

البُرُوسَويّ: (حقّهُ) وهي النّفقة، أي إذا كانوا فقراء [ثمّ استطرد الكلام في من وجبت نفقته على الإنسان وقال:]

وفي الآية إشارة إلى النّفس فإنّها من ذوي قربى العبد ولها حقّ، كما قال عليه الصّلاة والسّلام: «إنّ لنفسك عليك حقًّا»، يعني لا تبالغ في رياضة النّفس وجهادها لئلّا تسأم وتملّ وتضعف عن حمل أعباء الشّريعة. وحقّها رعايتها عن التّرف في المأكول والملبوس والأثاث والمسكن، وحفظها عن طرفي الإفراط والتّفريط، كما في «التّأويلات النّجميّة».

(٥: ١٥٠)

الآلوسيّ: أي ذا القرابة منك (حقّهُ) الثّابت له. قيل: ولعلّ المراد بذي القربى المحارم، وبحقّهم النّفقة عليهم إذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب، كما يُنبئ عنه قوله تعالى: ﴿وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾

واستدلّ بعضهم بالآية على إيجاب نفقة المحارم المحتاجين وإن لم يكونوا أصلًا كالوالدين، ولا فرعًا كالولد. والكلام من باب التّعميم بعد التّخصيص، فإنّ ﴿ذَا الْقُرْبَى﴾ يتناول الوالدين لغة وإن لم يتناوله عُرفًا، ولذا قالوا في باب الوصيّة المبنيّة على العُرف: لو أوصى لذوي قرابته لا يدخلان.

وفي «الكشف» أنّ الحقّ: أنّ إيتاء الحقّ عامّ والمقام يقتضي الشّمول، فيتناول الحقّ الماليّ وغيره من الصّلة وحسن المعاشرة، فلا تنهض الآية دليلًا على إيجاب

نفقة المحارم.

وتعقّب أنّ قوله تعالى (حَقَّهُ) يشعر باستحقاق ذلك لاحتياجه، مع أنّه إذا عمّ دخل فيه المالي وغيره، فكيف لاتنتهض الآية دليلًا وأن ممّن يقول بالعموم وعدم اختصاص ذي القربى بذي القرابة الولاديّة، والعطف، وكذا ما بعده لايدلّ على تخصيص قطعًا، فتدبّر.

وقيل: المراد بذي القربى: أقارب الرّسول ﷺ، وروي ذلك عن السُّدّيّ، وأخرج ابن جرير عن عليّ بن الحسين رضي الله تعالى عنهما أنّه قال لرجل من أهل الشّام: «أقرأت القرآن؟ [وذكر الحديث ثمّ قال:]

وروى الشّيعة عن الصّادق ﷺ، «وحقّهم توفيرهم وعطاؤهم الخمس».

وضُعّف بأنّه لاقرينة على التّخصيص.

وأُجيب بأنّ الخطاب قرينة وفيه نظر، وأخرج البزّار وأبويَعلى، وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي سعيد الخُدْريّ من أنّه لمّا نزلت هذه الآية دعا رسول الله ﷺ فاطمة فأعطاها فدكًا، لايدلّ على تخصيص الخطاب به عليه الصّلاة والسّلام، على أنّ في القلب من صحّة الخبر شيئًا بناءً على أنّ السّورة مكّيّة، وليست هذه الآية من المستثنيات، وفدك لم تكن إذ ذاك تحت تصرّف رسول الله ﷺ، بل طلبها رضي الله تعالى عنها ذلك إرثًا بعد وفاته عليه الصّلاة والسّلام، كما هو المشهور يأبى القول بالصّحّة، كما لايخفى. (١٥: ٦٢)

سيد قُطْب: والقرآن يجعل لذي القربى والمسكين وابن السّبيل حقًّا في الأعناق يُوَفّى بالإنفاق، فليس هو تفضّلًا من أحد على أحد، إنّما هو الحقّ الّذي فرضه الله، ووصله بعبادته وتوحيده، الحقّ الّذي يؤدّيه المكلّف فيُبرئ ذمّته، ويصل المودّة بينه وبين من يعطيه، وإن هو إلّا مؤدٍّ ما عليه لله. (٤: ٢٢٢٢)

عبد الكريم الخطيب: وفي ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ إشارة إلى أنّ ما يبذله الإنسان لهؤلاء الجماعات هو حقّ لهم عنده، فإذ أدّاه لهم، فإنّما يؤدّي دينًا عليه ثمّ هو مع أداء هذا الدّين مثابٌ عند الله، يضاعف له الأجر ويُجزل له المثوبة.

وقد أطلق الحقّ، فلم يُحدّد، ولم يُبيّن ليشمل كلّ ما هو مطلوب، حسب الحال الدّاعية له. (٨: ٤٧٥)

فضل الله: في هذه الآيات حديث عن التّوازن في تحريك المال وتوجيهه نحو المواقع الّتي أراد الله للإنسان أن يحفظه فيها، وتخطيط للأسلوب الأخلاقيّ الّذي يواجه به الإنسان الحالات الصّعبة لبعض النّاس المحتاجين الّذين، من دون أن يستطيع القيام بأيّ شيء تجاهها، بحيث المشاركة الشّعوريّة، حيث لايملك المشاركة بالمساعدة المادّيّة.

﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ في ما فرضه الله له من الحقّ، أو ما تقتضيه طبيعة العلاقة الخاصّة من حقّ طبيعيّ. والمراد بذي القربى - على ما يبدو - الّذي يرتبط بالإنسان برابطة القرابة الّتي تفرض حقوقًا واجبة تجاه بعض الأقرباء كالأبوين والأولاد، أو حقوقًا مستحبّة كصلة الرّحم بين الأقرباء.

وهناك تفسير آخر ذهب إليه السُّدّيّ، وهو أنّ

المراد به: قرابة الرّسول ﷺ وذلك لما روي عن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، أنّه قال لرجل من أهل الشّام، [وذكر نحو ما تقدّم ثمّ قال]

وهو الّذي روي عن الإمامين الباقر والصّادق عليهما السلام، ﴿وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ من خلال ما فرضه الله لهم من الزّكاة وغيرها

وهكذا تؤكّد هذه الفقرة العطاء الّذي يحقّق غايتين إنسانيّتين في شخصيّة المُعطي، من حيث انفتاح روحه على مشاكل الآخرين، وتفاعله معهم، ممّا يساهم في تنمية المشاعر الرّوحيّة الطّاهرة، وامتداد مسؤوليّته في حياة الإنسان المحروم، وفي حياة هؤلاء الّذين يرزحون تحت ضغط الحاجات الحياتيّة إذ عندما يعيشون بإلحاح المشاركة الإنسانيّة من إخوانهم، يشعرون بالتّفاؤل في مواجهة مشاكل الحاجة، ويحسّون بالطّمأنينة النّفسيّة أمام كلّ حالات القلق والخوف من المجهول

وهكذا يُركّز التّشريع الإسلاميّ قاعدة التّكافل الاجتماعيّ في المجتمع المسلم، من موقع المفهوم الإسلاميّ الّذي يعرض العطاء كمسؤوليّة، ويؤكّد الإحسان كحالة روحيّة إنسانيّة في أجواء الآخرة، بعيداً عن الشّعور بالشّفقة المذلّة الّتي ترهق كرامة الإنسان (١٤: ٩١)

[وللمكارم الشّيرازيّ كلام يأتي في ق ر ب: «ذي القُربى» وجاءت في ذلك روايات في «نور الثّقلين» ٣: ١٥٣ فلاحظ]

٣ـ فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ
الرّوم: ٣٨

راجع ق ر ب: «ذا القُربى».

يُحِقُّ الْحَقَّ

١ـ ٢ـ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ
الأنفال: ٧، ٨

ابن عبّاس: أن يُظهر دينه الإسلام بنصرته وتحقيقه... ليُظهر دينه الإسلام بمكّة. (١٤٥)

نحوه الطّبرسيّ (٢: ٥٢١)

الطّبريّ: ويريد الله أن يُحقّ الإسلام ويُعليه بكلماته، ويُعزّ الإسلام، وذلك هو تحقيق الحقّ

وقيل: إنّ الحقّ في هذا الموضع الله عزّ وجلّ (٩: ١٨٨)

نحوه الثّعلبيّ (٤: ٣٢٦)

الطّوسيّ: معناه أنّ الله يريد أن يُظهر محمّداً ﷺ ومن معه على الحقّ

وقال قوم: (الحقّ) في هذا الموضع القرآن و(الباطل) إبليس، وقيل: (الحقّ) الإسلام، و(الباطل) الشّرك (٥: ٩٦)

البغويّ: أي يُظهره ويُعليه ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ ليثبت الإسلام. (٢: ٢٧٢)

المَيْبُديّ: يُظهر الإسلام وينصر أهله بكلماته، أي بأوامره ونواهيه. وقيل: بعداته ومواعيده

﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ أي ليُعلي الحقّ ويُبطل الباطل

وكرّر لأنّ الأوّل متّصل بقوله: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ﴾ أي أنتم تريدون العير والله يريد إهلاك النّفير، والثّاني متّصل بالكلّ. (٤: ٩)

الزَّمَخْشَريّ: أي يُثبته ويُعليه. (٢: ١٤٤)

فإن قلت: بم يتعلّق قوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾؟

قلت: بمحذوف تقديره: ليُحقّ الحقّ ويُبطل الباطل، فعل ذلك ما فعله إلّا لهما، وهو إثبات الإسلام وإظهاره، وإبطال الكفر ومحقه.

فإن قلت: أليس هذا تكريرًا؟

قلت: لا، لأنّ المعنيين متباينان، وذلك أنّ الأوّل تمييز بين الإرادتين، وهذا بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ﴿ذَاتِ الشَّوْكَةِ﴾ على غيرها لهم، ونصرتهم عليها، وأنّه ما نصرهم ولا خذل أولئك إلّا لهذا الغرض الّذي هو سيّد الأغراض. ويجب أن يُقدّر المحذوف متأخّرًا حتّى يفيد معنى الاختصاص، فينطبق عليه المعنى. وقيل: قد تعلّق بـ(يَقْطَعَ). (٢: ١٤٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٣٨٦)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣١٧).

ابن عَطيّة: أي ليُظهر ما يجب إظهاره وهو الإسلام. (٢: ٥٠٤)

الفَخْر الرّازيّ: فيه سؤالات:

السّؤال الأوّل: أليس أنّ قوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ ثمّ قوله بعد ذلك: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ تكرير محض؟

والجواب: ليس هاهنا تكرير، لأنّ المراد بالأوّل سبب ما وعد به في هذه الواقعة من النّصر والظّفر بالأعداء، والمراد بالثّاني تقوية القرآن والدّين ونصرة هذه الشّريعة، لأنّ الّذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببًا لعزّة الدّين وقوّته، ولهذا السّبب قرنه بقوله: ﴿وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ الّذي هو الشّرك، وذلك في مقابلة (الْحَقّ) الّذي هو الدّين والإيمان.

السّؤال الثّاني: (الحقّ) حقّ لذاته، و(الْبَاطِل) باطل لذاته، وما ثبت للشّيء لذاته فإنّه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل، فالمراد من تحقيق الحقّ وإبطال الباطل؟

والجواب: المراد من تحقيق الحقّ وإبطال الباطل، إظهار كون ذلك الحقّ حقًّا، وإظهار كون ذلك الباطل باطلًا وذلك تارةً يكون بإظهار الدّلائل والبيّنات، وتارةً بتقوية رؤساء الحقّ وقهر رؤساء الباطل.

واعلم أنّ أصحابنا تمسّكوا في مسألة خلق الأفعال بقوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ قالوا: وجب حمله على أنّه يوجد الحقّ ويكوّنه، و(الحقّ) ليس إلّا الدّين والاعتقاد، فدلّ هذا على أنّ الاعتقاد الحقّ لا يحصل إلّا بتكوين الله تعالى.

قالوا: ولا يمكن حمل تحقيق الحقّ على إظهار آثاره، لأنّ ذلك الظّهور حصل بفعل العباد، فامتنع أيضًا إضافة ذلك الإظهار إلى الله تعالى، ولا يمكن أن يقال: المراد من إظهاره وضع الدّلائل عليها، لأنّ هذا المعنى حاصل بالنّسبة إلى الكافر وإلى المسلم، وقبل هذه الواقعة، وبعدها فلا يحصل لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى

فائدة أصلًا

واعلم أنّ المعتزلة أيضًا تمسّكوا بهذه الآية على صحّة مذهبهم، فقالوا: هذه الآية تدلّ على أنّه لا يريد تحقيق الباطل وإبطال الحقّ ألبتّة، بل إنّه تعالى أبدًا يريد تحقيق الحقّ وإبطال الباطل، وذلك يبطل قول من يقول: إنّه لا باطل ولا كفر إلّا والله تعالى مريد له.

وأجاب أصحابنا بأنّه ثبت في أصول الفقه أنّ المفرد المحلّى بالألف واللّام ينصرف إلى المعهود السّابق، فهذه الآية دلّت على أنّه تعالى أراد تحقيق الحقّ وإبطال الباطل في هذه الصّورة، فلم قلتم: إنّ الأمر كذلك في جميع الصّور؟ بل قد بيّنّا بالدّليل أنّ هذه الآية تدلّ على صحّة قولنا
(١٥: ١٢٨)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ وكلاهما متعذّر، لأنّه تحصيل الحاصل؟

قلنا: المراد بـ(الحقّ) الإيمان، و(الباطل) الشّرك، فاندفع السّؤال.

فإن قيل: ما فائدة التّكرار في قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾؟

قلنا: إنّما ذكر أوّلًا لبيان أنّ إرادتهم كانت متعلّقة باختيار الطّائفة الّتي كانت فيها الغنيمة، وإرادة الله تعالى باختيار الطّائفة الّتي في قهرها نصرة الدّين، فذكره أوّلًا للتّمييز بين الإرادتين، ثمّ ذكره ثانيًا لبيان الحكمة في قطع دابر الكافرين
(١٠٤)

القرطبيّ: أي أن يظهر الإسلام، والحقّ حقّ أبدًا. ولكن إظهاره تحقيق له من حيث إنّه إذا لم يظهر أشبه الباطل.

﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ أي يظهر دين الإسلام ويعزّه.
(٧: ٣٦٩)

النّيسابوريّ: فإن قيل: أليس في الكلام تكرار؟ [ولخّص كلام الفخر الرّازيّ ثمّ قال:]

والحاصل أنّ الأوّل جزئيّ، أي أنتم تريدون العير، والله يريد إهلاك النّفير.

والثّاني كلّيّ يشمل هذه القصّة وغيرها من القضايا الّتي حصل في ضمنها إعلاء كلمة الله، وقمع كلمة الكفر.
(٩: ١٢٥)

أبو السّعود: جملة مستأنفة سيقت لبيان الحكمة الدّاعية إلى اختيار ذات الشّوكة ونصرهم عليها، مع إرادتهم لغيرها، واللّام متعلّقة بفعل مقدّر مؤخّر عنها، أي لهذه الغاية الجليلة فعل ما فعل لا لشيء آخر. وليس فيه تكرار، إذ الأوّل لبيان تفاوت ما بين الإرادتين، وهذا لبيان الحكمة الدّاعية إلى ما ذكر، ومعنى إحقاق الحقّ: إظهار حقّيّته لاجعله حقًّا بعد أن لم يكن كذلك، وكذا حال إبطال الباطل
(٣: ٨٠)

نحوه الآلوسيّ.
(٩: ١٧٢)

الكاشانيّ: فعل ما فعل وليس بتكرير، لأنّ الأوّل بيان مراد الله وتفاوت ما بينه وبين مرادهم، والثّاني بيان الدّاعي إلى حمل الرّسول على اختيار ذات الشّوكة ونصره عليها.
(٢: ٢٦٩)

مغنيّة: المراد بـ(الحقّ) في الآية السّابقة، أي قوله

تعالى ﴿أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ انتصار المسلمين على قريش، والمراد بـ(الحقّ) هنا الإسلام، والمجرمون أعداؤه، والمراد بـ(الباطل) الشّرك. وإحقاق الحقّ يكون بإظهاره وإعلائه على الملأ، أو بانتصار أهله، أو بهما معًا. وإبطال الباطل يكون بإعلانه أو خذلان المبطلين، أو بهما معًا. وأوضح تفسير لهذه الآية قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ التّوبة ٣٣ (٣: ٤٥٥)

الطّباطبائيّ: والمراد بإحقاق الحقّ إظهاره وإثباته بترتيب آثاره عليه.

ظاهر السّياق أنّ اللّام للغاية، وقوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ متعلّق بقوله: ﴿يَعِدُكُمُ اللّهُ﴾ أي إنّما وعدكم اللّه ذلك وهو لا يخلف الميعاد، ليحقّ بذلك الحقّ ويُبطل الباطل، ولو كان المجرمون يكرهونه ولا يريدونه.

وبذلك يظهر أنّ قوله: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ...﴾ ليس تكرارًا لقوله: ﴿وَيُرِيدُ اللّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ وإن كان في معناه. (٩: ٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: قال بعض المفسّرين، كالفخر الرّازيّ وصاحب «المنار»: إنّ (الحقّ) في الأولى إشارة لانتصار المسلمين في معركة بدر، وإنّ (الحقّ) في الثّانية إشارة لانتصار الإسلام والقرآن الّذي كان نتيجة الانتصار العسكريّ في معركة بدر وهكذا فإنّ الانتصار العسكريّ ـ في تلك الظّروف الخاصّة ـ مقدّمة لانتصار الهدف والدّين.

ثمّ يرد هذا الاحتمال، وهو أنّ الآية السّابقة تشير إلى إرادة اللّه الإرادة التّشريعيّة الّتي كانت حالية في أوامر النّبيّ ﷺ، والآية الثّانية تشير إلى نتيجة هذا الحكم والأمر، فلاحظوا بدقّة. (٥: ٣٤٣)

فضل اللّه: ويثبّته بوحيه وسننه في الكون، ليكون هو المهيمن على حركة الحياة، وتكون قيادته الرّساليّة هي الحاكمة لها في كلّ خطوط السّير...

﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ ويجعله القوّة الوحيدة الّتي تحكم السّاحة في ما يوحي به من فكر، وما يركّز من مفاهيم وما يشرّع من شريعة. (١٠: ٣٣٧)

وشبهها

٣ـ ﴿وَيُحِقُّ اللّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ يونس ٨٢

٤ـ ﴿وَيَمْحُ اللّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ الشّورى ٢٤

اسْتَحَقَّ ـ اسْتَحَقَّا

﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ المائدة ١٠٧

ابن عبّاس: ﴿فَإِنْ عُثِرَ﴾ فإن اطّلع ﴿عَلَى أَنَّهُمَا﴾ يعني النّصرانيّين ﴿اسْتَحَقَّا﴾ استوجبا ﴿إِثْمًا﴾ خيانة ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ﴾ الخيانة يعني النّصرانيّين ﴿لَشَهَادَتُنَا﴾ شهادة المسلمين ﴿أَحَقُّ﴾

أصدق ﴿مِنْ شَهَٰدَتِهِمَا﴾ يعني شهادة النصرانيين (١٠٣)

الطَّبَرِيّ: يقول على أنهما استوجبا بأيمانهما التي حلفا بها إثمًا (٧ ١١٢)

المَيْبُدِيّ: ﴿اسْتَحَقَّا﴾ أن يلزمهما اسم الخيانة والإثم (٣ ٢٥٢)

الزَّمَخْشَرِيّ: ﴿اسْتَحَقَّا﴾ أي ما أوجب إثمًا واستوجبا أن يقال إنهما لمن الآثمين (١ ٦٥١)

ابن عَطِيَّة: معناه استوجباه من الله وكانا أهلًا له فهذا استحقاق على بابه إنه استحقاب حقيقة، ولو كان الإثم لشيء مأخوذ لم يقل فيه ﴿اسْتَحَقَّا﴾ لأنهما ظلما وخانا فيه، فإنه استحقا منزلة لشيء وحكم العصيان وذلك هو الإثم [ثم نقل القراآت كما يأتي وفسّر كل واحدة منها في كلام طويل] (٢ ٢٥٣)

أبو حيّان: قرأ الحرميّان والعربيّان والكسائيّ (اسْتَحَقَّ) مبنيًّا للفاعل و(الأَوْلَيَانِ) مثنّى مرفوع تثنية الأولى وروِيت هذه القراءة عن أُبيّ وعليّ وابن عبّاس، وعن ابن كثير في رواية قرّة عنه وقرأ حمزة وأبو بكر (اسْتُحِقَّ) مبنيًّا للمفعول و(الأَوَّلِينَ) جمع الأوّل وقرأ الحسن (اسْتَحَقَّ) مبنيًّا للفاعل (الأَوَّلَانِ) مرفوع تثنية أوّل

لاحظ ولي «الأوّلان» (٤ ٥٤)

أبو السُّعود: [ذكر القراءات نحو أبي حيّان ثمّ قال]

ومفعول (اسْتَحَقَّ) محذوف، أي استحقّا عليهم أن يجرّدوهما للقيام بها، لأنّها حقّهما ويظهروا بها كذب الكاذبَيْن، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام الأوّلَيْن على وضع المظهر مقام المضمر. وقرئ على البناء للمفعول وهو الأظهر، أي من الّذين استحقّ عليهم الإثم (٢ ٣٣٢)

محمود البُرُوسَوِيّ (٢ ٤٥٦)

الآلوسيّ: (ابن عمر) بعد التّعليق ﴿عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا﴾ أي الشّاهدين الحالفين ﴿اسْتَحَقَّآ إِثْمًا﴾ أي فعلا ما يوجبه من تحريف وكتم، بأن ظهر بأيديهما شيء من التّركة وادّعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه.

وقال الجُبّائيّ: الكلام على حذف مضاف، أي استحقّا عقوبة إثم ﴿فَـَٔاخَرَانِ﴾ أي فرجلان آخران وهو مبتدأ وخبره قوله تعالى: ﴿يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾ والفاء جزائيّة، وهي إحدى مسوّغات الابتداء بالنّكرة ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدإ وصفته، وهو قوله سبحانه: ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾

وقيل: هو خبر مبتدإ محذوف، أي فالشّاهدان آخران، وجملة ﴿يَقُومَانِ﴾ صفته، والجارّ والمجرور صفة أخرى وجوّز أبو البقاء أن يكون حالًا من ضمير ﴿يَقُومَانِ﴾

وقيل: هو فاعل فعل محذوف، أي فليشهد آخران وما بعده صفة له، وقيل: مبتدأ خبره الجارّ والمجرور، والجملة الفعليّة صفته، وضمير ﴿مَقَامَهُمَا﴾ في جميع هذه الأوجه مستحقّ للّذين استحقّا، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشّهادة الّتي تولّياها ولم يؤدّياها كما

فيِ، بل هو مقام الحبس والتّحليف

و(اسْتَحَقَّ) بالبناء للفاعل على قراءة عاصم في رواية حفص عنه، وبها قرأ عليّ كرّم الله تعالى وجهه وابن عبّاس وأُبيّ رضي الله تعالى عنهم، وفاعله ﴿الْأَوْلَيَانِ﴾، والمراد من الموصول أهل الميّت، ومن الأوليين الأقربان إليه الوارثان له، الأحقّان بالشّهادة لقربهما واطّلاعهما، وهما في الحقيقة الآخران القائمان مقام اللّذين استحقّا إثمًا، إلّا أنّه أُقيم المظهر مُقام ضمير هما للتّنبيه على وصفهما بهذا الوصف

ومعمول (اسْتَحَقَّ) محذوف واختلفوا في تقديره، فقدّره الزّمخشريّ أن يجرّدوهما للقيام بالشّهادة، ليُظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدّره أبو البقاء وصيّتهما، وقدّره ابن عطيّة مالهم وتركتهم

وقال الإمام: «إنّ المراد بـ(الأَوْلَيَانِ) الوصيّان اللّذان ظهرت خيانتهما، وسبب أولويّتهما أنّ الميّت عيّنهما للوصيّة، ومعنى ﴿اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾ خان في مالهم وجنى عليهم الوصيّان اللّذان عُثر على خيانتهما»

وعلى هذا لا ضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور (اسْتُحِقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ) ببناء (اسْتُحِقَّ) للمفعول

واختلفوا في مرجع ضميره، والأكثرون أنّه الإثم والمراد من الموصول الورثة، لأنّ استحقاق الإثم عليهم كناية عن الجناية عليهم، ولا شكّ أنّ الّذين جنى عليهم وارتكب الذّنب بالقياس إليهم هم الورثة، وقيل: إنّه الإيصاء، وقيل: الوصيّة لتأويلها بما ذُكر، وقيل: المال، وقيل: إنّ الفعل مسند إلى الجارّ والمجرور.

وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الْأَوْلَيَانِ) فقيل: إنّه مبتدأ خبره (آخَرَانِ) أي الأوليان بأمر الميّت آخران، وقيل: بالعكس، واعتُرض بأنّ فيه الإخبار عن النّكرة بالمعرفة، وهو ممّا اتّفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدإ مقدّر، أي هما الأوليان على الاستئناف البيانيّ، وقيل: بدل من (آخَرَانِ)، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتّفاق البيان والمبيَّن في التّعريف والتّنكير، مع أنّهم شرطوه فيه حتّى من جوّز تنكيره، نعم نُقل عن نزرٍ عدم الاشتراط، وقيل: هو بدل من فاعل ﴿يَقُومَانِ﴾

وكون المُبدَل منه في حكم الطّرح ليس من كلّ الوجوه، وبهذا يلزم خلوّ تلك الجملة الواقعة خبرًا أو صفة عن الضّمير، على أنّه لو طُرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظّاهر موضع الضّمير، فيكون رابطًا

وقيل: هو صفة (آخَرَانِ) وفيه وصف النّكرة بالمعرفة، والأخفش أجازه هنا، لأنّ النّكرة بالوصف قربت من المعرفة، وقيل: وهذا على عكس

ولقد أمرّ على اللّئيم يسبّني

فإنّه يؤوّل فيه المعرفة بالنّكرة، وهذا أُوّل فيه النّكرة بالمعرفة، أو جُعلت في حكمها للوصف، ويمكن ـ كما قال بعض المحقّقين ـ أن يكون منه بأن يُجعل (الْأَوْلَيَانِ) لعدم تعيّنهما كالنّكرة.

وعن أبي عليّ الفارسيّ أنّه نائب فاعل (اسْتَحَقَّ)

والمراد على هذا: استحقّ عليهم انتداب الأوليَين منهم للشّهادة ـ كما قال الزّمخشريّ ـ أو إثم الأوليَين، كما قيل. وهو تثنية «الأولى» قلبت ألفه ياء عندها.

وفي «على» في (عَلَيْهِم) أوجه: الأوّل: أنّها على بابها، والثّاني: أنّها بمعنى «في»، والثّالث: أنّها بمعنى «من». وفُسّر (اسْتَحَقّ) بطلب الحقّ وحقّ وغلب.

وقرأ يعقوب وخلف وحمزة وعاصم في رواية أبي بكر عنه: (اسْتُحِقّ عَلَيْهِمُ الأوّلين) ببناء (اسْتُحِقّ) للمجهول، و(الأوّلين) جمع أوّل المقابل للآخر، وهو مجرور على أنّه صفة (الّذين) أو بدل منه، أو من ضمير (عليهم)، أو منصوب على المدح. ومعنى الأوّليّة التّقدّم على الأجانب في الشّهادة. وقيل: التّقدّم في الذّكر لدخولهم في ﴿يا أيُّها الّذين آمنوا﴾. (٥: ٧١)

الطَّباطَبائيّ: والمراد باستحقاق الإثم الإجرام والجناية، يقال: استحقّ الرّجل، أي أذنب، واستحقّ فلان إثمًا على فلان، كناية عن إجرامه وجنايته عليه، ولذا عُدّي بـ(على) ذيلًا في ﴿اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيانِ﴾ أي أجرما وجنيا عليهم بالكذب والخيانة.

وأصل معنى قولنا: استحقّ الرّجل: طلب أن يحقّ ويثبت فيه الإثم أو العقوبة، فاستعماله الكنائيّ من قبيل إطلاق الطّلب وإرادة المطلوب، ووضع الطّريق موضع الغاية. وإنّما ذُكر الإثم في قوله: ﴿اسْتَحَقّا إِثْمًا﴾ بالبناء على ما تقدّم في ﴿إِنّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ المائدة: ١٠٦.

﴿فَآخَرانِ يَقُومانِ مَقامَهُما﴾ أي إن عُثر على أنّ الشّاهدين استحقّا بالكذب والخيانة فشاهدان آخران يقومان مقامهما في اليمين على شهادتهما عليهما بالكذب والخيانة.

و﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيانِ﴾ في موضع الحال، أي حال كون هذين الجديدين من الّذين استحقّ عليهم، أي أجرم وجنى عليهم الشّاهدان الأوّلان اللّذين هما الأوليان الأقربان بالميّت من جهة الوصيّة، كما ذكره الرّازيّ في تفسيره. والمراد بـ﴿الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيانِ﴾ أولياء الميّت.

وحاصل المعنى أنّه إن عُثر على أنّ الشّاهدين أجرما على أولياء الميّت بالخيانة والكذب، فيقوم شاهدان آخران من أولياء الميّت الّذين أجرم عليهم الشّاهدان الأوليان بالموت قبل ظهور استحقاقهما الإثم.

هذا على قراءة (اسْتَحَقّ) بالبناء للفاعل، وهو قراءة عاصم في رواية حفص. وأمّا على قراءة الجمهور (اسْتُحِقّ) بضمّ التّاء وكسر الحاء بالبناء للمجهول، فظاهر السّياق أن يكون (الأَوْلَيانِ) مبتدأ خبره قوله: ﴿فَآخَرانِ يَقُومانِ﴾ إلخ قُدّم عليه لتعلّق العناية به، والمعنى: إن عُثر على أنّهما استحقّا إثمًا فالأوليان بالميّت هما آخران يقومان مقامهما من أولئك الّذين أجرم عليهم. (٦: ١٩٧)

الحاقّة

﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ الحاقّة: ١ـ٣

ابن عبّاس: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾ يقول: السّاعة ما

الساعة يُعجبه بذلك ﴿وَمَا أَدْرَاكَ﴾ يا محمّد ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ وإنّما سمّيت الحاقّة لحقائق الأمور تحقّ للمؤمن بإيمانه الجنّة، وتحقّ للكافر بكفره النّار (٤٨٢١

﴿الْحَاقَّةُ﴾ من أسماء يوم القيامة عظّمه الله، وحذّره عباده (الطّبريّ ٢٩: ٤٧)

عكرمة: القيامة (الطّبريّ ٢٩: ٤٧)

مثله الضّحّاك (الطّبريّ ٢٩: ٤٨)

قتادة: يعني السّاعة، أحقّت لكلّ عامل عمله (الطّبريّ ٢٩: ٤٧)

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ تعظيمًا ليوم القيامة، كما تسمعون (الطّبريّ ٢٩: ٤٨)

ابن زيد: الحاقّة ما الحاقّة؟ والقارعة ما القارعة؟ والواقعة، والطّامّة، والصّاخّة هذا كلّه يوم القيامة السّاعة (الطّبريّ ٢٩: ٤٨)

الكسائيّ: الحاقّة، يعني يوم الحقّ (الميبديّ ١٠: ٢٠٧)

الفرّاء: و﴿الْحَاقَّةُ﴾ القيامة سمّيت بذلك لأنّ فيها الثّواب والجزاء، والعرب تقول: «لمّا عرفت الحقّة منّي هربت، والحاقّة» وهما في معنى واحد

والحاقّة مرفوعة بما تعجّبت منه من ذكرها، كقولك: الحاقّة ما هي؟ والثّانية راجعة على الأولى وكذلك قوله: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ الواقعة: ٢٧، و﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١، ٢، معناه أيّ شيء القارعة؟ فـ(ما) في موضع رفع بـ﴿الْقَارِعَةُ﴾ الثّانية، والأولى مرفوعة بجملتها، و﴿الْقَارِعَةُ﴾: القيامة أيضًا. (٣: ١٧٩)

الطّبريّ: السّاعة ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الّتي تحقّ فيها الأمور، ويجب فيها الجزاء على الأعمال، ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ يقول: أيّ شيء السّاعة الحاقّة؟ وذكر عن العرب أنّها تقول: «لمّا عرف الحاقّة منّي والحقّة منّي» وبالكسر بمعنى واحد في اللّغات الثّلاث.

وتقول: قد حقّ عليه الشّيء، إذا وجب، فهو يحقّ حقوقًا

والحاقّة الأولى مرفوعة بالثّانية، لأنّ الثّانية بمنزلة الكناية عنها، كأنّه عجب منها، فقال: الحاقّة ما هي؟ كما يقال: زيد ما زيد؟ والحاقّة الثّانية مرفوعة بـ(ما)، و(ما) بمعنى «أيّ»، و(ما) رُفع بـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الثّانية، ومثله في القرآن ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ الواقعة: ٢٧، و﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١و٢، فـ(ما) في موضع رفع بـ﴿الْقَارِعَةُ﴾ الثّانية، والأولى بجملة الكلام بعدها. (٢٩: ٤٧)

الزّجّاج: ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ﴾ الأولى مرفوع بالابتداء، و(ما) رُفع بالابتداء أيضًا، و﴿الْحَاقَّةُ﴾ الثّانية خبر (ما) والعائد على (ما) ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الثّانية، على تقدير: ما هي، والمعنى تفخيم شأنها، واللّفظ لفظ استفهام كما تقول: زيد ما هو؟ على تأويل التّعظيم لشأنه في مدح كان أو ذمّ. و﴿الْحَاقَّةُ﴾ السّاعة والقيامة وسمّيت الحاقّة، لأنّها تحقّ كلّ شيء يعمله إنسان من خير أو شرّ، وكذلك ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾

معناه أيّ شيء أعلمك ما الحاقّة. و(ما) موضعها

رفع، وإن كان بعد (أَدْرَيكَ) لأنّ ما كان في لفظ الاستفهام لايعمل فيه ما قبله، المعنى: ما أعلمك أيّ شيء الحاقّة (٥: ٢١٣)

الثّعلبيّ: أي القيامة، وسمّيت حاقّة لأنّها حقّت فلا كاذبة لها، ولأنّ فيها حواقّ الأمور وحقائقها، ولأنّ فيها يحقّ الجزاء على الأعمال، أي يجب، فيقال: حقّ عليه الشّيء إذا وجب يحقّ حقوقًا. قال الله سبحانه: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزّمر: ٧١

وقال الكسائيّ والمؤرّج: الحاقّة: يوم الحقّ. يقول العرب: لمّا عرفت الحقّة منّي

[والحقّ] والحاقّة والحقّة هي ثلاث لغات بمعنى واحد، والحاقّة الأولى رفع بالابتداء وخبره فيما بعده. وقيل: الحاقّة الأولى مرفوعة بالتّانية، لأنّ الثّانية بمنزلة الكناية عنها، كأنّه عجب منها، وقال: الحاقّة ما هي؟ كما تقول: زيد ما زيد؟ والحاقّة الثّانية مرفوعة بـ(ما)، و(ما) بمعنى أيّ شيء، وهو رفع بالحاقّة الثّانية، ومثله ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١، ٢، ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ الواقعة: ٢٧، ونحوها (١٠: ٢٥)

نحوه البغويّ. (٥: ١٤٤)

الماورديّ: قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ﴾ فيه قولان:

أحدهما: أنّه ما حقّ من الوعد والوعيد بحلوله، وهو معنى قول ابن بحر.

الثّاني: أنّه القيامة الّتي يستحقّ فيها الوعد والوعيد، قاله الجمهور.

وفي تسميتها بـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ ثلاثة أقاويل:

أحدها: ما ذكرنا من استحقاق الوعد والوعيد بالجزاء على الطّاعات والمعاصي، وهو معنى قول قتادة ويحيى بن سلّام.

الثّاني: لأنّ فيها حقائق الأمور، قاله الكلبيّ.

الثّالث: لأنّ حقًّا على المؤمن أن يخافها.

وقوله: ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ تعجيبًا لأمرها وتعظيمًا لشأنها. (٦: ٧٥)

الطّوسيّ: قرأ أهل البصرة والكسائيّ ومن قبله بكسر القاف، الباقون بفتحها. [ثمّ نقل أقوال ابن عبّاس وقتادة والضّحّاك وابن زيد والفرّاء وقال:]

والعامل في ﴿الْحَاقَّةُ﴾ أحد شيئين:

أحدهما: الابتداء، ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ كأنّه قال: الحاقّة أيّ شيء هي؟

الثّاني: أن يكون خبر ابتداء محذوف، كأنّه قيل: هذه الحاقّة، ثمّ قيل: أيّ شيء الحاقّة؟ تعظيمًا لشأنها، وتقديره: هذه سورة الحاقّة. (١٠: ٩٣)

القشيريّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ اسم للقيامة، لأنّها تحقّ كلّ إنسان بعمله خيره وشرّه. ﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ استفهام يفيد التّعظيم لأمرها، والتّفخيم لشأنها. (٦: ١٩٢)

الميبديّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ يعني القيامة، سمّيت حاقّة لأنّها واجبة الكون والوقوع، من حقّ يحقّ بالكسر

أي وجب، وصحّ مجيئها للجزاء على الطّاعة ثوابًا، وعلى المعصية عقابًا، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزّمر: ٧١، أي وجبت.

وقيل: مشتقّ من حقّ يحقّ بالضّمّ، تقول: حققت عليه القضاء: أوجبته، والمعنى: توجب لكلّ أحد ما استحقّه من الثّواب والعقاب.

وقيل: سمّيت حاقّة لأنّها حقّت كلّ من حاقّه من مكذّب في الدّنيا، فحقّته وغلبته.

﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ هذا استفهام، معناه التّفخيم لشأنها، كما يقال: زيد ما زيد؟ على التّعظيم لشأنه، (ما) رُفع على الابتداء، (الحاقّة) خبره، والجملة خبر المبتدإ الأوّل. (١: ٢٠٧)

الزّمخشريّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ السّاعة الواجبة الوقوع، الثّابتة المجيء الّتي هي آتية لا ريب فيها، أو الّتي فيها حواقّ الأمور، من الحساب والثّواب والعقاب، أو الّتي تحقّ فيها الأمور، أي تُعرف على الحقيقة، من قولك: لا أحقّ هذا، أي لا أعرف حقيقته، جُعل الفعل لها وهو لأهلها.

وارتفاعها على الابتداء، وخبرها ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾، والأصل: الحاقّة ما هي؟ أي أيّ شيء هي؟ تفخيمًا لشأنها وتعظيمًا لهولها، فوُضع الظّاهر موضع المُضمر، لأنّه أهول لها. (٤: ١٤٩)

ابن عطيّة: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ اسم فاعل، من حقّ الشّيء يحقّ، إذا كان صحيح الوجود، ومنه ﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ الزّمر: ٧١، والمراد به القيامة والبعث، قاله ابن عبّاس وقتادة، لأنّها حقّت لكلّ عامل عمله.

قال بعض المفسّرين: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ مصدر كالعاقبة والعافية، فكأنّه قال: ذات الحقّ. وقال ابن عبّاس وغيره: سمّيت القيامة حاقّة، لأنّها تُبدي حقائق الأشياء.

واللّفظة رُفع بالابتداء، و(ما) رُفع بالابتداء أيضًا، و﴿الْحَاقَّةُ﴾ الثّانية خبر (ما) والجملة خبر الأوّل، وهذا كما تقول: زيد ما زيد؟ على معنى التّفخيم له، والإبهام في التّعظيم أيضًا ليتخيّل السّامع أقصى جهده. (٥: ٣٥٦)

الطّبرسيّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ اسم من أسماء القيامة في قول جميع المفسّرين، وسمّيت بذلك لأنّها ذات الحواقّ من الأمور، وهي الصّادقة الواجبة الصّدق، لأنّ جميع أحكام القيامة واجبة الوقوع صادقة الوجود. ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ استفهام معناه التّفخيم لها، والتّعظيم لشأنها. (٥: ٣٤٣)

الفخر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأولى: أجمعوا على أنّ ﴿الْحَاقَّةُ﴾ هي القيامة، واختلفوا في معنى الحاقّة على وجوه:

أحدها: أنّ الحقّ هو الثّابت الكائن، فالحاقّة السّاعة الواجبة الوقوع الثّابتة المجيء الّتي هي آتية لا ريب فيها.

وثانيها: أنّها الّتي تحقّ فيها الأمور، أي تُعرف على الحقيقة، من قولك: لا أحقّ هذا، أي لا أعرف حقيقته، جُعل الفعل لها وهو لأهلها.

وثالثها: أنّها ذوات الحواقّ من الأمور، وهي

لصادقة الواجبة الصّدق، والثّواب والعقاب وغيرهما من أحوال القيامة، أُمور واجبة الوقوع والوجود، فهي كلّها حواقّ

ورابعها: أنّ ﴿الْحَاقَّةُ﴾ بمعنى الحقّة، وحقّه: حقّ من الحقّ وأوجب. تقول: هذه حقّتي، أي حقّي، وعلى هذا ﴿الْحَاقَّةُ﴾ بمعنى الحقّ، وهذا الوجه قريب من الوجه الأوّل

وخامسها: قال اللّيث: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ النّازلة الّتي حقّت بالجارية فلا كاذبة لها، وهذا معنى قوله تعالى ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ الواقعة: ٢

وسادسها: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ السّاعة الّتي يحقّ فيها جزاء كلّ ضلال وهُدى، وهي القيامة

وسابعها: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ هو الوقت الّذي يحقّ على القوم أن يقع بهم

وثامنها: أنّها الحقّ بأن يكون فيها جميع آثار أعمال المكلّفين، فإنّ في ذلك اليوم يحصل الثّواب والعقاب، ويخرج عن حدّ الانتظار، وهو قول الزّجّاج

وتاسعها: قال الأزهريّ: والّذي عندي في ﴿الْحَاقَّةُ﴾ أنّها سمّيت بذلك، لأنّها تحقّ كلّ محاقّ في دين الله بالباطل، أي تخاصم كلّ مخاصم وتغلبه، من قولك: حاققته محققته، أي غالبته فغلبته وفلجت عليه

وعاشرها: قال أبومسلم: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الفاعلة، من حقّت كلمة ربّك

المسألة الثّانية: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ مرفوعة بالابتداء، وخبرها ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ والأصل ﴿الْحَاقَّةُ﴾ ما هي أي أيّ شيء هي؟ تفخيمًا لشأنها، وتعظيمًا لهولها، فوضع الظّاهر موضع المُضمر، لأنّه أهول لها، ومثله قوله ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١، ٢

(٣٠: ١٠٢)

القُرطُبيّ: يريد القيامة، سمّيت بذلك لأنّ الأُمور تُحقّ فيها، قاله الطّبريّ، كأنّه جعلها من باب «ليل نائم»

وقيل: سمّيت حاقّة، لأنّها تكون من غير شكّ.

وقيل: سمّيت بذلك، لأنّها أحقّت لأقوام الجنّة وأحقّت لأقوام النّار

وقيل: سمّيت بذلك، لأنّ فيها يصير كلّ إنسان حقيقًا بجزاء عمله (١٨: ٢٥٧)

نحوه أبوحيّان (٨: ٣٢٠)

الشّربينيّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ وهي القيامة بالاتّفاق، إلّا أنّهم اختلفوا في سبب التّسمية، فقال أبومسلم: هي الفاعلة من ﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾ المؤمن: ٦، أي السّاعة واجبة الوقوع لا ريب في مجيئها، وقريب منه قول اللّيث: إنّها النّازلة الّتي حقّت فلا كاذبة لها

وقيل: إنّها الّتي تُحقّ فيها الأُمور، أي تُعرَف على الحقيقة، من قولك: لا أُحِقّ هذا، أي لا أعرف حقيقته، جعل الفعل لها وهو لأهلها

وقيل: هي الّتي يوجد فيها حواقّ الأُمور، وهي الواجبة الحصول، من الثّواب والعقاب وغيرهما من أحوال القيامة

وهذا الوجه والّذي تقدّمه يشتركان في الإسناد

المجازيّ، إلّا أنّ الفاعل في الأوّل بمعنى المفعول، والثّاني على أصله.

وقريب منه قول الزّجّاج: إنّها تحقّ، أي يكون فيها جميع آثار أعمال المكلّفين، ويخرج عن حدّ الانتظار. (٢٩١ ٣٢)

أبو السّعود: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ أي السّاعة، أو الحالة الثّابتة الوقوع الواجبة المجيء لامحالة، أو الّتي يحقّ فيها الأمور الحقّة من الحساب والثّواب والعقاب، أو الّتي تحقّ فيها الأمور أي تُعرَف على الحقيقة من حقّه يحقّه، إذا عرف حقيقته، جُعل الفعل لها مجازًا وهو لما فيها من الأمور، أو لمن فيها من أولي العلم.

وأيًّا ما كان فحذف الموصوف، للإيذان بكمال ظهور اتّصافه بهذه الصّفة، وجريانها مجرى الاسم. وارتفاعها على الابتداء، خبرها ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ على أنّ (ما) مبتدأ ثانٍ، و﴿الْحَاقَّةُ﴾ خبره، والجملة خبر للمبتدإ الأوّل. والأصل ما هي، أي أيّ شيء هي في حالها وصفتها؟ فإنّ (ما) قد يُطلَب بها الصّفة والحال، فوُضع الظّاهر موضع المضمر تأكيدًا لهولها.

هذا ما ذكروه في إعراب هذه الجملة ونظائرها، وقد سبق في سورة الواقعة أنّ مقتضى التّحقيق أن تكون (ما) الاستفهاميّة خبرًا لما بعدها، فإنّ مناط الإفادة بيان أنّ الحاقّة أمرٌ بديع وخَطْبٌ فظيع، كما يفيده كون (ما) خبرًا، لا بيان أنّ أمرًا بديعًا الحاقّة، كما يفيده كونها مبتدأ وكون ﴿الْحَاقَّةُ﴾ خبرًا. (٦ ٢٩٣)

البُرُوسَويّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ هي من أسماء القيامة من حقّ يحِقّ بالكسر، إذا وجب وثبت، لأنّها يحِقّ، أي يجب مجيئها وثبت وقوعها، كما قال تعالى: ﴿أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَارَيْبَ فِيهَا﴾ الحجّ: ٧، فالإسناد حقيقيّ. وقال الرّاغب في «المفردات»: لأنّها يحقّ فيها الجزاء، فالإسناد مجازيّ كنهاره صائم، ونحوه. [ثمّ أدام نحو أبي السّعود] (١٠ ١٣٠)

الآلوسيّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ أي السّاعة أو الحالة الّتي يحقّ ويجب وقوعها، أو الّتي تحقّق وتثبت فيها الأمور الحقّة، من الحساب والثّواب والعقاب، أو الّتي تحقّ فيها الأمور، أي تُعرَف على الحقيقة، من حقّه يحقّه إذا عرف حقيقته، وروي هذا عن ابن عبّاس وغيره. وإسناد الفعل لها على الوجهين الأخيرين مجاز، وهو حقيقة لما فيها من الأمور، أو لمن فيها من أولي العلم.

وفي «الكشف» كون الإسناد مجازيًّا إنّما هو على الوجه الأخير، وأمّا على الوجه الثّاني فيحتمل الإسناد المجازيّ أيضًا، لأنّ الثّبوت والوجوب لما فيها، ويحتمل أن يراد ذو الحاقّة، من باب تسمية الشّيء باسم ما يلابسه. وهذا أرجح، لأنّ السّاعة وما فيها سواء في وجوب الثّبوت، فيضعف قرينة الإسناد المجازيّ، والتّجوّز فيه تصوير ومبالغة، انتهى. ويبحث فيه لمحلّيّ بما فيه بحث، فارجِعْ إليه وتدبّر.

وقال الأزهريّ: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ القيامة من حاققته فحققته، أي غالبته فغلبته فهي حاقّة، لأنّها تحقّ كلّ محاقّ في دين الله تعالى بالباطل، أي كلّ مخاصم فتغلبه، وظاهر كلامهم أنّها على جميع ذلك وصف حُذف

موصوفه، للإيذان بكمال ظهور اتّصافه بهذه الصّفة، وجريانه مجرى الاسم

وقيل: إنّه ـ على ما روي عن ابن عبّاس من كونها من أسماء يوم القيامة ـ اسم جامد لا يُعتبر موصوف محذوف. وقيل: هي مصدر كالعاقبة والعافية.

وأيًّا ما كان فهي مبتدأ خبرها جملة ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ على أنّ (ما) مبتدأ و﴿الْحَاقَّةُ﴾ خبر، أو بالعكس، ورُجّح معنًى. والأوّل هو المشهور، والرّابط إعادة المبتدإ بلفظه، والأصل: ما هي، أي أيّ شيء هي في حالها وصفتها، فإنّ (ما) قد يُطلب بها الصّفة والحال، فوُضع الظّاهر موضع المُضمر، تعظيمًا لشأنها وتهويلًا لأمرها (٢٩١: ٣٩).

ابن عاشور: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ صفة فاعل من: حقّ الشّيء، إذا ثبت وقوعه. والهاء فيها لا تخلو عن أن تكون هاء تأنيث، فتكون ﴿الْحَاقَّةُ﴾ وصفًا لموصوف مقدّر مؤنّث اللّفظ، أو أن تكون هاء مصدر على وزن «فاعلة» مثل الكاذبة للكذب، والخاتمة للختم، والباقية للبقاء، والطّاغية للطّغيان، والنّافلة والخاطئة.

وأصلها تاء المرّة، ولكنّها لمّا أُريد المصدر قُطع النّظر عن المرّة، مثل كثير من المصادر الّتي على وزن «فعْلة» غير مراد بها المرّة، مثل قولهم: ضرْبة لازب. فـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ إذن بمعنى الحقّ، كما يقال: «من حاقّ كذا» أي من حقّه.

وعلى الوجهين فيجوز أن يكون المراد بـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ المعنى الوصفيّ، أي حادثة تحقّ أو حقّ يحقّ.

ويجوز أن يكون المراد بها لقبًا ليوم القيامة، وروي ذلك عن ابن عبّاس وأصحابه، وهو الّذي درج عليه المفسّرون فلُقّب بذلك «يوم القيامة» لأنّه يوم محقّق وقوعه، كما قال تعالى: ﴿وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَارَيْبَ فِيهِ﴾ الشّورى: ٧، أو لأنّه تحقّ فيه الحقوق ولا يضاع جزاء عليها، قال تعالى: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ النّساء: ٤٩، وقال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزّلزال: ٧، ٨.

وإيثار هذه المادّة وهذه الصّيغة يسمح باندراج معانٍ صالحة بهذا المقام، فيكون من الإيجاز البديع، لتذهب نفوس السّامعين كلّ مذهب ممكن من مذاهب الهول والتّخويف بما يحقّ حلوله بهم.

فيجوز أيضًا أن تكون ﴿الْحَاقَّةُ﴾ وصفًا لموصوف محذوف تقديره: السّاعة الحاقّة، أو الواقعة الحاقّة، فيكون تهديدًا بيوم أو وقعة يكون فيها عقاب شديد للمعرّض بهم، مثل يوم بدر أو وقعته، وأنّ ذلك حقّ لاريب في وقوعه. أو وصفًا للكلمة، أي كلمة الله الّتي حقّت على المشركين من أهل مكّة ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ المؤمن: ٦، والّتي حقّت للنّبيّ ﷺ أنّه ينصره الله، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ * فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ﴾ الصّافّات: ١٧١ ـ ١٧٤.

ويجوز أن تكون مصدرًا بمعنى «الحقّ»، فيصحّ أن يكون وصفًا ليوم القيامة بأنّه حقّ، كقوله: ﴿وَاقْتَرَبَ

﴿وَعْدُ الْحَقُّ﴾ الأنبياء: ٩٧، أو وصفًا للقرآن، كقوله: ﴿إِنَّ هذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ آل عمران: ٦٢، أو أُريد به الحقّ كلّه ممّا جاء به القرآن من الحقّ، قال: ﴿هذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الجاثية: ٢٩، وقال: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ الأحقاف: ٣٠.

وافتتاح السّورة بهذا اللّفظ ترويع للمشركين.

و﴿الْحَاقَّةُ﴾ مبتدأ، و(مَا) مبتدأ ثانٍ، و﴿الْحَاقَّةُ﴾ المذكورة ثانيًا خبر المبتدإ الثّاني، والجملة من المبتدإ الثّاني وخبره خبر المبتدإ الأوّل.

و(مَا) اسم استفهام مستعمل في التّهويل والتّعظيم، كأنّه قيل: أتدري ما الحاقّة؟ أي ما هي الحاقّة؟ أي الشّيء العظيم الحاقّة؟ وإعادة اسم المبتدإ في الجملة الواقعة خبرًا عنه تقوم مقام ضميره في ربط الجملة المخبر بها، وهو من الإظهار في مقام الإضمار لقصد ما في الإسم من التّهويل، ونظيره في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ الواقعة: ٢٧.

(٢٩: ١٠٢، ١٠٣)

الطّباطَبائيّ: المراد بـ﴿الْحَاقَّةُ﴾ القيامة الكُبرى، سمّيت بها لثبوتها ثبوتًا لا مردّ له ولا ريب فيه، من حقّ الشّيء بمعنى ثبت وتقرّر تقرّرًا واقعيًّا.

و(ما) في ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ استفهاميّة تفيد تفخيم أمرها، ولذلك بعينه وُضع الظّاهر موضع الضّمير، ولم يقل: ما هي؟ والجملة الاستفهاميّة خبر ﴿الْحَاقَّةُ﴾.

فقوله: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾ مسوق لتفخيم أمر القيامة، يفيد تفخيم أمرها وإعظام حقيقتها إفادة بعد إفادة. (١٩: ٣٩٢)

عبد الكريم الخطيب: هكذا تبدأ السّورة الكريمة بهذه الكلمة ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الّتي تقع على الأسماع موقع الصّيحة الرّاعدة المُزلزِلة في هَدْأة اللّيل، تغشى النّاس بالفزع المذعور، الّذي تدهش له العقول، وتزيغ به الأبصار، وتخرس معه الألسنة، وقد امتلأ الجوّ بهذا التّساؤل الكبير الّذي يُطلّ من كلّ عين: ما هذا؟ ما هذا؟

﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ إنّها مع صوتها الرّاعد المُزلزِل مُلفّفة في أطواء مجهول، لايُعرف لها وجه، ولا تبين لها حقيقة، حتّى لكأنّها القدر، ترمي النّاس بما في يديها من نُذُر، من حيث لايحتسبون، ولا يقدّرون. وهذا ممّا يضاعف في فزع النّاس منها، وفي الكرب المشتمل عليهم إزاءها.

﴿وَمَا أَدْرَيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ ومن يستطيع أن يجيب على هذا السّؤال: (مَا الْحَاقَّةُ؟) إنّ أحدًا لا يستطيع أن يتصوّر حقيقتها أو يبلغ إدراكه الإحاطة بها. وفي هذا التّجهيل في الجواب الّذي يجاب به عنها، مضاعفة للفزع والكرب المستوليَين على النّاس منها.

وكأنّ المعنى هو: ﴿الْحَاقَّةُ﴾ وهذا إخبار من الله سبحانه وتعالى بها، وإعلان للنّاس بوقوعها، حيث يشتمل عليهم الفزع، ويشتدّ بهم الخوف من مجرّد النّطق به.

﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ وهنا سؤال من النّاس عن هذا الكائن العجيب الّذي يُشيع ذكره الرّعب والفزع وكأنّهم يتّجهون بهذا السّؤال إلى النّبيّ الّذي أتى بهذا الاسم على أسماعهم.

﴿وَمَا أَدْرِيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ وهذا جواب من الله سبحانه على تساؤل السائلين للنّبيّ عن الحاقّة. إنّ النّبيّ الّذي يسألونه ويرجون الجواب عنده، لايدري ما هي الحاقّة؟ إنّها شيء من وراء تصوّرات العقول، واحتمال المدارك.

أمّا معنى ﴿الْحَاقَّةُ﴾ من حيث اللّغة، فهو اسم فاعل من الحقّ، وحقّ الشّيء: وجب ووقع، فالحاقّة لغةً بمعنى الواجبة، والواقعة، أي الواجبة الوقوع، وهذا يعني أنّها شيء سيقع حتمًا. أمّا ما صفة هذا الشّيء الّذي سيقع، وما صورته في العقول، فهذا شيء لايمكن أحدًا أن يُدرك وصفه، أو يتمثّل صورته، إنّه شيء مهول لم يقع للنّاس شيء مثله، فكيف يستقيم له تصوّر في أفهامهم؟

والجواب السّؤال عن الحاقّة في ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ يمكن أن يكون هو ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ الحاقّة: ٤، كما سنعرض هذا بعد قليل، ويمكن أن يكون السّكوت عن الجواب هو الجواب، لأنّ الّذين كفروا لايستمعون إلى هذا الجواب، ولا يؤمنون به، كما فعلت ذلك عاد وثمود وإذن، فخير جواب على هؤلاء السّائلين المتعنّتين، هو عدم الرّدّ عليهم، وتركهم في بلبال وحيرة.

(١٥: ١٠٢٣)

المُصْطَفَوِيّ: أي الحياة الأخرويّة والسّاعة الآتية الثّابتة المحقّقة المسلّمة، الّتي ليس للإنكار والجهل والخلاف أثر فيها. والتّعبير بصيغة الفاعل إشارة إلى حدوثها واستقبالها، وهذا دون كلمة الحقّ أو المحقّق الدّالّين بصيغتها على الثّبوت فعلًا، وفي حال الحكم.

(٢: ٢٨٤)

مكارم الشّيرازيّ: ذهب أغلب المفسّرين إلى أنّ ﴿الْحَاقَّةُ﴾ اسم من أسماء يوم القيامة، باعتباره قطعيّ الوقوع، كما هو بالنّسبة لـ﴿الْوَاقِعَةُ﴾ في سورة «الواقعة». وقد جاء في الآية ١٦، من هذه السّورة الاسم نفسه. وهذا يؤكّد هيبة ذلك اليوم العظيم.

﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ تعبير لبيان عظمة ذلك اليوم، كما يقال: إنّ فلانًا إنسان، يا له من إنسان. ويقصد من هذا التّعبير وصف إنسانيّته دون تقييد حدّها.

والتّعبير بـ﴿مَا أَدْرِيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ هو التّأكيد مرّة أخرى على عظمة الأحداث في ذلك اليوم العظيم، حتّى أنّ الباري عزّ وجلّ يخاطب رسوله الكريم ﷺ بأنّك لاتعلم ما هو ذلك اليوم؟

وكما لايمكن أن يدرك الجنين الّذي في بطن أمّه المسائل المتعلّقة بالدّنيا، فإنّ أبناء الدّنيا ـ في الحقيقة ـ ليس بمقدورهم إدراك الحوادث الّتي تكون في يوم القيامة.

وذهب قلّة من المفسّرين إلى القول بأنّ المقصود من ﴿الْحَاقَّةُ﴾ هو الإشارة إلى العذاب الإلهيّ الّذي يحلّ فجأة في هذه الدّنيا بالمشركين، والمجرمين والطّغاة وأصحاب الهوى والمتمرّدين على الحقّ.

كما فُسّرت (الْقَارِعَةُ) الّتي وردت في الآية اللّاحقة بهذا المعنى أيضًا، ويلاحظ أنّ هذا التّفسير يتناسب بصورة أكثر مع ما جاء في الآيات اللّاحقة الّتي تتحدّث

عن حلول العذاب الشّديد، بقوم عاد وثمود وفرعون وقوم لوط، فقد ذهب بعض المفسّرين إلى هذا الرّأي أيضًا

وجاء في تفسير عليّ بن إبراهيم قوله: «إنّ الحاقّة هي الحذر من نزول العذاب» وهو نظير ما جاء في الآية التالية ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ المؤمن: ٤٥. (١٨: ٥٢٠)

فضل الله: الكلمة مشتقّة من الحقّ الّذي يمثّل الثّبوت، ولمّا كان يوم القيامة يمثّل الحقيقة الذّهنيّة الثّابتة الّتي لامجال للشّكّ فيها، فقد عبّر عنه بهذه الكلمة الّتي أُريد لها أن تهزّ الضّمير الإنسانيّ في أعماقه، حتّى يتطلّع في وعيه إلى اليوم الآخر الّذي كان الجدل يثور حوله، بين المؤمنين والمكذّبين به، في ما يؤكّده هؤلاء وينكره أولئك. وإذا بالصّيحة تدوّي لتطلق الكلمة غير المألوفة لديهم في اشتقاقها، فتطرحها لتوحي بأنّ الآخرة هي الحاقّة في طبيعة تمثيلها للحقّ، وهي الّتي تعطي الحقّ عمقه وامتداده.

ثمّ يثور السّؤال: ما الحاقّة، ما هي حقيقتها، ما هي تفاصيلها، ما هي طبيعة الموقف فيها، كيف يواجهها، وكيف يكتشف الغموض في داخلها؟ وتنطلق الكلمة الأُخرى ﴿وَمَا أَدْرِيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ للإيحاء بالتّهويل، فهي الحقيقة الّتي لامجال لإدراكها بما فيها من الأهوال العظيمة، والمشاهد الكبيرة، والأوضاع المتنوّعة الّتي لم يشاهدها النّاس من قبل، بحيث إنّ التّصوّر لايبلغ مداها

وهذا ما يريد الله للإنسان أن يعيشه في تهاويلها الحقيقيّة الكامنة في الغيب، ليدفعه ذلك إلى مواجهة الموقف الّذي يُطلّ عليها في ساحة العمل بكلّ جدّيّة ومسؤوليّة، في ما يقبل عليه من حسابه المصير أمام الله. (٢٣: ٦٧)

الوُجوه والنّظائر

مُقاتِل: تفسير «الحقّ» على أحد عشر وجهًا:

فوجه منها: الحقّ: هو الله، فذلك قوله: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ المؤمنون: ٧١، يقول: لو اتّبع الله أهواء المشركين، كقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ العصر: ٣، يعني بالله أنّه الواحد.

والوجه الثّاني: الحقّ: القرآن، فذلك قوله: ﴿حَتّٰى جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾ الزّخرف: ٢٩، يعني القرآن، ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾ الزّخرف: ٣٠، يعني القرآن من عند الله، كقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ ق: ٥، يعني بالقرآن لمّا جاءهم، وكقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾ القصص: ٤٨، يعني القرآن، ونحوه كثير.

والوجه الثّالث: الحقّ، يعني الإسلام، فذلك قوله: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ﴾ الإسراء: ٨١، يعني الإسلام، وقال: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ الأنفال: ٨، يعني الإسلام.

والوجه الرّابع: الحقّ: يعني العدل، فذلك قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ النّور: ٢٥، يعني حسابهم العدل ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ النّور: ٢٥، يعني العدل المبين، وكقوله: ﴿ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا

وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ٨٩، يعني بالعدل، وكقوله ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٢، يعني بالعدل

والوجه الخامس الحقّ يعني التّوحيد، فذلك قوله ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ﴾ الصّافّات: ٣٧، يعني بالتّوحيد كقوله ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون: ٧٠ يعني بالتّوحيد، ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ المؤمنون: ٧٠، يعني التّوحيد مثلها في الزّخرف، وكقوله ﴿فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ﴾ القصص: ٧٥، يعني التّوحيد لله، وكذلك ﴿أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ﴾ العنكبوت: ٦٨، يعني بالتّوحيد

والوجه السّادس الحقّ يعني الصّدق، فذلك قوله ﴿وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا﴾ يونس: ٤، يعني صدقًا في المرجع إليه، كقوله: ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ الأنعام: ٧٣، يعني الصّدق، وقال ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ﴾ يونس: ٥٣، يعني أصدق هو

والوجه السّابع الحقّ يعني وجب، فذلك قوله ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ السّجدة: ١٣ يعني وجبت كلمة العذاب منّي، وكقوله ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ المؤمن: ٦، يعني وجبت كلمة العذاب من ربّك، ونحوه كثير

والوجه الثّامن الحقّ يعني الّذي ليس بباطل، فذلك قوله ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ الحجّ: ٦٢، أي وغيره من الآلهة باطل، كقوله: ﴿وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾ يونس: ٣٠، يعني لأنّ غيره من الآلهة باطل، نظيرها في الأنعام حيث يقول ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ الأنعام: ٦٢ وقال ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الأحقاف: ٣، لم يخلقهما باطلًا، يعني بغير شيء

والوجه التّاسع الحقّ يعني المال، فذلك قوله ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ البقرة: ٢٨٢، يعني المال ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ البقرة: ٢٨٢، يعني الّذي عليه المال

والوجه العاشر أحقّ يعني أولى، فذلك قوله ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ البقرة: ٢٤٧، يعني أولى كقوله ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ الأنعام: ٨١، يعني أولى بالأمن، كقوله ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ يونس: ٣٥ كقوله ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التّوبة: ٦٢، يعني أولى، وقال ﴿فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ التّوبة: ١٣، يعني أولى

والوجه الحادي عشر حقّ يعني حظّ، فذلك قوله ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ المعارج: ٢٤، يعني حظًّا مفروضًا، نظيرها في ١٩، الذّاريات (١٧٥)

مثله هارون الأعور بتفاوت في التّرتيب (١٧٢)

الحيريّ: باب «الحقّ» على ثلاثين وجهًا

أحدها الصّدق، كقوله ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ﴾ البقرة: ١٤٤، وفي النّساء: ١٢٢، ﴿وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ وفي التّوبة ١١١ ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾

وفي يونس: ٤ ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا﴾ وقوله ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ النحل: ٣٨، وفي لقمان: ٣٣، ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا﴾ وفي فاطر: ٥، ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ وفي الجاثية: ٣٢، ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ﴾ وفي الأحقاف: ١٧، ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ وفي المائدة: ١٠٧، ﴿لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا﴾

والثاني صفة محمد ﷺ، كقوله ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٤٢، وفي آل عمران: ٧١ ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾

والثالث الصفة، كقوله ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة: ٧١، وفي الفرقان: ٣٣ قوله: ﴿إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾

والرابع كما ينبغي، كقوله ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ البقرة: ١٢١، وقوله ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الأنعام: ٩١، نظيرها في الحج: ٧٤، والزمر: ٦٧، وقوله ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ آل عمران: ١٠٢

والخامس الكعبة، كقوله ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ البقرة: ١٤٤ وقوله ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ البقرة: ١٤٧، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ البقرة: ١٤٩.

والسادس: العمل ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة: ١٧٦

والسابع أولى، كقوله ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ البقرة: ٢٤٧، وقوله ﴿فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ التوبة: ١٣، وقوله ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التوبة: ٦٢، وقوله ﴿أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي﴾ يونس: ٣٥، وقوله ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ الأعراف: ١٠٥

والثامن المال، كقوله، ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ البقرة: ٢٨٢

والتاسع تبيان الحق والباطل، كقوله ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا﴾ آل عمران: ٣، وقوله ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ آل عمران: ١٠٨

والعاشر الجرم، كقوله ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ البقرة: ٦١، وقوله ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران: ١١٢.

والحادي عشر، الزوال، كقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ الأنعام: ٧٣، نظيرها في النحل: ٣

والثاني عشر نقيض الباطل، كقوله ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ﴾ الأنعام: ٦٢، وقوله ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ الحج: ٦، نظيرها في لقمان: ٣٠

والثالث عشر الرجم والقصاص والارتداد، كقوله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الأنعام: ١٥١، نظيرها في الإسراء: ٣٣، والفرقان: ٦٨

والرابع عشر الإسلام، كقوله، ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ

بِكَلِمَاتِهِ﴾ يونس ٨٢، وقوله ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ الأنفال ٨، وقوله ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ الإسراء ٨١، وقوله ﴿إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ النمل ٧٩

والخامس عشر الوجوب، كقوله ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ يونس ٣٣، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يونس ٩٦، وقوله ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السجدة ١٣، وقوله ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾ يس ٧، وقوله ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ يس ٧٠، وقوله ﴿وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ حم السجدة ٢٥ وقوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ﴾ الأحقاف ١٨

والسادس عشر جبرئيل عليه السلام، كقوله ﴿لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ يونس ٩٤

والسابع عشر شهادة أن لا إله إلّا الله، كقوله ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الرعد ١٤، وقوله ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ الزخرف ٨٦

والثامن عشر الناسخ والمنسوخ، كقوله ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ النحل ١٠٢

والتاسع عشر صلة الرحم، كقوله ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ الإسراء ٢٦، نظيرها في الروم ٣٨

والعشرون التوحيد، كقوله ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ الكهف ٢٩ وقوله ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ الصافات ٣٧

والحادي والعشرون الجِدّ، كقوله ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ الأنبياء ٥٥.

والثاني والعشرون العذاب، كقوله ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الأنبياء ١١٢

والثالث والعشرون الله جلّ وعلا، كقوله ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المؤمنون ٧١، وقوله ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ العصر ٣

والرابع والعشرون محمد ﷺ، كقوله ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ المؤمنون ٧٠، وقوله ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ الزخرف ٧٨

والخامس والعشرون العدل، كقوله ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون ٦٢ وقوله ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ النور ٢٥

والسادس والعشرون قضاء الرسول ﷺ، كقوله ﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ النور ٤٩

والسابع والعشرون القرآن، كقوله ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ سبأ ٢٣، وقوله ﴿حَتَّى جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ﴾ الزخرف ٢٩ وقوله ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ﴾ الزخرف ٣٠ وقوله ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ ق ٥

والثّامن والعشرون: القسم، كقوله: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ ص: ٨٤، ٨٥

والتّاسع والعشرون: الشّقاوة والسّعادة، كقوله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ ق: ١٩

والثّلاثون: الكائن، كقوله: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ يونس: ٥٣. (١٨٧)

الدّامغانيّ: [مثل مقاتل إلّا أنّه أضاف وجهًا آخر]

والوجه الثّاني عشر: الحقّ، يعني الحاجة، قوله إخبارًا عن قوم لوط: ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ هود: ٧٩، يعني من حاجة. (٢٨)

الرّاغب: أصل الحقّ: المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب في حقّه لدورانه على استقامة. والحقّ يقال على أوجه:

الأوّل: يقال لموجد الشّيء بسبب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى: هو الحقّ، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَيهُمُ الْحَقِّ﴾ الأنعام: ٦٢، وقيل بعيد ذلك: ﴿فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ يونس: ٣٢

والثّاني: يقال للموجَد بحسب مقتضى الحكمة، ولهذا يقال: فعل الله تعالى كلّه حقّ، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ يونس: ٥، وقال في القيامة: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ يونس: ٥٣، ﴿لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾ البقرة: ١٤٦، وقوله عزّ وجلّ: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ البقرة: ١٤٧، آل عمران: ٦٠، هود: ١٧، الحجّ: ٥٤، السّجدة: ٣، يونس: ١٠، ﴿وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ البقرة: ١٤٩

والثّالث: في الاعتقاد للشّيء المطابق لما عليه ذلك الشّيء في نفسه، كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثّواب والعقاب والجنّة والنّار حقّ، قال الله تعالى: ﴿فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾ البقرة: ٢١٣

والرّابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الّذي يجب، كقولنا: فعلك حقّ وقولك حقّ، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ يونس: ٣٣، المؤمن: ٦، ﴿حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ السّجدة: ١٣، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المؤمنون: ٧١، يصحّ أن يكون المراد به الله تعالى، ويصحّ أن يراد به الحكم الّذي هو بحسب مقتضى الحكمة. (١٢٥)

نحوه ملخّصًا الفيروزاباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٤٨٤)

الأصول اللّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة: الحُقّ، أي النُّقرة الّتي فيها عظم رأس الفخذ، وكذا النُّقرة الّتي في رأس الكتف، والجمع: أحقاق وحِقاق. وطعنة محتقّة: هي الّتي تَعص في حُقّ الورك.

والحُقّ: والحُقّة: وعاء منحوت من خشب وعاج وغير ذلك، ممّا يصلح أن يُنحت منه، والجمع: حُقَق

وحِقاق وأحقاق، تشبيهًا بنُقْرتي الورك والكتف. ومنه الكَهْوَل: بيت العنكبوت.

والحاقّ: وسط الشّيء. يقال: أصبتُ حاقّ عينه، أي وسطها، وسقط فلانٌ على حاقّ رأسه: وسط رأسه، وجئتُه في حاقّ الشّتاء: في وسطه، على التّشبيه بالحُقّ.

والحِقّ: من الإبل إذا بلغ هو وأخته أن يحمل عليهما ويركبا، أي استكمل ثلاث سنين ودخل في الرّابعة، فهو حِقّ بيّن الحِقّ؛ والجمع: أحُقّ وحِقاق. وهي حِقّة بيّنة حِقّة، والجمع: حُقُق وحِقاق. يقال: حقّت الحِقّة تَحِقّ حِقّةً، أي صارت حِقّة. وأحقّت البكرة، إذا استوفت ثلاث سنين. فكلّ من حقّ واحقّقه واحقّ بيّنه. كما وافق الحُقّ: عظم رأس العضد.

والحقّ: نقيض الباطل؛ والجمع: حقوق وحِقاقٌ. يقال: حقّ الأمرَ يَحُقّه حقًّا وأحقّه، أي أثبته وصار عنده حقًّا لا يشكّ فيه. وأحقّه: صيّره حقًّا. وحقّه وحقّقه: صدّقه، وحقّق الرّجل، إذا قال: هذا الشّيء هو الحقّ، فكأنّه أحكمه. كما قال ابن فارس، أو طابقه أو وافقه، كما قال الرّاغب. وعلى كلا التّقديرين، فالحقّ صفة للحُقّ وملازم له. وكذا الحِقّ. وليس أصلًا برأسه كما ذهبا إليه.

والحَقَق: هو أن يضع الفرس حافر رجله موضع حافر يده، فهو أحقّ. وهذا من عيوب الخيل.

والتّحاقّ: التّخاصم. والاحتقاق: الاختصام. يقال: احتقّ فلانٌ وفلانٌ. والحِقاق: الخِصام. يقال: رجل نَزِقُ الحِقاق، إذا خاصم في صغار الأشياء. وما لي فيك حقّ ولا حِقاق: خصومة. وحاقّه في الأمر مُحاقّة وحِقاقًا: ادّعى أنّه أولى بالحقّ منه. واحتقّ القوم: قال كلّ واحد منهم: الحقّ في يدي.

والحاقّة: السّاعة، سمّيت حاقّة لأنّها تَحُقّ كلّ مُحاقّ في دين الله بالباطل، أي كلّ مجادل ومخاصم فتحُقّه، أي تغلبه وتخصمه.

ويحُقّ عليك أن تفعل كذا: يجب. يقال: أنت حقيق عليك ذلك، وحقيق عليّ أن أفعله، وأنا حقيق على كذا: حريص عليه. وحقَقْتُ عليه القضاء أحُقّه حقًّا، وأحققتُه أُحِقّه إحقاقًا: أوجبته. وأحقّ الرّجل: قال شيئًا أو ادّعى شيئًا فوجب عليه. واستحقّ الشّيء: استوجبه.

والحِقّة: الوقت. يقال: أتت النّاقة على حِقّتها، أي على وقتها الّذي ضربها الفحل فيه من قابل. وسمّيت الحِقّة لأنّها استحقّت أن يطرقها الفحل. واستحقّت النّاقة لقاحًا: لَقِحت، واستحقّ لقاحُها.

وحقّ النّاقة واستحقاقها: تمام حملها. وإذا جازت النّاقة السّنة ولم تلد، قيل: قد جازت الحقّ، وكان ذلك عند حقّ لقاحها وحِقّ لقاحها، حين ثبت ذلك فيها.

وحقّت النّاقة وأحقّت واستحقّت: سَمِنَت. وأحقّ القوم إحقاقًا: سَمِن مالُهم. وأحقّ القوم من الرّبيع إحقاقًا: أسمنوا، أي سَمِنت مواشيهم. واستحقّت إبلنا ربيعًا، وأحقّت ربيعًا، إذا كان الرّبيع تامًّا فرعته. وكلّ ذلك من الحقّ، أي الإحكام.

والحقيقة: الرّاية، والحُرمة، وكلّ ما يحقّ على

الرّجل أن يحميه، يقال: فلانٌ حامي الحقيقة، إذا حمى ما يجب عليه حمايته.

والحقّة: حقيقة الأمر، يقال: لمّا عرفت الحقّة منّي هربت.

٢- وشاع في هذا العصر استعمال لفظ التّحقيق في معنى التّصحيح، وقيل لصاحبه: محقّق، أي مصحّح، ويطلق غالبًا على تنقيح الآثار القديمة للمؤلّفين. وهو معنى مستحدَث، دخل العربيّة عبر المستشرقين الأوروبّيّين، والمعرّبين العرب.

واستعمل بعض لفظ البحث مترادفًا للفظ التّحقيق، فيقول: بحث الأمر وفيه، أي حقّقه، وهو خلاف الأصل، لأنّ البحث يستعمل في اكتناه الشّيء، كطلب شيء في تراب، والتّفتيش في المعدن عن الذّهب والفضّة، كما تقدّم في «ب ح ث».

والتّحقيق في اللّغة: المبالغة في إحكام الشّيء، من قولهم: صبغتُ الثّوب صبغًا تحقيقًا، أي مُشبعًا، وثوبٌ محقّقٌ: محكم النّسج، وكلامٌ محقّقٌ: رصين، والاصطلاح: إثبات المسألة بدليلها.

وحقيق أن يُطلَق «التّحقيق» على كلّ عمل مصنّف ومؤلّف، دعم فيه صاحبه آراءه بالحجّة والدّليل.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الماضي مُجرّدًا معلومًا ١٨مرّة، ومجهولًا مرّتين و«حقيقًا» مرّة، واسم فاعل ٣مرّات، واسم تفضيل ١٠مرّات، ومصدرٌ أو اسم مصدر وصفًا مبالغة نظير (رجل عدل)، ٢٤٧ مرّة، والمضارع من (الإفعال) ٤مرّات، والماضي من (الاستفعال) مرّتين، في ٢٣٢ آية:

من حقّت عليه الضّلالة

١- ﴿فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ...﴾ الأعراف: ٣٠

٢- ﴿... فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ...﴾ النّحل: ٣٦

من حقّ عليه القول

٣- ﴿... أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ الإسراء: ١٦

٤- ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا...﴾ القصص: ٦٣

٥- ﴿... وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السّجدة: ١٣

٦- ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يس: ٧

٧- ﴿فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ﴾ الصّافّات: ٣١

٨- ﴿... وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ فصّلت: ٢٥

٩- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ الأحقاف: ١٨

١٠- ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ يس: ٧٠

من حقّت عليه كلمة العذاب

١١ـ ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ الزمر ١٩

١٢ـ ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يونس ٣٣

١٣ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يونس ٩٦

١٤ـ ﴿... قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزمر ٧١

١٥ـ ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ المؤمن ٦

من حقّ عليه العقاب والعذاب والوعيد

١٦ـ ﴿إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ ص ١٤

١٧ـ ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ الحج ١٨

١٨ـ ﴿... كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ ق ١٤

السماء أو الأرض حُقّت

١٩ـ ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق ١، ٢

٢٠ـ ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق ٤ ٥

إحقاق الحقّ

٢١ـ ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ الأنفال ٧

٢٢ـ ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ الأنفال ٨

٢٣ـ ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ يونس ٨٢

٢٤ـ ﴿... وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ الشورى ٢٤

استحقّ و استحقّا

٢٥ـ ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾ المائدة ١٠٧

أحقّ

٢٦ـ ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ البقرة ٢٢٨

٢٧ـ ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا﴾ المائدة ١٠٧

٢٨ـ ﴿... قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ البقرة ٢٤٧

٢٩ـ ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الأنعام ٨١

٣٠ـ ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ التوبة ١٣

٣١ـ ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ التوبة ٦٢

٣٢ـ ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ التوبة ١٠٨

٣٣ـ ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ يونس ٣٥

٣٤ـ ﴿... وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَيهُ...﴾ الأحزاب ٣٧

٣٥ـ ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى وَكانُوا أَحَقَّ بِها وَأَهْلَها﴾ الفتح ٢٦

حقيق ـ الحاقّة

٣٦ـ ﴿حَقِيقٌ عَلى أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللّٰهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ الأعراف ١٠٥

٣٧ـ ٣٩ـ ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرِيكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ الحاقّة ١ ـ ٣

٤٠ـ ٢٣٢ حقّ

يلاحظ أوّلًا أنّ البحث فيها يتمّ في ثلاثة فصول الأوّل في الأفعال، والثاني فيما اشتقّ منها، والثالث في كلمة «حقّ»

الفصل الأوّل في الأفعال مجرّدة ومزيدة وهي أصناف

الصّنف الأوّل: في من حقّت عليه الضّلالة آيتان (١ و ٢)، والبحث فيهما وفي أمثالها من الآيات الّتي تسند الهداية والإضلال إلى الله موكول إلى «هـ د ي، و ض ل ل» فانتظر والمراد به حقّت، أي ثبتت

الصّنف الثّاني: في من حقّ عليهم القول (٣ـ١٠)، أو كلمة العذاب (١١ ـ ١٥)، أو العقاب والعذاب (١٦ ـ ١٨) والمراد بالجميع ثبوت العذاب على الكافرين والفاسقين وأنّه لهم جزاءٌ لهم. والتّعبير عن العذاب بـ«القول»، أو «كلمة ربّك»، أو «كلمة العذاب» أُريد بها ما سبق منه تعالى من الوعيد لهم، كما قال في (١٨) ﴿فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ أي صدق وثبت ما وعدهم من العذاب لاحظ و ع د «وعيد»

وبعضهم فسّر الكلمة بما كتب الله عليهم من الضّلال والعذاب، فيرجع البحث إلى تقدير «الضّلالة» عليهم، كما قال في (١٢): ﴿كَذلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾

الصّنف الثّالث: في أنّ السّماء حُقّت، وكذلك الأرض (١٩ و ٢٠) وفيهما بحوثٌ:

١ـ أنّهما من أعلام القيامة، فالسّماء تنشقّ، والأرض تُمدّ، أي تنبسط باندكاك جبالها وآكامها حتّى تصير كالصّحيفة الملساء ـ لاحظ م د د «مُدّت» ـ وكلاهما تطبيقًا لأمر ربّهما، وحقيق لهما ذلك

٢ـ قالوا في معنى «حُقّت» في الموضعين: حقّ لها أن تمتثل، حُقّت لطاعة ربّها، حُقّ لها أن تطيع ربّها، حقّق الله عليها الاستماع والانقياد إلى طاعته، أطاعت، حُمّت، جعل ذلك حقًّا لها، ونحوها. والمراد لزوم طاعتها لله تكوينًا فلا يتخلّفان عمّا قُرّر لهما

قال الزّمخشريّ: «من قولك هو محقوق بكذا وحقيق به، يعني وهي حقيقة بأن تنقاد ولا تمتنع»، ونحوه الفخر الرّازيّ والقُرطُبيّ

وقال أبو حيّان: «هذا الفعل مبنيّ للمفعول، والفاعل هو الله تعالى، أي وحقّ الله تعالى عليها الاستماع، ويقال: فلان محقوق بكذا وحقيق بكذا ...»، وبذلك ظهر أنّ فاعل (حُقّت) هو الله، والمفعول هو السّماء، وكذلك الأرض، كما قال الطّوسيّ: «حقّ له أن يكون على هذا

الأمر بمعنى جُعل ذلك حقًّا»، وقال الطَّباطَبائيّ «جُعلت حقيقةً وجديرةً بأن تسمع»

٣ـ قال الزَّمَخْشَريّ في توجيه انقيادها لله: «إنّ القادر بالذّات يجب أن يتأتّى له كلّ مقدور ويحقّ ذلك»، وقال الفخر الرّازيّ: «وهي حقيقة بأن تنقاد، وذلك لأنّه جسم، وكلّ جسم فهو ممكن لذاته، وكلّ ممكن لذاته فإنّ الوجود والعدم بالنّسبة إليه على التّسوية، وكلّ ما كان كذلك كان ترجيح وجوده على عدمه، أو ترجيح عدمه على وجوده، لابدّ وأن يكون بتأثير واجب الوجود وترجيحه، فيكون تأثير قدرته في إيجاده وإعدامه نافذًا ساريًا من غير ممانعة أصلًا، وأمّا الممكن فليس له إلّا القبول والاستعداد، ومثل هذا الشّيء حقيق به أن يكون قابلًا للوجود تارةً وللعدم أخرى من واجب الوجود» وعندنا أنّ معنى الآية لايحتاج إلى التّطويل بهذا القياس المنطقيّ الفلسفيّ. وقد عبّر الله في أمثال ذلك بـ«التّسخير» في آيات، لاحظ س خ ر «سَخَّرَ»

وفي هذا المجال قال أبو حيّان: «والمعنى أنّه لم يكن في جرم السّماء ما يمنع من تأثير القُدرة في الشّقاوة وتفريق أجزائه وإعدامه»، وقال القُرطُبيّ: «وطاعة السّماء بمعنى أنّها لاتمتنع ممّا أراد الله بها، ولا يبعد خلق الحياة فيها حتّى تُطيع وتجيب»

والظّاهر ـ كما سبق ـ أنّ طاعتها تكوينيّ لا عن إرادة، وبذلك فُسّر ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١، لاحظ ط و ع «طَائِعِينَ»

وقال فضل الله: «على انشقاقها وانفطارها بطريقة قسريّة خارجة عن إرادتها، بل هو الانصياع والاستسلام لأمر الله... فلا مشيئة لها من دون مشيئته ـ إلى أن قال ـ إنّه التّعبير الكنائيّ الحيّ المتحرّك الّذي يوحي بأنّ للسّماء عقلًا وإرادةً ووعيًا أمام ربّها، ولموقعها منه، فتتصرّف من خلال ذلك، في ما يقع فيها من أحداث... بالخضوع لطاعة الله وَفْق القوانين أو السّنن الطّبيعيّة الّتي أودعها الله فيها...»

وكأنّه تردّد بين أنّ طاعتها إراديّة أو طبيعيّة، أو أراد الجمع بينهما! والحقّ أنّها طبيعيّة وَفْق القوانين التّكوينيّة الّتي جعلها في الطّبيعة

الصّنف الرّابع: ما جاء فيه (يُحقّ) مضارعًا من باب الإفعال، وفاعله الله، ومعموله (الحَقّ) ﴿يُحِقَّ الْحَقَّ﴾ (١ ـ ٢٤)، وفيها بحوث:

١ـ يظهر منها أنّ «حقّ» مجرّدًا لازم، وإنّما جاء في ١٩ و٢٠ (حُقَّتْ) بالبناء للمفعول بيانًا لما «يُحِقّ الله» وإلّا فلا فرق في المجرّد منها بين المعلوم والمجهول كما تقدّم في ١ ـ ١٨.

٢ـ قالوا في معنى ﴿يُحِقُّ الْحَقَّ﴾: أن يُظهر دينه الإسلام بنُصرته وتحقيقه، أو يُحقّ الإسلام ويُعليه بكلماته ويُعزّ الإسلام، وذلك هو تحقيق الحقّ، أو يُظهر محمّدًا ﷺ ومن معه على الحقّ، ليُعلي الحقّ ويُسفل الباطل، يُثبته ويُعليه، ليُظهر ما يجب إظهاره وهو الإسلام، والحقّ حقّ أبدًا، ولكن إظهاره تحقيق له من

حيث إنّه إذا لم يظهر أشبه الباطل، يظهر دين الإسلام وتعزّه، المراد بإحقاق الحقّ إظهاره وإثباته بترتيب آثاره عليه، يُثبته بوحيه وسُنّته في الكون، ليكون هو المهيمن على حركة الحياة وتكون قيادته.

ومنها يُعلم أنّهم فسّروا ﴿يُحِقُّ الْحَقَّ﴾ بإظهاره وإثباته وإعلائه وإعزازه، دون جعل الحقّ حقًّا، وكذلك عكسه في الباطل فسّروه بمحو الباطل دون جعل الباطل باطلًا، مع أنّ ظاهر الآيات هو إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وبذلك استخلصوا من شبهة تحصيل الحاصل -كما يأتي- وما ذكروه موافق لمعنى المادّة لغةً، وهو الثّبوت. ويؤيّده أنّه قد جاء في (٢٤) بدل «إبطال الباطل» محو الباطل وقذفه ودمغه.

ولنا رأيٌ هنا، وهو أنّهما للمبالغة من قبيل «شعرٌ شاعر وموت مائت» لاحظ «ب ط ل» الاستعمال القرآنيّ.

٣ـ قالوا: إنّ تحقيق الحقّ وإبطال الباطل متعذّر، لأنّه تحصيل الحاصل. وأجابوا عنه بوجهين:

أوّلًا: بأنّ المراد بهما -كما مرّ- إظهار الحقّ حقًّا والباطل باطلًا.

وثانيًا -كما يأتي-: بأنّ المراد بالحقّ والباطل مصاديقهما.

٤ـ قالوا في المراد بـ«الْحَقّ» في ﴿يُحِقُّ الْحَقَّ﴾ وجوهًا: الله، والقرآن، والإيمان، والإسلام، وبالباطل ضدّها. وهذا خلاف في مصداق الحقّ والباطل دون مفهومهما، ولا ضير فيه. وعلى رأينا المراد بالحقّ و«الباطل» نفسهما، وأنّ هذا التّعبير -كما سبق- مبالغة، وليس تحصيلًا للحاصل.

٥ـ قد كرّر ﴿يُحِقَّ الْحَقَّ﴾ في (٢١ و٢٢) ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ فما هو وجه التّكرار؟ وأجابوا عنه بوجوه:

منها: أنّ المراد بالأوّل التّمييز بين إرادتهم وإرادة الله، فإنّهم أرادوا ذات الشّوكة، والله أراد تحقيق الحقّ، وإبطال الباطل، وبالثّاني بيان الغرض فيما فعل من اختيار ذات الشّوكة على غيرها.

ومنها: أنّ المراد بالأوّل سبب ما وعد به في هذه الواقعة من النّصر والظّفر بالأعداء، وبالثّاني تقوية الحقّ ونصرة الإسلام، أو بيان الحكمة في قطع دابر الكافرين.

ومنها: أنّ المراد بالأوّل انتصار المسلمين في واقعة بدر، وبالثّاني (٢٢) انتصار الإسلام، وبأنّ الإرادة في الأوّل تشريعيّة، وفي الثّاني تبعة لها.

قاله المكارم، ولا يُفهم مراده. وقريبٌ منه مَغْنِيّة، وقال: أوضح تفسير له ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ التّوبة: ٣٣. وهذا بيان للمعنى، وليس وجهًا للتّكرار.

ومنها: أنّ الأوّل جزئيّ؛ أي أنتم تريدون العير والله يريد إهلاك النّفير، والثّاني كلّيّ يشمل هذه القضيّة وغيرها من القضايا الّتي حصل في ضمنها إعلاء كلمة الله

واقع الباطل.

فثانياً: يظهر الفرق بينهما في ما تعلّق به الفعلان وما قورن بهما من القيود. والأوّل معمول لـ﴿يُرِيدُ اللهُ﴾، والثّاني متعلّق بـ﴿يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾، فقد أراد الله في الأوّل أن يُحقّ الحقّ بكلماته ويقطع دابر الكافرين، وفي الثّاني قطع دابر الكافرين ليُحقّ الحقّ ويبطل الباطل. فالأوّل لبيان العلّة، والثّاني لبيان الغاية.

وخطر بالبال أنّ الثّاني كُرّر للمقابلة بين الحقّ والباطل صريحًا بعد أن كانت المقابلة بينهما في الأوّل غير صريح. وعلى كلّ حال هي تكرار مبالغة وتشديد في الأمر كما لا يخفى.

٦ـ متعلّق اللّام في الأوّل فعل ﴿يُرِيدُ اللهُ﴾ قولًا واحدًا، وفي الثّاني أقوال ووجوه:

منها: أنّها متعلّقة بـ(يَقْطَعَ) ـ وهو الظّاهر المؤكّد اختره.

ومنها: أنّها متعلّقة بـ﴿يَعِدُكُمُ اللهُ﴾ أي إنّه وعدكم الله ذلك ـ وهو لا يُخلف الميعاد ـ ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل. قاله الطّباطبائيّ، وهو بعيد عن السّياق، لأنّ الظّاهر أنّ بيان ما وعد الله يبدأ من ﴿وَيُرِيدُ اللهُ﴾ ويدوم إلى ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾.

ومنها: ما اختاره الزّمخشريّ، ونظيره البُروسويّ «أنّها متعلّقة بفعل مقدّر مؤخّر عنها ـ والجملة مستأنفة ـ أي لهذه الغاية الجليلة فعل ما فعل، لا لشيء آخر» وهو الظّاهر من الكاشانيّ، إذ قال بعدها: «فعل ما فعل»، وهذا بعيد أيضًا.

٧ـ وقد ربط الفخر الرّازيّ ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ بمسألة خلق أعمال العباد بلحاظ أنّه ليس الحقّ إلّا الدّين والاعتقاد، فدلّ على أنّه لا يحصل إلّا بتكوين الله، وأطال الكلام فيها، كما ذكر هو أنّ المعتزلة أيضًا تمسّكوا به لمذهبهم أنّها فعل العباد، فلاحظ.

٨ـ قد جمع الله بين الحقّ والباطل في ١٣ آية قد سبقت في «ب ط ل» ـ الاستعمال القرآنيّ ـ وجمع بين تحقيق الحقّ وإبطال الباطل أو محو الباطل مرّتين في (٢٢ و٢٤) ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾، و﴿وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ﴾، بتقديم وتأخير، وبتبديل (يُبْطِلَ بـ يَمْحُ) فما هو الوجه في ذلك؟

والجواب: أنّ التّقديم في ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ لتطابق الآية قبلها، كما قلنا: إنّ التّكرار فيها مقابلة بين الحقّ والباطل صريحًا بعد المقابلة بينهما في قبلها، إيذانًا بقوله ﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ أمّا تقديم ﴿وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ﴾ لأنّ الكلام قبله كان في رفض الباطل ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَإِ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ﴾، ثمّ قال: ﴿وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾، فالغرض فيه محو الباطل، و﴿يُحِقُّ الْحَقَّ﴾ تتميم له وتأكيد.

ومن هنا نُجيب عن وجه التّبديل بأنّ الافتراء كان باطلًا موجودًا فمحاه بـ﴿يَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ﴾، وليس مناسب هذا السّياق ﴿يُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾.

٩ـ قُيّد ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ﴾ في ثلاث منها بـ﴿بِكَلِمَاتِهِ﴾، والمراد بها ـ كما قال الطّبرسيّ (٥

(٥٢١) بعد آية السّابقة، فهي وعدٌ بالوعد ـ لاحظ المدل م: «كبت» ـ. ولم يعتدّ بها في (٢٢)، لأنّه تكرارٌ لما قبله وتأكيدٌ له، فلا حاجة إلى التّقييد به ثانيًا.

١٠ـ جتم ﴿يُحِقَّ الْحَقَّ﴾ في (٢١) بقوله ﴿يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ وفي (٢٢) ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ تنبيهًا على أنّ الكفّار أجرموا بموقفهم جنب الباطل وكراهتهم الحقّ، فتحقيق الحقّ وإبطال الباطل من الله يكون رغمًا لأنفسهم، فهو عذاب نفسانيّ، وراء العذاب الجسمانيّ.

الصّنف الخامس: جاء الفعل الثّلاثي منها من «الاستفعال» في (٢٥) مرّتين ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾، وفيها بحوثٌ:

١ـ هذه الآية نزلت في الاستشهاد على الوصيّة في السّفر بمؤمنين عادلين أو بكافرين ظهر فسقهما بعد شهادتهما، وعبّر عنه بقوله ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا﴾ أي كسبا إثمًا فالاستحقاق فيها حقيقة، ولا إبهام في هذا الشّرط.

٢ـ ثمّ قال في جواب الشّرط ﴿فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾، وفي قراءته وإعرابه ومعناه خلاف كثير، واختلاف القراءة في كلمتي (اسْتَحَقَّ) و(الْأَوْلَيَانِ).

فقرأ حفص عن عاصم ﴿اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾ بفتح التّاء ماضيًا مبنيًّا للفاعل، وبفتح الألف تثنية «الأولى»، وقراءة الجمهور بضمّ التّاء وفتح الألف كسابقها، وقراءة الآخرين (أوّلين) جمع (أوّل)، أو (أوّلان) تثنيته. وقد نشأ عنها اختلاف المعنى، وقلّما تجد آية في كتاب الله وقع فيه الخلاف مثل ما وقع في هذه الآية. قال الطّبرسيّ (٤: ٢٦٠): «وهذه الآية مع الآية الّتي قبلها «آية استحقّ» من أعوص آيات القرآن إعرابًا ومعنًى وحكمًا».

٣ـ ونحن نكتفي بما لخّصه الطّباطبائيّ في معناها بعد التّفصيل، قال: «وحاصل المعنى أنّه إن عُثر على أنّ الشّاهدين أجرما على أولياء الميّت بالخيانة والكذب فيقوم شاهدان آخران من أولياء الميّت الّذين أجرم عليهم الشّاهدان الأوّلان بالميّت قبل ظهور استحقاقهما الإثم. هذا على قراءة (اسْتَحَقَّ) بالبناء للفاعل. وأمّا على قراءة الجمهور (اسْتُحِقَّ) بضمّ «التّاء» وكسر «الحاء» بالبناء للمفعول، فظاهر السّياق أن يكون ﴿الْأَوْلَيَانِ﴾ مبتدأ خبره ﴿فَآخَرَانِ يَقُومَانِ﴾ قُدّم عليه لتعلّق العناية به، والمعنى: إن عُثر على أنّهما استحقّا إثمًا، فالأوليان بالميّت هما آخران يقومان مقامهما من أوليائه الّذين أُجرم عليهم».

هذا كلّه من الفصل الأوّل في الأفعال.

الفصل الثّاني فيما اشتقّ منها، وهي ثلاث كلمات (أَحَقُّ) تفضيلًا ١٠ مرّات (٢٦ ـ ٣٥)، و(حَقِيقٌ) وصفًا مرّةً (٣٦)، و(الْحَاقَّة) اسم فاعل ٣ مرّات (٣٧ ـ ٣٩).

أمّا (أَحَقّ) فآيتان منها تشريع:

إحداهما: في الأحقّ من الزّوجين بالرّجوع بعد

الطّلاق : (٢٦) ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ أي بعولة المطلّقات أولى بالرّجوع إليهنّ بعد التّطليقة، لو أرادا إصلاحًا. ويُستفاد منها أنّ للمرأة حقًّا في الرّجوع أيضًا، مع أنّه لاحقّ فيه لغير الزّوج. وأُجيب عنه بوُجُوه:

١ـ «الحقُّ» هاهنا بمعنى «حقيق» وعُبّر عنه بالتّفضيل مبالغةً، كأنّه قيل: للبعولة حقّ الرّجعة، أي حقّ محبوب عند الله بخلاف الطّلاق فإنّه مبغوض.

٢ـ معناه أنّ الرّجل إذا أراد الرّجعة وأبتها المرأة وجب إيثار قوله على قولها، فهو أحقّ بالرّجوع منها عند الاختلاف.

٣ـ جاء قبلها ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ فكأنّه قال بعده: فإنّهنّ إن كتمن لأجل أن يتزوّج بهنّ زوج آخر، فإذا فعلن ذلك كان الزّوج الأوّل أحقّ بردّهنّ من الثّاني، لأنّه ثبت للزّوج الثّاني أيضًا حقّ في الظّاهر.

وكذا إذا ادّعت انقضاء أقرائها، ثمّ عُلم خلافه، فالزّوج الأوّل أحقّ بها من الآخر في العدّة.

٤ـ إذا كانت معتدّة فلها في مضيّ العدّة حقّ انقطاع النّكاح، فلمّا كان لهنّ هذا الحقّ الّذي يتضمّن إبطال حقّ الزّوج، جاز أن يقول ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ﴾ من حيث أنّ لهم أن يُبطلوا بالرّجعة ما هنّ عليه من العدّة. هذه ما جاء في النّصوص من الوجوه، ولا يخلو شيء منها من تكلّف.

٥ـ ما يخطر بالبال أنّ (أحقّ) بمعنى «أولى» إذ الرّجوع إلى النّكاح الأوّل والانصراف عن الخصومة والفراق مطلوب من كلّ من الزّوجين، لكنّه من الزّوج أولى، لأنّ بيده أمر النّكاح والطّلاق، فإنّه أقدم على الطّلاق، فهو أولى بالرّجوع. وهذه أولويّة أخلاقيّة لاتشريعيّة، حتّى يقال: لاحقّ للزّوجة تشريعًا في الرّجوع. ويشهد به قوله ﴿إِنْ أَرَادَا إِصْلَاحًا﴾ أي إذا ندما على ما وقع بينهما من الخصام والفراق، وصمّما على رفعه، فمن فرّق بينهما بالطّلاق ـ وهو الزّوج ـ أولى بالرّجوع. ولأنّ المرأة ربّما أخذته الحياء فلم تُبد ما في قلبها، وليس الزّوج كذلك، فهو أولى بإظهار النّدامة منها. ويشهد بما ذكرنا أنّ سياق الآية هنا تأديب لاتشريع.

وقال المكارم: «إنّ شرط ﴿إِنْ أَرَادَا إِصْلَاحًا﴾ يقيّد العودة بالإصلاح، فلا يحقّ للرّجل أن يعود ليواصل أذى المرأة وسخطه عليها... وكذا لا يحقّ للمرأة أن تعود لتواصل حقدها للرّجل» وهذا أيضًا مؤيّد لما ذكرنا، فيفيد هذا الشّرط أنّهما ندما على ما أقدما عليه من الفراق حقيقةً، وعن صميم القلب، وحبّ التّعايش مجدّدًا، دون حيلة وخيانة بينهما. هذا كلّه في الأحقّ بالرّجوع في الطّلاق.

وثانيتهما في الأحقّ بالشّهادة على الوصيّة (٢٧) ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾، قال الطّبرسيّ (٤: ٢٦): «قيل: إنّه من الظّاهر، أي شهادتنا وقولنا في وصيّة صاحبنا أحقّ بالقبول والصّدق من شهادتهما وقولهما. وقيل: يريد به فيقولان: والله ليمينا خير من

يمينها. وسمّيت اليمين هاهنا شهادة، لأنّ اليمين كالشّهادة على ما يُحلف عليه أنّه كذلك» لاحظ: ش هـ د «الشّهادة».

وأمّا سائر الآيات ـ وهي ثمان ـ (٢٨ ـ ٣٥) فالأحقّ فيها بمعناه المعروف في حقل العقيدة وشئوله بحسب مواضيعها: الملك، والأمر، وخشية الله، ورضائه، وتقواه، فلاحظ.

وأمّا (حَقِيقٌ) فجاء مرّة واحدة (٣٦) ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ وفيها بُحُوثٌ:

١ ـ القراءة المشهورة (عَلَى أَنْ)، وقرأ نافع وحده (عليّ) بتشديد الياء، وبذلك يختلف إعرابها وتفسيرها وإن اتّحد المعنى، أي أنا حقيق على ترك القول إلّا بترك القول ـ على أن يكون (على) بمعنى «الباء» ـ إلّا الحقّ، أو حقيق عليّ ترك القول إلّا الحقّ.

٢ ـ (حقيقٌ) بمعنى «الجدير» على الأوّل، وبمعنى «الحاقّ» أي الواجب على الثّاني.

٣ ـ وهو خبر مبتدإ محذوف «أنا» على الأوّل، وهو مبتدأ وخبره (عليّ) على الثّاني.

وأمّا الحاقّة فقد كُرّرت ٣ مرّات، في ٣ آيات متوالية ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ وفيها بُحُوثٌ أيضًا:

١ ـ قد كُرّر هذا الأسلوب مرّة أُخرى في ﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ القارعة: ١ ـ ٣، وقد جاءتا بشأن يوم القيامة تفخيمًا وتهويلًا له، وهما ـ أي الحاقّة والقارعة ـ من أسماء هذا اليوم وأوصافه في القرآن، لاحظ: ق و م «القيامة».

٢ ـ (الْحَاقَّةُ) جاءت مفردة لا في جملة إيهامًا لها، فلا محلّ لها من الإعراب، وجملة ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ سؤال عنها يزيد في الإبهام، ثمّ يزيد الإبهام قوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ فهي إبهام بعد إبهام ـ وكذا القارعة ـ وهذا أولى ممّا اتّفقوا عليه من أنّها مبتدأ، وجملة ﴿مَا الْقَارِعَةُ﴾ خبر لها.

وقال الفرّاء: «و(الْحَاقَّةُ) مرفوعة بما تعجّبت منه من ذكرها، كقولك: الحاقّة ما هي؟ والثّانية راجعة إلى الأولى» وهذا قريب ممّا قلناه. ونظيرها ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ القدر: ١ و٢، وكذا ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ الواقعة: ٢٧.

٣ ـ قالوا في تسمية «القيامة» بـ(الْحَاقَّةُ)، لأنّ حقائق الأُمور تحقّ فيها، تحقّ للمؤمن بإيمانه الجنّة، وتحقّ للكافر بكفره النّار، لأنّ فيها الثّواب والعقاب، ويجب الجزاء على الأعمال، من حقّ يَحِقّ ـ بالكسر ـ عليه الشّيء، إذا وجب، لأنّها تُحِقّ كلّ شيء بعمله إنسان من خير أو شرّ، لأنّها حقّت فلا كاذبة لها، كما قال: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ الزّمر: ٧١، لأنّه حقّ على المؤمن أن يخافها، من حقّ يَحُقّ ـ بالضّمّ ـ أي توجب لكلّ أحد ما استحقّه.

فيرجع أقوالهم إلى أنّ (الحاقّة) إمّا لازم، أي هي حقّ في نفسها، وهو من حقّ يَحِقّ ـ بالكسر ـ أي واجب وثابت، أو متعدّ أي هي تُحقّق الثّواب والعقاب

وتُوجِبهُ لأهلها من حقّ يَحُقّ - بالضمّ - والأوّل هو الظّاهر، مثل (الواقعة، أي الّتي تقع يقينًا والإسناد على الأوّل حقيقيّ، وعلى الثّاني مجازيّ - كما قال الرّاغب - أي يحقّ فيها الجزاء.

٤-(الْحَاقَّةُ) اسم فاعل عند أكثرهم. وقال بعضهم إنّها مصدر كالعاقبة والعافية، فكأنّه قال ذات حقّ

وعندنا أنّها صيغة مبالغة، والتّاء للمبالغة لا للتّأنيث، مثل «الرّاوية» وكذلك «القارعة» و«الواقعة»، ولعلّ «العاقبة والعافية» مبالغة أيضًا وليستا مصدرًا؟

٥- في جواب السّؤال ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾؟ وجهان الأوّل ما بعدها ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ والثّاني أنّ السّكوت عن الجواب هو الجواب تهويلًا لها وهو الأقرب، نظير ما قلنا إنّ (الْحَاقَّةُ) الأولى جاءت مفردةً - لا في جملة - تعجيبًا وتهويلًا

الفصل الثّالث: (الحقّ) وفيه أبحاث

البحث الأوّل جاءت كلمة (الحقّ) في القرآن ٢٤٧ مرّة - مع أنّ كلمة (باطل) جاءت ٢٤ مرّة - ومجموع مادّته ٢٨٧ مرّة، وهذا من جملة المواد المتكثّرة في القرآن

البحث الثّاني- جاء (الحقّ) بأنحاء مختلفة في مواضيع كثيرة، فذكر شطرًا منها تحت عناوين، ومعظمها واضح لا يحتاج إلى بيان، وما احتاج إليه فقد جاء بيانه في النّصوص التّفسيريّة هنا، أو في موادّ أخرى تناسبها فنكتفي بالعناوين وآياتها

أ جاء الحقّ مقابل الباطل في ١٣ آية، لاحظ باطل «باطل»

ب جاء وصفًا لله تعالى في ١١ آية

١-﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ...﴾ الأنعام ٦٢

٢-﴿... وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ...﴾ يونس ٣٠

٣-﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ يونس ٣٢

٤-﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ الكهف ٤٤

٥-﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ طه ١١٤

٦-﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ الحجّ ٦

٧-﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ الحجّ ٦٢

٨-﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ المؤمنون ٧١

٩-﴿... وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ النّور ٢٥

١٠-﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾ لقمان ٣٠

١١-﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فصّلت ٥٣

ج-جاء مختصًّا بالله في ١٦ آية

١-﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ البقرة ١٤٧

٢-﴿وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ...﴾ البقرة ١٤٩

٣-﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ آل عمران ٦٠

٤ـ ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف ٢٩

٥ـ ﴿فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ﴾ القصص ٧٥

٦ـ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الأنعام ٩١

٧ـ ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الحج ٧٤

٨ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ آل عمران ١٠٢

٩ـ ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ الأنعام ٧٣

١٠ـ ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ الرعد ١٤

١١ـ ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يونس ٥٥

١٢ـ ﴿... رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ هود ٤٥

١٣ـ ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ...﴾ إبراهيم ٢٢

١٤ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ الكهف ٢١

١٥ـ ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ الفرقان ٣٣

١٦ ﴿... رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ الأعراف ٨٩

د ـ جاء مختصًّا بالأنبياء في ٩ آيات

١ـ ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ مريم ٣٤

٢ـ ﴿فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ * ... وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ الحجر ٦١ ـ ٦٤

٣ـ ﴿قَالُوا بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ﴾ الحجر ٥٥

٤ـ ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾ هود ٧٩

٥ـ ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ يوسف ٥١

٦ـ ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ٧١

٧ـ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ يونس ٧٦

٨ـ ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ الأنفال ٥

٩ـ ﴿وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ﴾ التوبة ٤٨

* جاء بشأن القرآن في ١٨ آية، ١٩ مرة بثلاثة أنحاء

الأول: هو الحق: آيتان

١ـ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ البقرة ٢٦

٢ـ ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ البقرة ٩١

الثاني: النزول بالحق وما بمعناه ١٣ آية

١ـ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ١٧٦

٤ـ ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ آل عمران ٣

٥ـ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ النساء ١٠٥

٦ـ ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ المائدة ٤٨

٧ـ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ يونس ١٠٨

٨ـ ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ هود ١٧

٩ـ ﴿وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ هود ١٢٠

١٠ـ ﴿وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ﴾ الرعد ١

١١ـ ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ النحل ١٠٢

١٢ـ ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ الإسراء ١٠٥

١٣ـ ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ﴾ الحج ٥٤

١٤ـ ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون ٧٠

١٥ـ ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ المؤمنون ٩٠

الثالث التلاوة بالحق ٣ آيات

١٦ـ ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ بقرة ١٢١

١٧ـ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة ٢٥٢

١٨ـ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ آل عمران ١٠٨

و ـ إرسال الرسل بالحق ٥ آيات

١ـ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ بقرة ١١٩

٢ـ ﴿وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾ آل عمران ٨٦

٣ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ النساء ١٧

٤ـ ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف ٤٣

٥ـ ﴿يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف ٥٣

ز ـ الهداية بالحق ٣ آيات أربع مرات

١ـ ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف ١٥٩

٢ـ ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف ١٨١

٣ـ ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ

أمَّنْ لايَهِدِّي إلَّا أنْ يُهْدى. ﴾ يونس ٣٥

ح ـ دين الحقّ آيتان

١ ـ ﴿.. وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ..﴾ التّوبة ٢٩

٢ ـ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ التّوبة ٣٣

ط ـ الاختلاف في الحقّ والإعراض عنه ٣ آيات

١ ـ ﴿.. فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ البقرة ٢١٣

٢ ـ ﴿.. بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ الأنبياء ٢٤

٣ ـ ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ الأنبياء ٥٥

ي ـ لبس الحقّ وكتمانه آيتان

١ ـ ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة ٤٢

٢ ـ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ آل عمران ٧١

ك ـ التّكذيب بالحقّ وردّه ٣ آيات

١ ـ ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ الأنعام ٥

٢ ـ ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ الأنعام ٦٦

٣ ـ ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ البقرة ١٠٩

ل ـ القول بالحقّ وبغير الحقّ ٣ آيات

١ ـ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ النّساء ١٧١

٢ ـ ﴿.. قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ المائدة ١١٦

٣ ـ ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ الأنعام ٩٣

م ـ عمل بغير الحقّ ١٥ آية في أمور

الأوّل: القتل بغير الحقّ ٦ آيات

١ ـ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الإسراء ٣٣

٢ ـ ﴿.. وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ البقرة ٦١

٣ ـ ﴿.. وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران ٢١

٤ ـ ﴿.. وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران ١١٢

٥ ـ ﴿.. سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ آل عمران ١٨١

٦ ـ ﴿.. وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ..﴾ النّساء ١٥٥

الثّاني: الظّنّ بغير الحقّ آيتان

٧ ـ ﴿.. وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ آل عمران ١٥٤

٨ـ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ يونس ٣٦

الثالث: الغلو بغير الحق: آية واحدة

٩ـ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ المائدة ٧٧

الرابع: البغي بغير الحق: آيتان

١٠ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ الأعراف ٣٣

١١ـ ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ يونس ٢٣

الخامس: التكبر بغير الحق: آيتان أيضاً

١٣ـ ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ الأعراف ١٤٦

١٣ـ ﴿فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ الأحقاف ٢٠

السادس: الإخراج من الديار بغير الحق: آية واحدة

١٤ـ ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ الحج ٤٠

السابع: الجدال بغير الحق: آية واحدة

١٥ـ ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ الأنفال ٦

الثامن: الضلال بعد الحق: آية واحدة أيضاً

١٦ـ ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ يونس ٣٢

ن ـ الحق في الآخرة: ٥ آيات

١ـ ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ﴾ الأنعام ٣٠

٢ـ ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ الأعراف ٨

٣ـ ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الأنبياء ٩٧

٤ـ ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ النور ٢٥

٥ـ ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾ الفرقان ٢٦

س ـ تحقيق الحق: ٣ آيات وقد مضت

ع ـ حق اليقين: آيتان

١ـ ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ الواقعة ٩٥

٢ـ ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ الحاقة ٥١

ف ـ إنزال الملائكة بالحق: آية واحدة

١ـ ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ﴾ الحجر ٨

ص ـ حق الجهاد: آية واحدة

١ـ ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ الحج ٧٨

ق ـ النطق بالحق: آيتان

١ـ ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون ٦٢

٢ـ ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الجاثية ٢٩

ر ـ الإملاء بالحق: آية واحدة

١ـ ﴿فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ البقرة ٢٨٢

ش - خلق السّموات والأرض بالحقّ في ١٠ آيات - تقدّمت في أرض «الأرض».

البحث الثّالث في معنى الحقّ: الحقّ مصدرٌ جاء بمعنى الوصف مبالغة مثل «زيد عَدْل»، ومعناه الثّابت مقابل الباطل في جميع الآيات بحجّة الجمع بينهما في آيات. إلّا أنّ كلمات القوم تختلف أحيانًا بحمله على المصدر أو على (ذات الحقّ) كما أنّهم يحملونها كثيرًا على مصاديقه مثل الوحي، والقرآن، والوعد، والوعيد، ونحوها، وهذا من قبيل تفسير المفهوم بالمصداق.

البحث الرّابع: جاء حقّ منكرة ومعرفة تلو الباء في ٦٤ آية في تلك العناوين، وقد اختلفت فيها كلمات القوم أهي للملابسة أم للسّببيّة أو غيرهما؟ والحقّ أنّها أصناف:

الأوّل - زائدة تأكيدًا للنّفي في آيات:

١- ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ...﴾ المائدة ١١٦

وقد صرّح أبو حيّان والآلوسيّ وابن عاشور وغيرهم فيها بأنّ الباء زائدةٌ للتّأكيد.

٢- ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ...﴾ الأنعام ٣٠

٣- ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ...﴾ الأحقاف ٣٤

الثّاني - للإلصاق والملابسة والمصاحبة على خلاف تعابيرهم في كثيرٍ منها كخلق السّموات والأرض، وإنزال الكتاب وإرسال الرّسل وهدايته، وكذا في الصّور (بغير الحقّ)، وفي هذا الصّنف اختلفوا في موضع الجارّ والمجرور أنّه حال عن الفعل قبله أو وصف لمصدرٍ منه محذوف.

الثّالث - للتّعدية في مواضع كثيرة مثل (جاء بالحقّ، حكم بالحقّ، وصّى بالحقّ، بشّر بالحقّ، تواصى بالحقّ ونحوها) إلّا في مثل ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ ق: ١٩، فالباء فيها للملابسة أي جاءت سكرة الموت ملابسة بالحقّ الّذي وعده الله.

وبعضهم فرّق في ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ الإسراء: ١٠٥، بأنّ الأوّل للسّببيّة، والثّاني للملابسة أو كلاهما للسّببيّة. والظّاهر أنّ كليهما للملابسة فلاحظ النّصوص.

ويلاحظ أخيرًا أنّ هذه المادّة تكرّرت معرفةً في القرآن ([illegible]) متفرّقة في ٥٩ سورة - وأكثرها (١٧٦) مكّيّة - وتزيد على رقم المدنيّات (١١١) بـ ٦٥ رقم، كما أنّ النّسبة بين عدد سورها أيضًا ($\frac{\text{٤٢ مكّيّة}}{\text{١٧ مدنيّة}}$) واسعة جدًّا.

ومنها نكتشف أنّ الصّراع بين الحقّ والباطل كان في مكّة أشدّ وأصعب من غيرها صراعٌ بين التّوحيد والشّرك، وصراعٌ في العقيدة والتّقاليد الجاهليّة، وصراعٌ في سبيل قلع جرثومة الشّرك والجهل وغرس شجرة التّوحيد والعقل والعلم والأدب في تلك البقعة الّتي أُسّس فيها أوّل بيت وضع للنّاس بيد إبراهيم خليل الرّحمن ﷺ، فانقلبت معقل الشّرك، ومأوى الجهل، وأصبحت مظلمةً بعد النّور فأوجدت تلك الجهود لتلك أرضيّةً مناسبة لرسوخ التّوحيد فيها، وفي غيرها

من أقطار الجزيرة العربيّة، وكانت أخبارها ـ باعتبارها مركزًا للسيادة والتّجارة، وللشّعر والأدب وتطوّر اللّغة العربيّة وكونها أمّ القرى ـ تنتشر في تلك البقاع

وكان (الحقّ) في مكّة حين ذاك الشّعار الأوّل للإسلام، قبال الباطل. كالتّوحيد والشّرك، فاستمرّ الصّراع الفكريّ والجهاد العقائديّ قبل الهجرة في مكّة، وكذا في المدينة بعد الهجرة، إلّا أنّها انقلبت فيها حربًا دمويًّا في معارك القتال، حتّى جاء نصر الله والفتح ودخل النّاس في دين الله أفواجًا، فالحمد لله ربّ العالمين.

ح ك م

٣٢ لفظًا، ٢١٠ مرّة: ٨٩ مكّيّة، ١٢١ مدنيّة
في ٥٥ سورة: ٣٥ مكّيّة، ٢٠ مدنيّة

حَكَمَ ١ ١
حَكَمْتَ ١ ـ ١
حَكَمْتُم ١ ـ ١
يَحكُم ٢٢ ٥ ـ ١٧
يحكُما ١ ١
يحكُمون ٤ ٣ ـ ١
لتحكُمَ ٢ ١ ـ ١
تحكُمون ٤ ٤
تحكُموا ١ ـ ١
فاحْكُمْ ١ ـ ١
فاحكُمْ ٧ ٣ ـ ٤
الحاكمين ٥ ٥
أحكَمُ ٢ ٢
الحُكّام ١: ١ ـ ١
حكيم ٣٩: ١١ ـ ٢٨
الحكيم ٤٢: ٢٥ ـ ١٧

حكيمًا ١٦ ـ ١٦
حَكَمًا ٣ ـ ٣
حِكْمَةٌ ٢ ١ ـ ١
الحِكْمة ١٨ ٥ ـ ١٣
حُكْم ٦ ١ ـ ٥
الحُكْم ١١ ١ ـ ١
حُكْمًا ٨ ٦ ـ ٢
حُكْمه ٤ ٣ ـ ١
حُكْمهم ١ ١
أُحكِمَت ١ ١
يُحْكِم ١ ـ ١
مُحْكَمَةٌ ١ ـ ١
مُحْكَمات ١ ـ ١
يُحَكِّمونك ١ ـ ١
يُحَكِّموك ١ ـ ١
يتحاكموا ١ ـ ١

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الحِكمة: مرجعُها إلى العدل والعلم والحِلم. ويقال: أَحْكَمَتْه التّجارب، إذا كان حكيمًا. وأَحكمَ فلان عنّي كذا، أي منعه.

واستحكَمَ الأمرُ: وَثُقَ. وحَكّم في ماله، إذا جاز فيه حُكْمُه.

والاسم: الأُحْكومة والحُكومة.

والتّحكيم: قول «الحَرُوريّة»: «لا حُكْمَ إلّا لله».

وحكّم فلانًا أمرنا، أي يحكُم بينا. وحاكمناه إلى الله: دعوناه إلى حكم الله.

ويقال: نُهي أن يسمّى رجل حَكَمًا، وحَكَمة اللِّجام: ما أحاط بِحَنَكَيه، سمّي به لأنّها تمنعه من الجري، وكلّ شيء منعته من الفساد فقد حَكَمْتَه وحَكَّمْتَه وأحكمته.

وفرس محكومة: في رأسها حَكَمَة. قال زائدة: مُحكَمة، وأنكر محكومة. وسمّى الأعشى القصيدة المُحكَمة حكيمة، في قوله:

* وغريبةٍ تأتي المُلوك حكيمةٍ *

[ثم استشهد بالشعر ٤ مرّات] (٣: ٦٦)

اللّيث: الحَكَم: الله تبارك وتعالى، وهو أحكم الحاكمين، وهو الحكم له الحُكْم. والحُكْم: العلم والفقه ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، أي علمًا وفقهًا، هذا ليحيى بن زكريّا. وكذلك قوله:

* الصَّمْتُ حُكْم وقليل فاعله *

والحُكم أيضًا: القضاء بالعدل. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٤: ١١١)

ابن شُمَيْل: الحَكَمة: حَلْقة تكون على فم الفرس.

(الأزهريّ ٤: ١١٤)

أبو عمرو الشّيبانيّ: أحكمتُهُ: لتسن. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ١٤٠)

أحكمْتُهُ عنه: أي رددْتُه. (١: ١٦٠)

أبو عُبَيْدة: حكَمْتُ الفرس وأحكَمْتُه بالحكمة.

(الأزهريّ ٤: ١١٢)

أبو زَيْد: يقال: حكّمْتُ الرّجل تحكيمًا، إذا منعته عمّا يريد. (الخطّابيّ ٢: ٤٦٢)

الأصمَعيّ: قرأتُ في بعض الكتب للحكماء الأُوَل: فأحْكِم بني فلان عن كذا وكذا، أي امنعهم، ومن هذا اشتقاق حكَمَة الدّابّة. (ابن دُرَيْد ٢: ١٨٦)

قولهم: «حكم الله بيننا» أصل الحكومة ردّ الرّجل عن الظّلم، ومنه سمّيت حكَمَة اللّجام، لأنّها تردّ الدّابّة. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٤: ١١١)

أبو عُبَيْد: في حديث إبراهيم «حَكّم اليتيم كما تُحَكّم ولدك» قوله: حَكّمه، يقول: امنعه من الفساد، وأصْلِحه كما تُصلح ولَدك، وكما تمنعه من الفساد. وكلّ من منعتَه من شيء فقد حَكّمْتَه وأحكَمْته لغتان. [ثمّ استشهد بشعر] ونرى أنّ حكَمَة الدّابّة سمّيت بهذا المعنى، لأنّها تمنع الدّابّة من كثير من الجهل. (٢: ٤٢)

ابن الأعرابيّ: حكَم فلان عن الشّيء، أي رجَع، وأحْكَمْتُه أنا أي رجعته. (الأزهريّ ٤: ١١١)

قيل للحاكم: حاكم، لأنّه يمنع من الظّلم.

وحكَمْتُ الرّجل وأحكَمْتُه وحَكّمْتُه، إذا منعته.

وأحكم الرّجل يُحكِم حُكْمًا، إذا بلغ النّهاية في معناه مدحًا لا ذمًّا. [ثمّ استشهد بشعر]

والمُحَكَّم: الشّاري، والمُستحكِم: الّذي يَحكُم في نفسه.

الحكَمَة: القُضاة، والحكَمَة: المستهزئون.

(الأزهريّ ٤: ١١٤)

ابن السّكّيت: قول النّابغة:

* واحْكُم كحُكْم فتاة الحيّ *

أنّ معناه كن حكيمًا كفتاة الحيّ، أي إذا قلت فأصب، كما أصابت هذه المرأة، إذ نظرت إلى الحَمام فأحصَتْها، ولم تُخطئ في عددها.

ويدلّك على أنّ معنى احْكُم أي كن حكيمًا، قول النّمر بن تولب

وأبغض بغيضك بُغضًا رُوَيْدًا

إذا أنت حاولت أن تحكُما

يريد إذا أردت أن تكون حكيمًا فكن كذا، وليس من الحُكم في القضاء في شيء. (الأزهريّ ٤ ١١٣)

شَمِر: قال أبو عدنان استحكَم الرجل، إذا تناهى عمّا يضرّه في دينه أو دنياه [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال حَكَمْتُ فلانًا أي أطلقتُ يده فيم شاء

(الأزهريّ ٤ ١١٥)

المُبرِّد: يقال حكَمْتُ الفرس وأحكمْتُه وحكَّمْتُه إذا قدعته [ثمّ استشهد بشعر]

مثله ثعلب (الخطّابيّ ٢ ٤٦١)

ابن دُرَيْد: الحُكم معروف، حكَم يحكُم حُكمًا. والله عزّوجلّ الحاكم العدل، والحَكَم العدل في حُكمه. وأحكَمْتُ الرّجل عن كذا وكذا وحكّمْتُه، إذا منعته منه [ثمّ نقل قول الأصمعيّ وأصحابه]

وأجاز أبو زيد في اسم حكَم وأحكَم، وأبى الأصمعيّ إلّا أحكَم وذكر أنّه لا يجوز غيره.

وقد سمّت العرب حكَمًا وحكيمًا وحكّامًا وحُكَيْمًا. ويقال حكّمْتُ فلانًا في كذا وكذا تحكيمًا، إذا جعلت أمره إليه. والكلمة من الحكمة الّتي جاء في الخبر «الحِكْمَة ضالّة المؤمن» فكلّ كلمة وعظَتْك أو زجرَتْك أو دعَتْك إلى مكْرُمة أو نهتْك عن قبيح، فهي حِكمة وحُكم، وهو تأويل قول الرّسول ﷺ «إنّ من الشّعر لحكمًا، وإنّ من البيان لسحرًا» [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢ ١٨٦)

نِفْطَوَيْه: الحِكْمَة عند العرب ما منع به عن الجهل، يقال أحكمت فلانًا، أي منعته [ثمّ استشهد بشعر] ومنه سمّيت حِكَمَة اللّجام، لأنّه يمنع بها الدّابّة. ويقال أحكمتُ الشّيء، إذا جمعته ممتنعًا من العيب

(الهَرَويّ ٢ ٤٧٧)

الأزهريّ: من صفات الله الحكَم والحكيم والحاكم، وهو أحكم الحاكمين. ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنّها من أسمائه. والحكيم يجوز أن يكون بمعنى حاكم، مثل قدير بمعنى قادر، وعليم بمعنى عالم.

والعرب تقول حكَمْتُ وأحكمْتُ وحكّمْتُ بمعنى منعْتُ ورددْتُ. ومن هذا قيل للحاكم بين النّاس حاكم، لأنّه يمنع الظّالم من الظّلم [ثمّ نقل قول ابن الأعرابيّ وغيره]

قلت: جعل ابن الأعرابيّ حكَم لازمًا كما ترى، كما يقال رجَعْتُه فرجع، ونقَصْتُه فنقص، وما سمعت «حكَم» بمعنى «رجع» لغير ابن الأعرابيّ، وهو الثّقة المأمون [إلى أن قال]

ومعنى الحكومة في أرش الجراحات الّتي ليس فيها دية معلومة، أن يُجرح الإنسان في موضع من بدنه بما يبقى شَيْنُه، ولا يبطل العضو، فيقتاس الحاكم أرشه بأن يقول هذا المجروح لو كان عبدًا غير مشين هذا الشَّيْن بهذه الجراحة، كان قيمته ألف درهم، وهو مع هذا الشَّيْن قيمته تسعمائة درهم، فقد نقصه الشَّيْن عُشر قيمته، فيجب على الجارح في الحرّ عُشر ديته، وهذا وما أشبهه

معنى الحكومة الّتي يستعملها الفقهاء في أرش الجراحات فاعْلَمه [وبعد قول الخليل في النّهي من تسمية الرّجل بـ «حكم» قال]

قلت: وقد سمّى النّاس حكيمًا وحكمًا وما علمت النّهي عن التّسمية بها صحيحًا [ثمّ نقل قول الخليل في معنى حَكَمَة اللّجام وأضاف]

وهذا يدلّ على جواز حكَمْتُ الفرس وأحْكَمْتُه بمعنى واحد. (٤: ١١١)

الصّاحب: الحَكَم: الله عزّوجلّ، وهو الحكيم.

والحُكْمُ والحِكْمَة: العدل والحلم. واحْكُم يافلان كن حكيمًا، وعلى هذا فُسّر بيت النّابغة [وذكر في الهامش له شعرًا]

وحَكُمَ: صار حكيمًا. والحكيم: الّذي يردّ نفسه عن هواها. والحكيم: المُتْقِن.

واستحكم الأمرُ: وثُق.

واحتَكَمَ فلان في مال فلان: جاز حُكْمُه فيه، والاسم: الأُحْكُومَة.

والتّحكيم في قول «الحَرُورِيّة»: «لا حُكْمَ إلّا لله».

وحَكّمْنا فلانًا بيننا: أمرناه أن يحكم.

وحاكمناه إلى الله: دعوناه إلى حُكْمِه.

وحَكَمَةُ اللّجام: ما أحاط بحَنَكَيْه، سمّيت لأنّها تمنعه من الجري الشّديد.

وكلّ شيء منعْتَه من الفساد فقد حكَمْتَه وأحكَمْتَه، وقول جرير:

﴿أحْكِموا سفهاءكم﴾

أي امنعوهم من التّعرّض لي.

وفرس محكُومة: في رأسها حكَمَة، وحكى غيره: مُحكَمَة، وحكَمْتُه وأحكمْتُه.

وسمّى الأعشى القصيدة: المُحكَمَة حَكِيمَة.

وأحكَمْتُ الشّيء: أتقنته.

وكان أبو جهل يُكنَى أبا الحكم.

ومُحكَم: اسم موضوع.

ويقال للرّجل المُسِنّ: حَكَمٌ.

والحَكَمَة من الإنسان: مُقدّم وجهه [ثمّ استشهد بشعر]

والحَكَمَة: القدر والمنزلة.

واستحكم على فلان كلامُه: أي التبس. (٢: ٣٨٦)

الخَطّابيّ: قال أبو داود: «غيّر رسول الله ﷺ اسم العاص وعزيز وعتلة، وشيطان والحكم...».

وأمّا الحَكَم فهو من أسماء الله، وتأويله الحاكم الّذي لامعقّب لحُكْمِه، وهذه الصّفة لاتليق بمخلوق. (١: ٥٢٨-٥٣٠)

في حديث ابن عبّاس أنّه قال: «قرأت المُحكم على عهد رسول الله ﷺ، وأنا ابن اثنتي عشرة سنة، يعني المفصّل».

إنّما سمّي المفصّل مُحكَمًا، لأنّه لم يُنسَخ من المفصّل شيء، سمعت بعض العلماء يذكره [إلى أن قال]

وفي المحكم قول آخر، وهو أنّه من القرآن ما أُحكِم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره، على تأويل قوله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَمَاتٌ﴾ آل عمران: ٧.

فالمُحكَم: ما لايحتمل الوجوه وعُرف بنفسه والمتشابه: ما احتمل الوجوه فلم يُعرَف بنفسه فالمُحكم أمّ المتشابه، لأنّه يُعرَف به (٢: ٤٥١)

في حديث ابن عبّاس أنّه قال: «كان الرّجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتّى تموت أو تردّ إليه صداقها، فأحكَم الله عن ذلك ونهى عنه»

قوله: أحكَم الله عن ذلك، أي منع منه ونهى عنه (٢: ٤٦١)

الجَوهَريّ: الحُكْم: مصدر قولك: حكَم بينهم يَحكُم، أي قضى. وحكَم له وحكَم عليه.

والحُكْم أيضًا: الحِكمَة من العلم

والحكيم: العالم، وصاحب الحكمة. والحكيم: المُتقن للأمور.

وقد حَكُم بضمّ الكاف، أي صار حكيمًا

وأحكَمْتُ الشّيء فاستحكَم: أي صار مُحكَمًا

والحكَم، بالتّحريك: الحاكم. وفي المثل: «في بيته يُؤتى الحكَم»

وحكَم أيضًا: أبو حيّ من اليمن

وحَكَمَة الشّاة: ذقَنُها

وحَكَمَة اللّجام: ما أحاط بالحَنَك. تقول منه: حكَمْتُ الدّابّة حكْمًا، وأحكَمْتُها أيضًا. وكانت العرب تتّخذها من القِدّ والأبَق، لأنّ قصدهم الشّجاعة لا الزّينة.

ويقال أيضًا: حكَمْتُ السّفيه وأحكَمْتُه، إذا أخذتَ على يده

وحَكَّمْتُ الرّجل تحكيمًا، إذا منعته ممّا أراد. ويقال أيضًا: حكّمتُه في مالي، إذا جعلتَ إليه الحُكْم فيه فاحتكَم عليّ في ذلك

واحتَكَموا إلى الحاكم وتحاكموا: بمعنًى.

والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم

ومُحَكَّم اليمامة: رجل قتله خالد بن الوليد يوم مُسيلِمة

والخوارج يسمّون المُحَكِّمة، لإنكارهم أمر الحكَمين، وقولهم: لاحُكْمَ إلّا لله.

و«المُحكَّم» بفتح الكاف، الّذي في شعر طَرَفة، هو الشّيخ المجرّب، المنسوب إلى الحِكمَة. وأمّا الّذي في الحديث: «إنّ الجنّة للمُحَكَّمين» فهم قوم من أصحاب الأخدود، حُكِّموا وخُيّروا بين القتل والكفر، فاختاروا الثّبات على الإسلام مع القتل. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٥: ١٩٠١)

نحوه الرّازيّ. (١٦٥)

ابن فارس: الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. وأوّل ذلك الحُكم، وهو المنع من الظّلم، وسمّيت حَكَمَة الدّابّة لأنّها تمنعها، يقال: حكَمْتُ الدّابّة وأحكَمْتُها. ويقال: حكَمْتُ السّفيه وأحكمْتُه، إذا أخذتَ على يديه

والحكمة هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل. وتقول: حكَّمْتُ فلانًا تحكيمًا: منعتُه عمّا يريد. وحُكِّم فلان في كذا، إذا جُعل أمره إليه. والمُحكَّم: المُجرَّب المنسوب

إلى الحكمة

وفي الحديث «إنّ الجنّة للمُحكَّمين وهم قوم حُكِّموا مخيّرين بين القتل والثّبات على الإسلام، وبين الكفر، فاختاروا الثّبات على الإسلام مع القتل، فسمّوا المُحكَّمين» [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢، ٩١)

أبوهلال : الفرق بين العالم والحكيم : أنّ الحكيم على ثلاثة أوجه : أحدها : بمعنى المُحكِم مثل البديع بمعنى المُبدع، والسّميع بمعنى المُسمع ، والآخر : بمعنى مُحكَم، وفي القرآن ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان : ٤، أي مُحكَم، وإذا وُصف الله تعالى بالحكمة من هذا الوجه كان ذلك من صفات فعله. والثّالث : الحكيم بمعنى العالم بأحكام الأمور، فالصّفة به أخصّ من الصّفة بعالم، وإذا وُصف الله به على هذا الوجه فهو من صفات ذاته. (٧٣)

الفرق بين الحكم والقضاء : أنّ القضاء يقتضي فصل الأمر على التّمام من قولك : قضاه، إذا أتمّه وقطع عمله، ومنه قوله تعالى : ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ الأنعام : ٢، أي فصل الحكم به، ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الإسراء : ٤، أي فصلنا الإعلام به، وقال تعالى : ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ سبأ : ١٤، أي فصلنا أمر موته، ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ فصّلت : ١٢، أي فصل الأمر به. والحكم يقتضي المنع عن الخصومة، من قولك : أحكمته، إذا منعته. [ثمّ استشهد بشعر]

ويجوز أن يقال : حُكم : فصل الأمر على الإحكام بما يقتضيه العقل والشّرع، فإذا قيل : حكم بالباطل، فمعناه أنّه جعل الباطل موضع الحقّ. ويستعمل الحكم في مواضع لا يستعمل فيها القضاء، كقولك : حُكْم هذا كحُكْم هذا، أي هما متماثلان في السّبب أو العلّة أو نحو ذلك.

وأحكام الأشياء تنقسم قسمين : حكم يُرَدّ إلى أصل، وحكم لا يُرَدّ إلى أصل، لأنّه أوّل في بابه. (١٥٦)

الفرق بين الحاكم والحَكَم : أنّ الحَكَم يقتضي أنّه أهل أن يُتحاكم إليه، والحاكم الّذي من شأنه أن يَحْكم، فالصّفة بـ«الحَكَم» أمدح، وذلك أنّ صفة «حاكم» جارٍ على الفعل، فقد يحكم الحاكم بغير الصّواب، فأمّا من يستحقّ الصّفة بـ«الحَكَم» فلا يحكم إلّا بالصّواب، لأنّه صفة تعظيم ومدح. (١٥٧)

الفرق بين الإحكام والإتقان : أنّ إتقان الشّيء إصلاحه، وأصله من «تَقْن» وهو التّرنوق الّذي يكون في المسيل أو البئر، وهو الطّين المختلط بالحمأة، يُؤخذ فيصلح به التّأسيس وغيره، فيسدّ خلله ويُصلحه، فيقال : أتقنه، إذا طلاه بالتّقن، ثمّ استعمل فيما يصحّ معرفته، فيقال : أتقنت كذا، أي عرفته صحيحًا، كأنّه لم يَدَعْ فيه خللًا.

والإحكام : إيجاد الفعل محكمًا، ولهذا قال الله تعالى : ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود : ١، أي خُلِقت محكمة، ولم يقل : أُتقنت، لأنّها لم تُخلق وفيها خلل ثمّ سدّ خللها. وحكى بعضهم : أتقنت الباب، إذا أصلحته. ولا يقال : أحكمته إلّا إذا ابتدأته محكمًا.

الفرق بين الإحكام والرّصف : أنّ الرّصف هو جمع

شيء إلى شيء يشاكله، وإحكام الشّيء خلقه محكمًا، ولا يُستعمل وصف إلّا في الأجسام

والإحكام والإتقان يُستعملان فيه وفي الأعراض فيقال فِعْل مُتْقَن ومُحْكَم، ولا يقال فِعْل مرصوف إلّا أنّهم قالوا رَصف هذا الكلام حسَن، وهو مجاز لا يتعدّى هذا الموضع

الفرق بين إحكام الشّيء وإبرامه أنّ إبرامه تقويته، وأصله في تقوية الحبل، وهو في غيره مُستعار. (١٧٥)

الهَرَوِيّ: قال الله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ قال وبه سمّي الحاكم حاكمًا، لأنّه يمنع الظّالم وعن الأزهريّ أُحكِمت آياته بالأمر والنّهي، والحلال والحرام ثمّ فُصّلت بالوعد والوعيد [إلى أن قال]

في الخبر «إنّ من الشّعر حِكَمًا» ومعناه إنّ في الشّعر كلامًا نافعًا يمنع من الجهل والسّفه وينهى عنهما.

ويقال «نصحتُ حُكمًا، وقيل فاعله» أي حكمة

وفي حديث النّخعيّ «حَكِّم اليتيم كما تُحَكِّم ولدك» قال أبوعُبَيْدَة يقول امنعه من الفساد وقال أبوسعيد الضّرير أي حكّمه في ماله إذا صلح لذلك، كما تحكّم ولدك قال ولا يكون حَكِّم بمعنى أحْكِم، لأنّهما ضدّان قال الأزهريّ القول ما قال أبوعُبَيْدَة، والعرب تقول حَكَمْتُ وأحكمتُ وحكّمْتُ بمعنى واحد منعتُ ورددْتُ

وفي حديث لكعب «إنّ في الجنّة كذا وكذا قصرًا لايسكنه إلّا نبيّ أو صدّيق أو مُحَكَّم في نفسه» ويروى مُحَكَّم بفتح الكاف أيضًا، فمن رواه بالكسر فمعناه المنصف من نفسه قال ذلك وكيع بن الجرّاح ومن رواه بالفتح فهو الرّجل يقع في يد العدوّ فيخيّرونه بين أن يكفُر أو يُقتَل، فيختار القتل، فذلك الحكم، وهذا هو القول.

وفي الحديث «في رأس كلّ عبد حَكَمَة، إذا همّ بسيّئة، فإن شاء الله أن يقدعه بها قدعه

يقال فرس مَحكومة في رأسها حكَمَة (٤٧٨٢)

ابن سيده: الحُكم القضاء، وجمعه أحكام، لايُكسّر على غير ذلك وقد حكم عليه بالأمر يَحكُم حُكمًا وحُكُومَةً وحكم بينهم، كذلك والحاكم منفّذ الحُكم، والجمع حُكّام، وهو الحَكَم وحاكمته إلى الحَكَم دعاه وحكّموه بينهم أمروه أن يَحكُم في الأمر فاحتكم، جاز فيه حُكمُه، جاء فيه المطاوع على غير بابه والصّحيح فتحكّم وحكى «الزّجّاج» فتحكّم فجاء به على بابه

والاسم، الأُحْكُومَة والحُكُومَة

وتحكيم «الحَرُوريّة» قولهم «لاحُكْمَ إلّا لله» [ثمّ استشهد بشعر]

والحِكْمَة العدل والعلم والحلم وقوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة ٢٦٩، في الحكمة قولان، قيل هي النّبوّة، وقيل القرآن، وكفى بالقرآن حكمةً، لأنّ الأمّة صارت به علماء بعد جهل وقوله تعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ﴾ الزخرف، ٦٣، الحكمة ههنا الإنجيل

وأحكم الأمر أتقنه وقوله تعالى ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ

ءاياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ هود: ١. جاء في التفسير: أُحكِمَت آياته بالأمر والنّهي، والحلال والحرام، ثمّ فُصِّلت بالوعد والوعيد، والمعنى ـ والله أعلم ـ أنّ آياته أُحكِمت وفُصِّلت بجميع ما يحتاج إليه من الدّلالة على التّوحيد، وتثبيت النّبوّة وإقامة الشّرائع. والدّليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٣٨، وقوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يوسف: ١١١، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ﴾ محمّد: ٢٠ قال «الزّجّاج»: معنى (مُحْكَمَة) غير منسوخة.

وأحكَمَتْه التّجارب على المثل، وهو من ذلك.

واستعمل «ثعلب» هذا في فرج المرأة، فقال: المُحْكَمَة من النّساء: المُحْكَمَة الفَرْج. وهذا طريف جدًّا.

واحتكَم الأمر واستحكَم: وثُق.

وحكَم الشّيء وأحكَمَه، كلاهما: منعه من الفساد.

وقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ آل عمران: ٧، روي عن ابن عبّاس أنّه قال: «المُحْكَمَات» الآيات الّتي في آخر «الأنعام»، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام: ١٥١، إلى آخر هذه الآيات. وقال قوم: معنى ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ أي أُحكِمَت في الإبانة، فإذا سمعها السّامع لم يحتج إلى تأويلها لبيانها، نحو ما أنبأ الله به من أقاصيص الأنبياء ونحوها.

وحكَم عن الأمر: رجع، وأحكَمَه هو عنه: ردّه.

وحكَم الرّجل وحكَّمَه وأحكَمَه: منعه ممّا يريد.

وحَكَمَة اللّجام: ما أحاط بحَنَكَي الدّابّة، وفيها العذاران، سمّيت بذلك، لأنّها تمنعه من الجري الشّديد، مشتقّ من ذلك، وجمعه: حَكَمٌ. وحكَم الفرس وأحكَمَه: جعل للجامه حَكَمَةً.

وحَكَمَة الإنسان: مقدّم وجهه. ورفع الله حَكَمَته، أي رأسه وشأنه.

وحَكَمَة الضّائنة: ذقنها.

وقد سمّوا حَكَمًا وحُكَيْمًا وحكيمًا وحَكّامًا وحَكْمان. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٣: ٤٩)

الحُكْم: القضاء. حكَم بكذا يحكُم حُكْمًا: قضى، وحكم له وعليه وبينهم: قضى، وأصله: المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج منه، وحكَمْتُه عن كذا وأحكَمْتُه: منعته، ومنه حَكَمَة الدّابّة، وهي ما أحاط بالحَنَكَيْن من اللّجام.

وحاكمه إلى الحاكم: خاصمه ودعاه إلى حُكمه، والاسم: الحكومة والأُحْكُومة. واحتكَم الخصمان إلى الحاكم وتحاكما: رفعا إليه أمرهما. وحكَّم فلانًا في الأمر: جعله حَكَمًا، وأمره أن يحكُم فاحتكم.

وتحكّم: جار فيه حُكْمه. وحكم بين القوم: فصل بينهم، فهو حَكَم وحاكم، أي مُعَدّ للحُكْم، والجمع حُكّام. (الإفصاح ١: ٢٤١)

الطُّوسيّ: والإحكام والإتقان والاتّساق والانتظام متقاربة، والحِكْمة: نقيض السّفه، يقال: حكَم حُكْمًا وأحكَم إحكامًا، ويقال: أحكَم فلان عمله، إذا بالغ فيه فأصاب حقيقته. والحِكْمة هي الّتي تقف بك على مُرّ الحقّ الّذي لا يختلطه باطل، والصّدق الّذي لا يشوبه كذب. ومنه قوله: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ القمر: ٥

والحَكَم بين النّاس هو الّذي يرضى به ليقف الأشياء مواضعها، ومنه قوله ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ النّساء ٣٥ والحاكم القاضي بين النّاس، وليقيمهم على الحقّ ويقال رجل حكيم، إذا كان ذلك شأنه، وكانت معه أصول من العلم والمعرفة، وإذا حكم بين الرّجلين يقال حكَم يحكُم، وإذا صار حكيمًا قيل حَكُم يحكُم

وأمرٌ مُستحكم، إذا لم يكن فيه تعلّق. وفي الحديث «في رأس كلّ عبد حَكَمَة، إذا همّ بسيّئة وشاء الله أن يقدعه بها قدعه» يعني منعه. والحُكم في الإنسان هي العلم الّذي يمنع صاحبه من الجهل. (١ ١٤٢)

نحوه الطّبَرسيّ. (١١ ٢٨)

الرّاغِب: حكَم أصله منع منعًا لإصلاح ومنه سُمّيت اللّجام حَكَمَة الدّابّة، فقيل حَكَمْتُه وحَكَمْتُ الدّابّة منعتُها بالحَكَمَة، وأحكمتُها جعلت لها حَكَمَة، وكذلك حكَمْتُ السّفينة وأحكمْتُها

وقوله ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ السّجدة ٧، ﴿فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الحجّ ٥٢. والحُكم بالشّيء، أن تقضي بأنّه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تُلزمه قال تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النّساء ٥٨، ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ المائدة ٩٥ وقال عزّ وجلّ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ المائدة ٥٠، وقال تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ المائدة ٥٠

ويقال حاكمٌ وحُكّام، لمن يحكم بين النّاس، قال الله تعالى ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ البقرة: ١٨٨ والحَكَم المُتخصّص بذلك فهو أبلغ قال الله تعالى ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا﴾ الأنعام ١١٤، وقال عزّ وجلّ ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ النّساء ٣٥، وإنّما قال حكمًا، ولم يقل حاكمًا، تنبيهًا أنّ من شرط الحكمين أن يتولّيا الحُكم عليهم ولهم حسب ما يستصوبانه، من غير مراجعة إليهم في تفصيل ذلك، ويقال الحَكَم للواحد والجمع. وتحاكمنا إلى الحاكم، قال تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ النّساء: ٦٠ وحكّمتُ فلانًا، قال تعالى ﴿حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ النّساء ٦٥ فإذا قيل حَكَم بالباطل، فمعناه أجرى الباطل مُجرى الحُكم

والحِكْمَة إصابة الحقّ بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهذا هو الّذي وُصِف به لقمان في قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان ١٢، ونبّه على جملتها بما وصفه بها. فإذا قيل في الله تعالى هو حكيم، فمعناه بخلاف معناه إذا وُصِف به غيره، ومن هذا الوجه قال الله تعالى ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ التّين ٨، وإذا وُصِف به القرآن فلتضمّنه الحكمة نحو ﴿الر * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس ١ وعلى ذلك قال ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ القمر ٤، ٥ وقيل معنى الحكيم المُحكَم نحو ﴿أُحْكِمَتْ

آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وكلاهما صحيح؛ فإنّه مُحْكَم ومفيد لِحُكم، ففيه المعنيان جميعًا.

والحُكم أعمّ من الحِكْمة، فكلّ حِكمة حُكم، وليس كلّ حُكم حِكمةً، فإنّ الحُكم أن يقضي بشيء على شيء، فيقول: هو كذا أو ليس بكذا، قال ﷺ: «إنّ من الشِّعر لَحِكْمَةً»، أي قضيّة صادقة.

قال الله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، وقال ﷺ: «الصَّمْتُ حُكْم، وقليل فاعله»، أي حِكمة. ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ آل عمران: ١٦٤، وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ الأحزاب: ٣٤، قيل: تفسير القرآن، ويعني ما نبّه عليه القرآن من ذلك: ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة: ١، أي ما يريده يجعله حِكمةً، وذلك حثّ للعباد على الرّضى بما يقضيه.

قال ابن عبّاس ﷺ في قوله: ﴿مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ هي علم القرآن ناسخه ومنسوخه، مُحْكَمُه ومُتشابِهه. وقال ابن زَيْد: هي علم آياته وحِكَمه. وقال السُّدِّيّ: هي النّبوّة، وقيل: فهم حقائق القرآن، وذلك إشارة إلى أبعاضها الّتي تختصّ بأولي العزم من الرّسل، ويكون سائر الأنبياء تَبَعًا لهم في ذلك. وقوله عزّ وجلّ: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ هود: ٤٤، فمن الحِكْمة المختصّة بالأنبياء أو من الحُكْم قوله عزّ وجلّ: ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧.

فالمُحْكَم ما لا يَعرِض فيه شُبهة من حيث اللّفظ ولا من حيث المعنى، والمُتشابِه على أضْرُب تُذكَر في بابه إن شاء الله. وفي الحديث: «إنّ الجنّة للمُحَكَّمين» قيل: هم قوم خُيِّروا بين أن يُقتَلوا مسلمين وبين أن يرتدّوا، فاختاروا القتل، وقيل: عنى المُتخصّصين بالحِكمة. [واستشهد بالشِّعر ٣ مرّات] (١٢٦)

الزَّمَخْشَريّ: أحكَمَ الشّيء فاستحكَم، وحكَم الفرس وأحْكَمَه: وضع عليه الحَكَمة، وفرس مَحْكومة ومُحْكَمة.

وحَكَّموه: جعلوه حَكَمًا، وحَكَّمَه في ماله، فاحتكَم وتحكَّم، ولا تَحتكِمْ عليّ. وفي الحديث: «إنّ الجنّة للمُحَكَّمين» وهم الّذين حُكِّموا في القتل والإسلام، فاختاروا الثّبات على الإسلام. ورجل مُحَكَّم: مجرّب، منسوب إلى الحِكمة. وحاكمته إلى القاضي: رافعته، وتحاكمنا إليه واحتكمنا، وهو يتولّى الحُكومات، ويفصل الخصومات.

والصَّمْتُ حُكْم، أي حِكمة. وحَكُمَ الرّجل مثل حَلُمَ، أي صار حكيمًا، وأحكَمَتْه التّجارب: جعلته حكيمًا.

ومن المجاز: حَكَّمْتُ السّفيه تحكيمًا، وأحكَمْتُه إحكامًا، إذا أخذتَ على يده أو بصَّرْتَه ما هو عليه.

وعن النَّخَعيّ: «حَكِّم اليتيم كما تُحَكِّم ولدك». وفي الحديث: «إذا تواضع العبد لله رفع الله حَكَمَته».

ويقال: لا يقدر على الله من هو أعظم حَكَمَةً منك.

وقصيدة حكيمة: ذات حِكمة.

وحاكَمه إلى الله وإلى القرآن، إذا دعاه إلى حُكمه.

واستحكم عليه كلامه: التبس. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (أساس البلاغة: ٩١)

عمر: «إنّ العبد إذا تواضع رفع الله حكَمَته».

الحكَمَة من الإنسان: أسفل وجهه، ورفع الحكَمَة كناية عن الإعزاز، لأنّ من صفة الذّليل أن ينكّس، ويضرب بذقنه صدره.

وقيل: الحكَمَة: القدر والمنزلة من قولهم: لايقدر على هذا من هو أعظم حَكَمَة منك. (الفائق ١: ٣٠٢)

كَعْب ﷺ: «... ثمّ قال: لايتركها إلّا نبيّ أو صدّيق أو شهيد أو مُحكَّم في نفسه أو إمام عادل».

هو الّذي يخيّر بين الشّرك والقتل، فيختار القتل.

ومنه الحديث: «إنّ الجنّة للمُحكَّمين» [ويروى] بالكسر، وفُسّر بأنّه المنصف من نفسه.

(الفائق ٣: ٣٠٣)

الطَّبْرِسيّ: الإحكام: منع الفعل من الفساد، والحكمة: المعرفة بما يمنع الفعل من الفساد والنّقص، وبها يميز القبيح من الحسن، والفاسد من الصّحيح. والحكيم في صفات الله سبحانه يحتمل الوجهين:

أحدهما: أن يكون بمعنى مُحكِم، فهو «فعيل» بمعنى «مُفْعِل»، أي مُحْكِم أفعاله، فيكون على هذا من صفات فعله، فلا يوصف به فيما لم يزل.

والثّاني: أن يكون بمعنى عليم، فيكون من صفات ذاته، فيوصف بأنّه حكيم لم يزل. (٢: ١٤١)

المَدينيّ: حكَم: في أسماء الله تعالى: «الحكيم»، قيل: معناه الحاكم، وحقيقته: الّذي سُلّم له الحُكم، ورُدّ إليه فيه الأمر، كقوله تعالى: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص: ٨٨.

وفي الحديث: «ما مِن آدميّ إلّا وفي رأسه حَكَمَة».

هذا مثل.

والحَكَمَة: حديدة في اللّجام مُستديرة على الحنك، تمنع الفرس من الفساد والجري، بخلاف ما يريد صاحبه.

ومنه الحديث: «إنّي آخذٌ بحكَمَة فرسه».

فلمّا كانت الحَكَمَة تأخذ بفم الدّابّة، وكان الحنك متّصلًا بالرّأس، جعلها رسول الله ﷺ تمنع مَن هي في رأسه من الكِبْر، كما تمنع الحَكَمَة الدّابّة من الفساد.

قال الجبّان: وقد يقال للرّأس كما هو: حَكَمَة، وله عندنا حكمة، أي قدْر ومنْزلة، وهو على الحَكَمَة وأصل الباب المنع.

وقيل: الحكمة من الإنسان: أسفل وجهه، ورفعها كناية عن الإعزاز، لأنّ صفة الذّليل تنكّس الرّأس.

وقيل: هي القدر والمنزلة.

ويقال: حكَمْتُ الفرس، وأحكَمْتُه وحَكّمْتُه، إذا جعلتها في رأسه.

في حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما: «قرأتُ المُحكَم على عهد رسول الله ﷺ»، أي المُفصّل، سمّي به، لأنّه لم يُنسَخ منه شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابهًا، لأنّه أحكم بيانه بنفسه.

وفيه: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي حتّى حكم وحاء». هما قبيلتان جافيتان من وراء رمل يَبْرين.

(١: ٤٧٨)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى «الحَكَم والحكيم» هما بمعنى الحاكم، وهو القاضي، والحكيم «فعيل» بمعنى «فاعل»، أو هو الّذي يُحكِم الأشياء ويُتقنها، فهو «فعيل» بمعنى «مُفْعِل». وقيل: الحكيم: ذو الحِكْمَة، والحِكْمَة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يُحسِن دقائق الصِّناعات ويُتقنها: حكيم.

ومنه حديث صفة القرآن: «وهو الذّكر الحكيم» أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المُحكَم الّذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، «فعيل» بمعنى «مُفْعَل». أُحكِم فهو مُحكَم.

وفي حديث أبي شُرَيْح: «أنّه كان يُكنى أبا الحَكَم، فقال له النّبيّ ﷺ: إنّ الله هو الحَكَم، وكنّاه بأبي شُرَيْح» وإنّما كره له ذلك لئلّا يُشارك الله تعالى في صفته.

وفيه: «إنّ من الشّعر لحُكْمًا» أي إنّ من الشّعر كلامًا نافعًا يمنع من الجهل والسّفه، وينهى عنهما. قيل: أراد بها المواعظ والأمثال الّتي ينتفع بها النّاس. والحُكْم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حَكَم يَحكُم.

ويُروى: «إنّ من الشّعر لحِكْمَةً» وهي بمعنى الحُكْم.

ومنه الحديث: «الصَّمْتُ حُكْمٌ، وقليل فاعله».

ومنه الحديث: «الخلافة في قريش، والحُكْم في الأنصار» خصّهم بالحُكْم، لأنّ أكثر فقهاء الصّحابة فيهم، منهم معاذ بن جبل، وأُبيّ بن كعب، وزَيْد بن ثابت، وغيرهم.

ومنه الحديث: «وبك حاكَمْتُ» أي رفعْتُ الحُكْم إليك، فلا حُكْم إلّا لك. وقيل: بك خاصمْتُ في طلب الحُكْم، وإبطال من نازعني في الدّين، وهي «مفاعلة» من الحُكْم.

وفيه: «إنّ الجنّة للمُحَكَّمين» يروى بفتح الكاف وكسرها، فالفتح: هم الّذين يقعون في يد العدوّ، فيُخيَّرون بين الشّرك والقتل، فيختارون القتل. قال الجوهريّ: هم قوم من أصحاب الأُخدُود، فُعِل بهم ذلك فاختاروا الثّبات على الإيمان مع القتل. وأمّا بالكسر فهو المُنصِف من نفسه. والأوّل الوجه.

وفي حديث ابن عبّاس: «كان الرّجل يرث امرأة ذات قرابة فيَعضُلها حتّى تموت أو تردّ إليه صداقها، فأحْكَمَ الله عن ذلك ونهى عنه» أي منع منه. يقال: أحكمْتُ فلانًا، أي منعْته. وبه سمّي الحاكم، لأنّه يمنع الظّالم. وقيل: هو من حكمْتُ الفرس وأحكمْتُه وحكَّمْتُه، إذا قدعْتَه وكففْتَه.

وفي الحديث: «ما من آدميّ إلّا وفي رأسه حَكَمَة» وفي رواية: «في رأس كلّ عبد حَكَمَة، إذا همّ بسيّئة فإن شاء الله أن يقدَعَه بها قدَعَه» الحَكَمَة: حديدة في اللّجام تكون على أنف الفرس وحَنَكِه، تمنعه عن مخالفة راكبه. ولمّا كانت الحَكَمَة تأخذ بفم الدّابّة، وكان الحَنَك متّصلًا بالرّأس، جعلها تمنع من هي في رأسه، كما تمنع الحَكَمَة الدّابّة.

ومنه حديث عمر: «إنّ العبد إذا تواضع رفع الله حَكَمَتَه» أي قدره ومنزلته، كما يقال: له عندنا حَكَمَة أي قدر، وفلان عالي الحَكَمَة. وقيل: الحَكَمَة من

الإنسان: أسفل وجهه، مُستعار من موضع حَكَمَة اللّجام، ورَفعُها كناية عن الإعزاز، لأنّ من صفة الذّليل تنكيس رأسه.

ومنه الحديث: «وأنا آخِذ بحَكَمَة فرسه» أي بلجامه.

وفيه «في أرش الجراحات الحُكُومة» يريد الجراحات الّتي ليس فيها دية مقدّرة وذلك أن يُجرَح في موضع من بدنه جراحة تشينه، فيَقيس الحاكم أرشها بأن يقول: لو كان هذا المجروح عبدًا غير مَشين بهذه الجراحة كانت قيمته مائة مثلًا، وقيمته بعد الشّين تسعون، فقد نَقَص عُشر قيمته، فيوجب على الجارح عُشر دية الحُرّ، لأنّ المجروح حُرّ.

وفيه «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي حتّى حَكَم وحاء» هما قبيلتان جافيتان من وراء رَمْل يَبْرِين.

(١ : ٤١٨)

الفَيُّوميّ: الحُكْم: القضاء، وأصله المنع، يقال: حكَمْتُ عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك. وحكَمْتُ بين القوم: فصلْتُ بينهم، فأنا حاكم وحَكَم بفتحتين، والجمع: حُكّام، ويجوز بالواو والنّون.

والحَكَمَة وزان قَصَبة للدّابّة، سمّيت بذلك، لأنّها تُذلّلها لراكبها حتّى تمنعها الجماح ونحوه، ومنه اشتقاق الحِكْمَة، لأنّها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال.

وحَكَّمْتُ الرّجل بالتّشديد: فوّضتُ الحُكْم إليه، وتحكّم في كذا: فعل ما رآه. وأحكَمْتُ الشّيء بالألف أتقنته، فاستحكَم هو: صار كذلك. (١ : ١٤٥)

الجُرجانيّ: الحِكْمَة: علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطّاقة البشريّة، فهي علم نظريّ غير آليّ. والحِكْمَة أيضًا هي هيئة القوّة العقليّة العلميّة المتوسّطة بين الجربزة الّتي هي إفراط هذه القوّة، والبلادة الّتي هي تفريطها.

الحِكْمَة تجيء على ثلاثة معان: الأوّل: الإيجاد، والثّاني: العلم، والثّالث: الأفعال المثلّثة[1] كالشّمس والقمر وغيرهما. وقد فسّر ابن عبّاس رضي الله عنهما الحِكْمَة في القرآن بتعلّم الحلال والحرام.

وقيل: الحِكْمَة في اللّغة: العلم مع العمل، وقيل: الحِكْمَة يُستفاد منها ما هو الحقّ في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان. وقيل: كلّ كلام وافق الحقّ فهو حِكْمَة. وقيل: الحِكْمَة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو.

الحِكْمَة الإلهيّة: علم يُبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجيّة المجرّدة عن المادّة الّتي لا بقدرتنا واختيارنا. وقيل: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت إلى العلميّة والعمليّة.

الحِكْمَة المنطوق بها: هي علوم الشّريعة والطّريقة، والحِكْمَة المسكوت عنها: هي أسرار الحقيقة الّتي لا يطّلع عليها علماء الرّسوم والعوامّ على ما ينبغي فيضرّهم أو

---

(١) مصطلح كلاميّ وهي: الأفعال الاختياريّة، والأفعال المباشرة، والأفعال المتولّدة.

(مصطلحات علم الكلام ٣١)

يملكهم، كما روي أنّ رسول الله ﷺ كان يجتاز في بعض سكك المدينة مع أصحابه، فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها، فدخلوا فرأوا نارًا مُضرمة وأولاد المرأة يلعبون حولها، فقالت: يا نبيّ الله، الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي؟ فقال: بل الله أرحم، فإنّه أرحم الرّاحمين. فقالت: يا رسول الله أتراني أُحبّ أن أُلقي ولدي في النّار، قال: لا، قالت: فكيف يُلقي الله عباده فيها وهو أرحم بهم؟ قال الرّاوي: فبكى رسول الله ﷺ فقال: هكذا أُوحي إليّ.

الحُكم: إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، فخرج بهذا ما ليس بحُكم كالنّسبة التّقييديّة. الحُكم: وضع الشّيء في موضعه، وقيل: هو ماله عاقبة محمودة. والحُكم الشّرعيّ: عبارة عن حُكم الله تعالى المتعلّق بأعمال المكلّفين.

الحُكماء: هم الّذين يكون قولهم وعملهم موافقًا للسّنّة.

الحُكماء الإشراقيّون: رئيسهم أفلاطون. الحُكماء المشّاؤون: رئيسهم أرسطو. (٤١)

الفيروزاباديّ: الحُكم بالضّمّ: القضاء، جمعه أحكام، وقد حكم عليه بالأمر حُكمًا وحُكومةً، وبينهم كذلك. والحاكم: منفّذ الحُكم كالحكَم محرّكة، جمعه حُكّام. وحاكمه إلى الحاكم: دعاه وخاصمه، وحكّمه في الأمر تحكيمًا: أمره أن يحكم فاحتكم. وتحكّم: جار فيه حُكمُه، والاسم: الأُحكومة والحُكومة. وتحكيم «الحَروريّة» قولهم: «لاحُكم إلّا لله». والحكَمان محرّكةً أبوموسى الأشعريّ وعمرو بن العاص.

والحِكْمة بالكسر: العدل والعلم والحلم والنّبوّة والقرآن والإنجيل. وأحكمه: أتقنه فاستحكم، ومنعه عن الفساد كحكَمَه حكمًا، وعن الأمر: رجعه فحكم، ومنعه ممّا يريد كحكَمَه وحكّمه. والفرس: جعل للجامه حَكَمة كحَكَمه. والحَكَمة محرّكةً: ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه وفيها العذاران، ومن الإنسان: مقدّم وجهه ورأسه وشأنه وأمره، ومن الضّائنة: ذقنها، والقدر والمنزلة.

وسورة مُحكَمة: غير منسوخة، والآيات المُحكمات: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ الأنعام: ١٥١، إلى آخر السّورة، أو الّتي أُحكِمت، فلا يحتاج سامعها إلى تأويلها لبيانها كأقاصيص الأنبياء، وكمعظم في شعر طرفة: الشّيخ المُجرّب، وضبطه الجوهريّ في فتح كافه.

والمُحكّمون من أصحاب الأُخدود يُروى بالفتح والكسر، ومعناه المُنصف من نفسه، وهم قوم خُيّروا بين القتل والكفر، فاختاروا الثّبات على الإسلام والقتل.

والحكَم محرّكة: الرّجل المُسنّ، ومخلاف باليمن، ورواه عشرين صحابيًّا، وثلاثين مُحدّثًا. (٤: ٩٩)

الطُّريحيّ: المُحكمات: جمع المُحكم، وهو في اللّغة المضبوط المُتقن. وفي الاصطلاح على ما ذكره بعض المفسّرين: يُطلق على ما اتّضح معناه وظهر لكلّ عارف باللّغة، وعلى ما كان محفوظًا من النّسخ أو التّخصيص، أو منهما معًا، وعلى ما كان نظمه مستقيمًا

خاليًا من الخلل، وهي ما لا يحتمل من التأويل إلّا وجهًا واحدًا. قال: ويقابله بكلّ من هذه المتشابه.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ المحكم خلاف المتشابه وبالعكس، إذ لا واسطة بينهما. وقد نصّ اللغويّون على أنّ المتشابهات هي المتماثلات. يقال: هذا شبه هذا، أي شبيهه ومثله. ويقال أيضًا: بينهما شَبَهٌ وشُبَهٌ بالتحريك، أي مماثلة. وفسّروا الشّبه بكلّ لون يخالف معظم لون صاحبه. ومن هنا يتبيّن أنّ الظّواهر ليست من المتشابه، إذ ليس فيها شيء من هذه المعاني، وإن احتملت ضعفًا خلاف المعنى الظّاهريّ، على أنّ ذلك الاحتمال منها من حيث الإرادة لا من حيث الدّلالة.

وينقسم المحكم إلى «النّصّ» وهو الرّاجح المانع من النّقيض، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٩، «والظّاهر» هو الرّاجح الغير المانع من النّقيض، كقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ التوبة: ٥، ونحوه.

والحِكمة: العلم الّذي يرفع الإنسان عن فعل القبيح، مستعار من حَكَمَة اللّجام، وهي ما أحاط بحنك الدّابّة، يمنعها الخروج.

الحِكمة: فهم المعاني، وسمّيت حكمة لأنّها مانعة من الجهل. قيل: ومنه الآية: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ البقرة: ٢٦٩.

وفي الحديث «قوله: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ قال: هي طاعة الله ومعرفة الإمام».

المُحَكَّم بفتحتين: تحاكم القاضي بالشّيء، فيختار الرّجل رجلًا، وتختار المرأة رجلًا، فيجتمعان على فُرقة أو على صُلح، فإن أرادا الإصلاح أصلحا من غير أن يستأمرا، وإن أرادا أن يفرّقا فليس لهما أن يفرّقا إلّا بعد أن يستأمرا الزّوج والمرأة. [ثمّ ذكر آيات وقال:]

ومن أسمائه تعالى: «الحَكَم» والمراد به الحاكم، وذلك لمنعه النّاس عن المظالم.

قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، قال عليه السلام: «الفهم والعقل»، وفلان صاحب الحِكمة، إذا كان متقنًا للأمور.

والحكمة: علم الشّريعة.

وفي حديث أولياء الله: «نطقوا فكان نطقهم حكمة» أراد بها صلاح أمور الآخرة والأولى، من المعارف والعلوم لا الدّنيا.

وفي حديث الحقّ تعالى: «ليس كلّ كلام الحكمة أتقبّل، إنّي أتقبّل هواه وهمّه، فإن كان هواه وهمّه في رضاي جعلت همّه تقديسًا وتسبيحًا». قال بعض الشّارحين: كأنّه ناظر إلى الوعظ الغير العامل، والمراد من الهوى والهمّة النّيّة، وأنّه يكتب ثواب الأعمال بالنّيّات.

وفي الحديث: «إنّ من الشّعر لحِكَمًا» أي كلامًا نافعًا يمنع من الجهل والسّفه، وينهى عنهما كالمواعظ والأمثال.

والحُكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكَم يحكُم. ويروى: «إنّ من الشّعر لحِكمة» وهي بمعنى الحُكم.

ومن أسمائه تعالى: «الحكيم» وهو القاضي، فالحكيم

«فعيل» بمعنى «فاعل»، أو هو الّذي يُحكِم الأشياء ويُتقنها، فهو «فعيل» بمعنى «مُفْعِل»، أو ذو الحِكمَة، وهي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم.

ويقال لمن يُحسِن دقائق الصّناعات ويتقنها: حكيم.

وفي الحديث: «أدع الله أن يملأ قلبي علمًا وحُكمًا» أي حِكمَة. ويحتمل أن يُقرأ «وحِكَمًا» بكسر الحاء وفتح الكاف، جمع حِكمَة.

والحِكمَة العمليّة: ما لها تعلّق بالعمل كالعلم بأحوال أصول الموجودات الثّمانية: الواجب، والعقل، والهيولى، والصّورة، والجسم، والعرض، والمادّة[1].

وفي الحديث: «ما من عبد إلّا وفي رأسه حِكمَة، وملَك يُمسكها، فإذا تكبّر قال له: اتّضع، وإذا تواضع قال: انتعش، فلا يزال أصغر النّاس في نفسه، وأرفع النّاس في أعين النّاس».

الحَكَمة: حديدة في اللّجام تكون على أنف الفرس، تمنعه عن مخالفة راكبه. ولمّا كانت الحكَمة تأخذ بفم الدّابّة، وكان الحنَك متّصلًا بالرّأس، جعلها تمنع من هي في رأسه، كما تمنع الحكَمة الدّابّة.

وفيه: «الكلمة الحكيمة ضالّة الحكيم»، قيل: أراد بـ«الكلمة» الجملة المفيدة، وبـ«الحكيمة» الّتي أحكمت مبانيها بالعلم والعقل، مصونة معانيها عن الاختلاف والتّهافت.

والحكيم: المُتقِن للأمور، والمعنى: أنّ الكلمة الحكيمة ربّما تكلّم بها من ليس لها بأهل، فيلتقطها الحكيم فإنّه أهل لها، وأولى بها من الّذي قالها، كصاحب الضّالّة الّذي يجدها، فإنّه أحقّ بها من غيره.

وفيه: «العلم ثلاثة» أي أصل علم الدّين ومسائل الشّرع ثلاثة: «آية مُحكَمة» أي غير منسوخة. «أو فريضة عادلة» أي غير منسوخة من الحديث، «أو سنّة قائمة» أي غير متروكة. وفي «النّهاية»: القائمة الدّائمة المستمرّة الّتي يُعمل بها.

والحكم الشّرعيّ: طلب الشّارع الفعل أو تركه مع استحقاق الذّمّ بمخالفته وبدونه أو تسويته. وعند الأشاعرة: هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين.

وفي الدّعاء: «اللّهمّ بك حاكمتُ» أي رفعت الحكم إليك فلا حكم إلّا لك. «وبك خاصمتُ من نازعني في الدّين».

وفي الحديث: «في أرش الجراحات الحُكُومَة» يريد بالجراحات الّتي ليس فيها دية مُقدّرة؛ وذلك أن يُجرح في موضع من بدنه جرحة تشينه، فيقيس الحاكم أرشَها، بأن يقول: لو كان هذا المجروح عبدًا غير مُشين بهذه الجراحة، كانت قيمته مثلًا مائة، وقيمته بعد الشّين تسعون، فقد نقص عُشر قيمته، فيجب عُشر دية الحرّ، لأنّ المجروح حرّ.

وحكيم بن حزام كان رجلًا من قريش، وكان إذا دخل الطّعام المدينة اشتراه كلّه، فمرّ عليه النّبيّ ﷺ فقال له: «يا حكيم بن حزام إيّاك أن تحتكر» قال في

---

(1) ذكر سبعة فقط

«القاموس» حكيم كأمير بن حذام ككتاب، صحابيّ
وأمّ الحكم بالتحريك: أخت معاوية

ويُكره التسمية بحكيم أو حَكَم أو خالد أو مالك أو ضرار، كما في الحديث. قيل: لأنّها كانت أسماء الجاهليّة. وقيل: لأنّها أسماء إبليس، لعنة الله عليه

(٦، ٢٤٣)

مَجْمَعُ اللُّغة: حكم يَحكُم حُكْمًا: قضى وفصل في الأمر، فهو حاكم، وهم حاكمون وحُكّام. يقال: حكم في كذا وبكذا، ولفلان، وعلى فلان، وبين فلان وفلان. والله هو أحكم الحاكمين، أي أعلمهم وأعدلهم وأمضاهم حُكْمًا

حكّمه في كذا تحكيمًا: فوّض إليه الحكم فيه

أحكَم الشّيء إحكامًا: أتقنه، فالشّيء مُحكَم، والتي مُحكَمة. والسّورة المحكمة والآية المحكمة: هي المتقنة الواضحة

تحاكموا إلى الحاكم: رفعوا أمرهم إليه ليفصل بينهم

الحَكَم بفتح الحاء والكاف: من يُطلَب منه الفصل بين المختلفين أو بين المتنازعين

الحِكمة: تُطلَق على كلّ ما يتحقّق فيه الصّواب من القول والعمل

الحكيم: ذو الحِكمة، أو من يُحكِم الأشياء ويُتقنها. والحكيم من صفات الله

الحُكْم بضمّ الحاء وسكون الكاف: أ- مصدر حكم يَحكُم حُكْمًا، أي القضاء والفصل. ب- الحِكمة

(١، ٢٨٨)

محمّد إسماعيل إبراهيم (١، ١٤٢)

العَدْنانيّ: حكم البلاد

ويُخطّئون من يقول: حكم البلاد. ويؤيّدهم قول محيط المحيط: «العامّة تستعمل الحُكْم بمعنى الولاية» وجملة «حكَم البلاد» صحيحة، لأنّ معنى حكَمَه هو منعه ممّا يريد. وأصله من حَكَمَة اللّجام، وهي حديدة فمه، تكون على أنف الفرس أو سواه، وحنكيه، وتمنعه من مخالفة راكبه، الّذي يريد أن يمنعه من الجري الشّديد

وقال ابن الأثير في «النّهاية»: الحاكم القاضي. وجاء في النّهاية واللّسان: «قيل للحاكم بين النّاس حاكم، لأنّه يمنع الظّالم من الظّلم» وحكّم البلاد تعني منع شكّانها من الفساد، «مجازٌ مرسل علاقته المحلّيّة» والمنع هذا من أهمّ وظائف الحاكم

وقد يستعمل جملة «حكم النّاس» من باب الاستعارة المكنيّة، إذ شبّههم بأفراس، وحذف الأفراس، وأتى بشيء من لوازمها، وهي الحكمات

والحاكم -كما يقول اللّسان- هو مُنفِّذ الحُكْم، وهو من نُصِّب للحُكْم بين النّاس، كما يقول الوسيط

ويقول المصباح: «حكَمْتُ عليه بكذا، إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك»

وجاء في الوسيط: «حكَم بالأمر يَحكُم حُكْمًا: قضى. يقال: حكَم له، وحكَم عليه، وحكَم بينهم»

وما علينا إلّا اللّجوء إلى المجاز حين نُريد أن نقول: «حكَم البلاد»

مُحكَم لا مُحكّم

ويقولون: أعمال فلان مُحكَّمَة، أي: مُتقنة، والصّواب: أعماله مُحكَمَة. قال تعالى في الآية الأُولى من سورة هود: ﴿الر * كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، أي: بالأمر والنّهي، والحلال والحرام، ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، أي: بالوعد والوعيد. وقد استُعمل الفعل «أحكَم» ومُشتقّاته ثلاث مرّات أُخرى في القرآن الكريم.

وذكر أيضًا أنّ معنى «أحكَم» هو: أتقن، كلٌّ من معجم ألفاظ القرآن الكريم. قال: «بيّن السّورة المُحكَمَة والآية المُحكَمَة هي المُتقنة الواضحة». والرّاغب الأصفهانيّ: «المُحكَم: هو ما لا تعرض فيه شُبهة من حيث اللّفظ، ولا من حيث المعنى»، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، والكلّيّة، والوسيط.

والمُحكَم: هو ما لا اختلاف فيه ولا اضطراب. وفي حديث ابن عبّاس: «قرأت المُحكَم على عهد رسول الله ﷺ»، يريد المفصّل من القرآن الكريم، لأنّه لم يُنسخ منه شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابهًا، لأنّه أُحكِم بيانه بنفسه، ولم يفتقر إلى غيره.

ومن معاني «أحكَم»: منع، ومن هذا قيل للحاكم بين النّاس: حاكم، لأنّه يمنع الظّالم من الظّلم. ومنه سمّيت حَكَمَة اللّجام، لأنّها تردّ الدّابّة. الحَكَمَة: ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه.

وأحكَم السّفيه: منعه عن الفساد، وأخذ على يده. وأحكَم الفرس: أ- جعل الحَكَمَة في فيه. ب- جعل للجامه حَكَمَة.

وأحكَمَتِ التّجارب فلانًا: صيّرته حكيمًا.

أمّا حكّمه في الأمر تحكيمًا، فمن معانيه:

١- أمره أن يحكُم بينهم.

٢- أجاز حُكمَه فيما بينهم.

٣- حَكَّمَ الفرس: جعل للجامه حَكَمَة.

٤- حَكَّمَ الرّجل: منعه ممّا يريد.

٥- حَكَّمَه في الأمر تحكيمًا فاحتَكَم، جاء فيه المطاوع على غير بابه، والقياس: تحكَّمَ.

٦- وفي الحديث: «إنّ الجنّة للمُحكَّمين» وهم قوم من أصحاب الأُخدود، حُكِّموا وخُيِّروا بين القتل والكفر، فاختاروا الثّبات على الإسلام مع القتل.

(١٦٣)

محمود شيت: أ- حكم رئيس المحكمة العسكريّة: صدر حُكمُه.

ب- أحكَم الخُطّة: أتقنها.

ج- الاستحكام: التّحصين، جمعه: الاستحكامات.

د- الحَكَم: الّذي يتولّى مراقبة التّمارين العسكريّة، ويُصدر حكمَه.

هـ- المحكمة العسكريّة: المحكمة الّتي تقضي بين العسكريّين حسب قانون العقوبات العسكريّ.

(١: ١٩٥)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو ما يُحكَم على موضوع ويلحقه، وما به يتحقّق الأمر والنّهي، إذا كان عن بتّ ويقين.

وبمناسبة هذا المفهوم تُطلَق على القضاء. وبمناسبة قد بتّ واليقين تُطلَق على الفقه والعلم والمنع والردّ والإتقان، وما لا اختلاف فيه ولا اضطراب ولا ترديد

وأحكمه: جعله ذا حُكم، فهو مُحْكَم، أي مُتقَن مقطوع في مقابل المتشابه

والفرق بين الحاكم والحكيم والحَكَم هو ما يستفاد من اختلاف هيئاتها، فالحكيم من ثبت له الحكم والحاكم ما صدر عنه الحكم، والثبوت في الحكَم أريد

والحكمة «فِعْلَة» تدلّ على نوع خاصّ من الحُكم، وهو ما كان من الأحكام الراجعة إلى المعارف العقليّة والحقائق المعقولة

فظهر الفرق بين الحُكم والقضاء: فإنّ الملحوظ في القضاء هو إظهار النظر من جانب القاضي في مورد خاصّ، وليس القطع والبتّ منظوراً فيه. [illegible]

النُّصوص التّفسيريّة

حَكَمْتَ

﴿...وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ المائدة: ٤٢

لاحظ «فَاحْكُمْ» في هذه الآية

يَحْكُمُ

١ـ ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ البقرة: ١١٣

ابن عبّاس: يقضي (بينهم) بين اليهود والنصارى (١٧)

نحوه الزّمخشريّ (١: ٣٠٦)، والنّسفيّ (١: ٦٩)

الحسن: حكمه فيهم أن يكذّبهم جميعاً ويُدخلهم النّار (الطّوسيّ ١: ٤١٦)

الفارسيّ: حكمه الانتصاف من الظّالم المكذّب بغير حجّة ولا برهان للمظلوم المكذَّب.

(الطّوسيّ ١: ٤١٦)

الطّبريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه: فالله يقضي فيفصل بين هؤلاء المختلفين، القائل بعضهم لبعض: لستم على شيء، من دينكم يوم قيام الخلق لربّهم من قبورهم، فيتبيّن المحقّ منهم من المبطل، بإثابة المحقّ ما وعد أهل طاعته على أعماله الصّالحة، ومجازاته المبطل منهم ما أوعد أهل الكفر به على كفرهم به، فيما كانوا فيه يختلفون من أديانهم ومِلَلهم في دار الدّنيا (١: ٤٩٧)

الزّجّاج: المعنى يريهم من يدخل الجنّة عياناً ويدخل النّار عياناً، وهذا هو حكم الفصل في ما تصير إليه كلّ فرقة. فأمّا الحكم بينهم في العقيدة فقد بيّنه الله عزّ وجلّ فيما أظهر من حجج المسلمين، وفي عجز الخلق أن يأتوا بمثل القرآن (١: ١٩٥)

الثّعلبيّ: يقضي بين المُحِقّ والمُبطل يوم القيامة (١: ٢٦٠)

نحوه البغويّ (١: ١٥٦)، والقاسميّ (٢: ٢٢٦).

ابن عطيّة: والمعنى بأن يُثيب من كان على شيء

حقّ، ويُعاقب من كان على غير شيء. (١: ١٩٩)

البَيْضاويّ: يفصل، (بَيْنَهُمْ) بين الفريقين يوم القيامة (١: ٧٧)

نحوه الكاشانيّ (١: ١٦٤)

الشِّربينيّ: أي بين الفرق الثّلاثة وهم اليهود والنّصارى والّذين لا يعلمون ﴿يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ من أمر الدّين، فيقسم لكلّ فريق منهم من العقاب الّذي استحقّه (١: ٨٧)

أبوالسُّعود: أي بين اليهود والنّصارى، فإنّ مساق النّظم لبيان حالهم، وإنّما التّعرّض لمقالة غيرهم، لإظهار كمال جهلهم مقاهم، ولأنّ فاتحة المُحوجة إلى الحكم إنّما وقعت بينهم (١: ١٨٥)

البُرُوسَويّ: ﴿فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ بين الفريقين ﴿يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ﴾ مُتعلّق بـ﴿يَخْتَلِفُونَ﴾ قدّم للمحافظة على رؤوس الآي. ﴿يَخْتَلِفُونَ﴾ من أمر الدّين. فإن قلت: بِمَ يحكم؟ قلت: بما يقسم لكلّ فريق ممّا يليق به من العقاب، وفعل الحُكم يتعدّى بجارّين «الباء» و«في»، كما يقال: حكم الحاكم في هذه القضيّة بكذا. وفي الآية قد ذكر المحكوم فيه دون المُحكَم به (١: ٢٠٧)

الآلوسيّ: أي بين اليهود والنّصارى، لا بين الطّوائف الثّلاثة، لأنّ مساق النّظم لبيان حال تينك الطّائفتين، والتّعرّض لمقالة غيرهم، لإظهار كمال ضلال مقالهم. والحكم: الفصل والقضاء، وهو يستدعي جارّين، فيقال: حكم القاضي في هذه الحادثة بكذا. وقد حُذف هنا أحدهما اختصارًا وتفخيمًا لشأنه، أي بما يقسم لكلّ فريق ما يليق به من العذاب. والمُتبادر من الحُكم بين فريقين أن يحكم لأحدهما بحقّ دون الآخر، فكأنّ استعماله بما ذكر مجاز.

وقال الحسن: المراد بالحُكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النّار، وفي ذلك تشريك في حكم واحد، وهو بعيد عن حقيقة الحكم. (١: ٣٦٢)

ابن عاشور: ﴿فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ جاء بالفاء، لأنّ التّوعّد بالحكم بينهم يوم القيامة، وإظهار ما أكنّته ضمائرهم من الهوى والحسد، متفرّع عن هذه المقالات ومسبّب عنها، وهو خبر مراد به التّوبيخ والوعيد، والضّمير المجرور بإضافة «بَيْن» راجع إلى الفِرق الثّلاث، وما كانوا فيه يختلفون يعمّ ما ذكر وغيره. والجملة تذييل. (١: ٦٦٠)

٢ـ ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا﴾ البقرة: ٢١٣

ابن عبّاس: كلّ نبيّ بكتابه (٢٩)

نحوه الواحديّ (١: ٣١٦)

الطَّبَريّ: يعني بذلك ليحكم الكتاب وهو التّوراة بين النّاس فيما اختلف المختلفون فيه، فأضاف جلّ ثناؤه «الحكم» إلى (الكِتَاب)، وأنّه الّذي يحكم بين النّاس دون النّبيّين والمُرسَلين، إذ كان من حكم من النّبيّين والمرسلين بحُكم، إنّما يحكم بما دلّهم عليه الكتاب الّذي أنزل الله عزّ وجلّ، فكان الكتاب بدلالته على ما دلّ

ووصفه على صفته من يحكُم حاكمًا بين النّاس، وإن كان الّذي يفصل القضاء بينهم غيره. (٢: ٣٣٧)

الثّعلبيّ: قراءة العامّة بفتح الياء وضمّ الكاف، وهو في القرآن في أربعة مواضع: هاهنا، وفي آل عمران، وفي النّور موضعان.

وقرأها كلّها أبوجعفر القارئ وعاصم الجحدريّ بضمّ الياء وفتح الكاف، لأنّ الكتاب الحُكم على الحقيقة إنّما يُحكَم به.

وللقراءة العامّة وجهان: أحدهما على سعة الكلام كقوله ﴿هذا كِتابُنا يَنطِقُ عَلَيكُم بِالحَقِّ﴾ الجاثية ٢٩، والآخر أنّ معناه ليحكم كلّ نبيّ بكتابه، وإذا حكم بالكتاب فكأنّما حكم الكتاب. (٢: ١٣٣)

نحوه البغويّ (١: ٢٧٢)

الطُّوسيّ: فحقيقته ليحكم مُنزل الكتاب، لأنّ الله هو الحاكم بما أنزل فيه، فهو مجاز في قول الجُبّائيّ على أنّه جعل اللّفظ على الكتاب تفخيمًا له، لما فيه من البيان. ويجوز أن يكون في (يَحكُم) ضمير اسم الله فيكون حقيقة، ومن ضمّ الياء فقراءته لاشبهة فيها، والمعنى ليحكم النّاس أو العلماء بما فيه من الحقّ. (٢: ١٩٤)

الزّمخشريّ: (لِيَحكُمَ) الله أو الكتاب أو النّبيّ المُنزل عليه. (١: ٣٥٥)

نحوه البيضاويّ (١: ١١٣)، والنّسفيّ (١: ١٠٦)، وأبوالسُّعود (١: ٢٥٨)

ابن عَطيّة: مُسند إلى الكتاب في قول الجمهور، وقال قوم: المعنى ليحكم الله. وقرأ الجَحدريّ (لِيُحكَم) على بناء الفعل للمفعول، وحكى عنه مكّيّ (لنَحكُم)، وأظنّه تصحيفًا، لأنّه لم يحك عنه البناء للمفعول، كما حكى النّاس. (١: ٢٨٦)

نحوه الشّوكانيّ. (١: ٢٧٠)

الطَّبْرِسيّ: الضّمير في (يَحكُم) يرجع إلى الله، أي ليحكم الله مُنزل الكتاب. وقيل: يرجع إلى الكتاب، أي ليحكم الكتاب، فأضاف الحكم إلى الكتاب، وإن كان الله هو الّذي يحكم على جهة التّفخيم لأمر الكتاب. (١: ٣٠٧)

ابن الجوزيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:] وقرأ أبوجعفر: (لِيُحكَم) بضمّ الياء وفتح الكاف، وقرأ مُجاهد (لِتَحكُم) بالتّاء على الخطاب للنّبيّ ﷺ. (١: ٢٣٠)

القُرطُبيّ: [نحو ابن عَطيّة وأضاف:] وقراءة عاصم الجحدريّ (لِيُحكَم بَينَ النّاس) على ما لم يسمّ فاعله، وهي قراءة شاذّة، لأنّه قد تقدّم ذكر الكتاب. وقيل: المعنى ليحكم الله. (٣: ٣٢)

أبوحَيّان: اللّام لام العلّة، ويتعلّق بـ(أنزَلَ)، والضّمير في (لِيَحكُمَ) عائد على الله في قوله ﴿فَبَعَثَ اللهُ﴾ وهو المضمر في (أنزَلَ)، وهذا هو الظّاهر، والمعنى أنّه تعالى أنزل الكتاب ليفصل به بين النّاس. وقيل: عائد على (الكِتاب) أي ليحكم الكتاب بين النّاس، ونسبة الحكم إليه مجاز، كما أسند النّطق إليه في قوله ﴿هذا كِتابُنا يَنطِقُ عَلَيكُم بِالحَقِّ﴾ الجاثية ٢٩.

[ثمّ استشهد بشعر]

ولأنّ الكتاب هو أصل الحكم فأُسند إليه ردًّا للأصل، وهذا قول الجمهور. وأجاز الزّمخشريّ أن يكون الفاعل النّبيّ. قال: ليحكم الله أو الكتاب أو النّبيّ المنزل عليه، وإفراد الضّمير يضعّف ذلك، على أنّه يحتمل ما قاله فيعود على أفراد الجمع، أي ليحكم كلّ نبيّ بكتابه، ولا حاجة إلى هذا التّكلّف مع ظهور عود الضّمير على الله تعالى، ويبيّن عوده على الله تعالى قراءة الجَحْدَريّ فيما ذكر مكّيّ (لنَحْكم) بالنّون، وهو مصيّق عوده على الله تعالى، ويكون ذلك التفاتًا، إذ خرج من ضمير الغائب في (نَزّل) إلى ضمير المتكلّم، وظنّ ابن عَطيّة هذه القراءة تصحيفًا قال: بسمعه، لأنّ مكّيًّا لم يحك عن الجحدريّ قراءته الّتي نقل النّاس عنه وهي (لِيُحْكَم) على بناء الفعل للمفعول، ونقل مكّيّ (لنَحْكم) بالنّون.

وفي القراءة الّتي نقل النّاس من قوله: (ولِيُحْكَم) حُذف الفاعل للعلم به. والأولى أن يكون الله تعالى، قالوا: ويحتمل أن يكون الكتاب أو النّبيّون وهي ظرف مكان، وهو هنا مجاز، وانتصابه بقوله (لِيَحْكُم) و(فيما) متعلّق به أيضًا. (٢: ١٣٦)

الشُّربينيّ: أي الله أو الكتاب أو النّبيّ المبعوث.

ورجّح الثّاني التّفتازانيّ وقال: لابدّ في عوده إلى الله تكلّف في المعنى، أي ليظهر حكمه، وإلى النّبيّ من تكلّف في اللّفظ، حيث لم يقل: ليحكموا.

ورجّح أبوحيّان الأوّل، وهو الظّاهر. قال: والمعنى أنّه أنزل الكتاب ليفصل به بين النّاس، ونسبة الحكم إلى الكتاب مجاز، كما أنّ إسناد النّطق إليه في ﴿هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الجاثية: ٢٩، كذلك. (١: ١٣٩)

الآلوسيّ: علّة للإنزال المذكور، أوله وللبعث، وهذا البعث المعلّل هو المتأخّر عن الاختلاف، فلا يضرّ تقدّم بعثة آدم وشيث وإدريس ﷺ بناءً على بعض الوجوه السّابقة، والحكم بمعنى الفصل بقرينة تعلّق (بَيْن) به، ولو كان بمعنى القضاء لتعدّى بـ«على». والضّمير المستتر راجع إلى الله سبحانه، ويؤيّده قراءة الجَحْدَريّ فيما رواه عنه مكّيّ (لِنَحْكم) بنون العظمة، أو إلى النّبيّ وأفرد الضّمير، لأنّ الحاكم كلّ واحد من النّبيّين، وجوّز رجوعه إلى الكتاب، والإسناد حينئذ مجازيّ باعتبار تضمّنه ما به الفصل. وزعم بعضهم أنّه الأظهر، إذ لابدّ في عوده إلى الله تعالى من تكلّف في المعنى، أي يظهر حكمه، وإلى النّبيّ من تكلّف في اللّفظ حيث لم يقل: ليحكموا، وممّا ذكرنا يعلم ما فيه من الضّعف. (٢: ١٠٤)

نحوه ابن عاشور. (٢: ٢٩١)

٣- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ آل عمران: ٢٣

ابن عبّاس: بالرّجم كما في كتابهم على المحصن والمحصنة اللّذين زنيا في خيبر. (٤٥)

أنّ النّبيّ ﷺ دخل بيت المدراس على جماعة من اليهود، فدعاهم إلى الله فقال رجلان منهم: على أيّ دين أنت؟ فقال: «على ملّة إبراهيم»، قالا: فإنّه كان يهوديًّا، قال: «فهلمّوا إلى التّوراة فأْتيا عليه»، فنزلت هذه

الآية

إنّ رجلًا من اليهود وامرأة زنَيَا، فكرهوا رجمهما لشرفهما، فرفعوا أمرهما إلى النبيّ ﷺ رجاء أن يكون عنده رخصة، فحكم عليهما بالرجم، فقالوا: جُرت علينا يا محمّد! ليس علينا الرجم، فقال: «بيني وبينكم التوراة» فجاء ابن صوريا، فقرأ من التوراة، فلمّا أتى آية الرجم، وضع كفّه عليها وقرأ ما بعدها. فقال ابن سلام: قد جاوزها ثمّ قام فقرأها، فأمر رسول الله ﷺ باليهوديّين فرُجما، فغضب اليهود، فنزلت هذه الآية

(ابن الجوزيّ ١: ٣٦٦)

نحوه الكَلْبيّ (البُرُوسَويّ ٢: ١٥)

ملّة إبراهيم (ابن الجوزيّ ١: ٣٦٧)

حدّ الزنا. (ابن الجوزيّ ١: ٣٦٧)

السُّدّيّ: أنّ النبيّ ﷺ دعا اليهود إلى الإسلام، فقال نعمان بن أبي أوفى: هلمّ نحاكمك إلى الأحبار، فقال: «بل إلى كتاب الله»، فقال: بل إلى الأحبار، فنزلت هذه الآية (ابن الجوزيّ ١: ٣٦٦)

صحّة دين الإسلام. (ابن الجوزيّ ١: ٣٦٧)

مُقاتِل: يعني ليقضي بينهم. (١: ٢٦٩)

أنّها نزلت في جماعة من اليهود، دعاهم النبيّ إلى الإسلام فقالوا: نحن أحقّ بالهدى منك وما أرسل الله نبيًّا إلّا من بني إسرائيل قال: «فأخرجوا التوراة، فإنّ مكتوب فيها أنّي نبيّ» فأبوا، فنزلت هذه الآية

(ابن الجوزيّ ١: ٣٦٦)

صحّة نبوّة محمّد ﷺ (ابن الجوزيّ ١: ٣٦٧)

الماوَرْديّ: وفي قوله تعالى: ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ ثلاثة أقاويل:

أحدها: نبوّة النبيّ ﷺ

والثاني: أمر إبراهيم وأنّ دينه الإسلام.

والثالث: أنّه حدّ من الحدود. (١: ٣٨٣)

الطُّوسيّ: والحكم الّذي دعوا فيه إلى الكتاب يحتمل ثلاثة أشياء [وذكر مثل الماوَرْديّ ثمّ قال:]

لأنّهم نازعوا في ذلك، وليس في القرآن دليل على تعيين ذلك، وإنّما هو محتمل لكلّ واحد منها.

والحكم هو الخبر الّذي يفصل الحقّ من الباطل بامتناعه من الإلباس، وهو مأخوذ من الحكمة، وهو الخبر الّذي توجب صحّته الحكمة. وربّما يقال: حكم بالباطل، لأنّه جعل موضع الحقّ باطلًا بدلًا منه. وقولهم: لست أحكم أحدًا، معناه ليس هذا حقّه فإنّه دعوا إلى كتاب الله ليفصل الحقّ من الباطل فيما اختلفوا فيه.

(٢: ٤٢٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٤٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: قُرئ (لِيُحْكَم) على البناء للمفعول، والوجه أن يراد ما وقع من الاختلاف والتعادي بين من أسلم من أحبارهم، وبين من لم يُسلم، وأنّهم دعوا إلى كتاب الله الّذي لا اختلاف بينهم في صحّته وهو التوراة، ليحكم بين المُحقّ والمُبطل منهم. (١: ٤٢٠)

ابن عَطيّة: قرأ جمهور الناس (لِيَحْكُم) بفتح الياء، أي ليحكم الكتاب. وقرأ الحسن وأبو جعفر وعاصم الجَحْدَريّ (لِيُحْكَم) بضمّ الياء وبناء الفعل

للمفعول. (١: ٤١٦)

الفخر الرّازيّ: فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم، وإضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور. (٧: ٢٣٣)

نحوه أبوحيّان. (٢: ٤١٦)

القُرطُبيّ: قرأ الجمهور (لِيَحْكُمَ)، وقرأ أبوجعفر يزيد بن القعقاع (لِيُحْكَم) بضمّ الياء، والقراءة الأولى أحسن، لقوله تعالى: ﴿هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ الجاثية: ٢٩. (٤: ٥٠)

البَيضاويّ: الدّاعي محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وكتاب الله: القرآن أو التّوراة، لما رُوي أنّه عليه الصّلاة والسّلام دخل مدراسهم فقال له نعيم بن عمرو والحارث بن زَيْد: على أيّ دين أنت؟ فقال: «على دين إبراهيم»، فقالا له: إنّ إبراهيم كان يهوديًّا، فقال: «هلمّوا إلى التّوراة فإنّها بيننا وبينكم»، فأبيا فنزلت. وقيل: نزلت في الرّجم.

وقُرئ (لِيُحْكَم) على البناء للمفعول، فيكون الاختلاف فيما بينهم. وفيه دليل على أنّ الأدلّة السّمعيّة حجّة في الأُصول. (١: ١٥٤)

نحوه النّسفيّ (١: ١٥١)، وأبو السُّعود (١: ٣٥١)، والشِّربينيّ (١: ٢٠٥)، والكاشانيّ (١: ٣٠٠)، والبُرُوسَويّ (٢: ١٥)، وشُبّر (١: ٣٠٨)، والمراغيّ (٣: ١٢٧)، ومَغْنِيّة (٢: ٣٤)، وابن عاشور (٣: ٦٥).

السّمين: قوله: (لِيَحْكُمَ) متعلّق بـ(يُدْعَوْنَ)، وقرأ الحسن وأبوجعفر والجَحْدَريّ (لِيُحْكَم) مبنيًّا للمفعول والقائم مقام الفاعل هو الظّرف، أي ليقع الحكم بينهم. (٢: ٥٣)

الآلوسيّ: قيل: أي ليفصل الحقّ من الباطل، بين الّذين أوتوا وهم اليهود، وبين الدّاعي لهم وهو النّبيّ ﷺ في أمر إبراهيم عليه السلام، أو في حكم الرّجم، أو في شأن الإسلام، أو بين من أسلم منهم ومن لم يُسلم، حيث وقع بينهم اختلاف في الدّين الحقّ. وعلى هذا ـ وهو المرضيّ عند البعض ـ وإن لم يوافق سبب النّزول، وربّما أُحوج إلى ارتكاب مجاز في مرجع الضّمير ـ لا يتعيّن أن يكون الدّاعي رسول الله ﷺ. وقُرئ (لِيُحْكَم) على البناء للمفعول، ونُسب ذاك إلى أبي حنيفة. (٣: ١١١)

٤ـ ﴿فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ النّساء: ١٤١

ابن عبّاس: يريد أنّه أخّر عقاب المنافقين. (ابن الجوزيّ ٢: ٢٣٠)

الطَّبَريّ: يعني فالله يحكم بين المؤمنين والمنافقين يوم القيامة، فيفصل بينكم بالقضاء الفاصل بإدخال أهل الإيمان جنّته، وأهل النّفاق مع أوليائهم من الكفّار ناره. (٥: ٣٣١)

نحوه الثّعلبيّ (٣: ٤٠٤)، والبغويّ (١: ٧١٤)، وابن الجوزيّ (٢: ٢٣٠).

الطُّوسيّ: إخبار منه تعالى أنّه الّذي يحكم بين الخلائق يوم القيامة، ويفصل بينهم بالحقّ، وينصر المؤمنين. (٣: ٣٦٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ١٢٨)

ابن عَطيّة : أي وبينهم ، ويصفكم من جيهم (٢ : ١٢٦).

الفَخْر الرّازيّ : أي بين المؤمنين والمنافقين، والمعنى أنّه تعالى ما وضع السّيف في الدّنيا عن المنافقين، بل أخّر عقابهم إلى يوم القيامة (١١ : ٨٣).

البُرُوسَويّ : أي بين المؤمنين والمنافقين بطريق تعذيب الخاطئين عن نعاشين. (٢ : ٣٠٦)

شُبّر : بالحجّة أو يوم القيامة. (٢ : ١١٧)

الآلوسيّ : فيُثيب أحبّاءه ويعاقب أعداءه، وأمّا في الدّنيا فأنتم وهم سواء في العصمة، بدليل قوله ﷺ «فإذا قالوها فقد عصموا منّي دماءهم وأموالهم» وفي الكلام قيل : تغليب وقيل : حذف، أي بينكم وبينهم (٥ : ١٧٥).

٥ــ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. المائدة : ١

ابن عبّاس : يقول يُحِلّ ويُحرِّم ما يريد في الحِلّ والحَرَم. (٨٧)

نحوه الطّبَريّ (٦ : ٥٣)، والزّجّاج (٢ : ١٤٢)، والبَيضاويّ (١ : ٢٦٠)، والنّسَفيّ (١ : ٢٦٨)، وشُبّر (٢ : ١٣٦).

قَتادة : إنّ الله يحكم ما أراد في خَلْقه وبيّن لعباده، وفرض فرائضه وحدّ حدوده، وأمر بطاعته ونهى عن معصيته. (الطّبَريّ ٦ : ٥٣)

الثّعلبيّ : يُحرّم ما يريد على من يريد. (٤ : ٨)

الطُّوسيّ : معناه إنّ الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما يريد تحليله، وتحريم ما يريد تحريمه، إيجاب ما يريد إيجابه، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه، فافعلوا ما أمركم به، وانتهوا عمّا نهاكم عنه (٣ : ٤١٧)

نحوه الطّبْرِسيّ (٢ : ١٥٢)، وابن الجَوْزيّ (٢ : ٢٧٠).

ابن عَطيّة : تقوية هذه الأحكام الشّرعيّة المخالفة لمعهود أحكام العرب، أي فأنت أيّها السّامع لنسخ تلك العهود الّتي عهدت تنبّه، فإنّ الله الّذي هو مالك الكلّ يحكم ما يريد، لامُعقّب لحكمه.

وهذه الآية ممّا تلوح فصاحتها وكثرة معانيها على قلّة ألفاظها لكلّ ذي بصر بالكلام، ولمن عنده أدنى بصارة فإنّها تضمّنت خمسة أحكام. الأمر بالوفاء بالعقود، وتحليل بهيمة الأنعام، واستثناء ما يُتلى بعد، واستثناء حال الإحرام فيما يُصاد، وما يقتضيه معنى الآية من إباحة الصّيد لمن ليس بمُحرِم... (٢ : ١٤٥)

الفَخْر الرّازيّ : والمعنى أنّه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال، وأباح الصّيد في بعض الأحوال دون بعض، فلو قال قائل : ما السّبب في هذا التّفصيل والتّخصيص، كان جوابه أن يقال : إنّه تعالى مالك الأشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه، وهذا هو الّذي يقوله أصحابنا : إنّ علّة حُسن التّكليف هي الرّبوبيّة والعبوديّة، لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح (١١ : ١٢٧)

نحوه القُرطُبيّ (٦ : ٣٦)

الشِّربينيّ : من تحليل وتحريم وغيرهما على سبيل

الإطلاق، لايجب عليه مراعاة مصلحة ولا حكمة، كما تقوله المعتزلة، فلا يُسئل عن تخصيص ولا تفصيل، فما فهمتم حكمته فذاك، وما لافكِلُوه إليه، وارغبوا في أن يُلهمكم حِكمَته (١: ٣٥١)

البُرُوسَويّ: [نحو الشّربينيّ وأضاف:] ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ﴾ بذبح النّفس، إذا كانت موصوفة بصفة البهيمة، ترتع في مراتع الحيوان الشّهويّة، ويحكم بترك ذبحها ويخاطبها بالرّجوع إلى حضرة الرّبوبيّة عند اطمئنانها مع ذكر الحقّ، واتّصافها بالصّفات الملكيّة العلويّة. (٢: ٣٣٧)

الآلوسيّ: من الأحكام حسب ما تقتضيه مشيئته المبنيّة على الحِكم البالغة الّتي تقف دونها الأفكار، فيدخل فيها ما ذكره من التّحليل والتّحريم دخولًا أوّليًّا، وضمّن (يَحْكُمُ) معنى يفعل، فعدّاه بنفسه وإلّا فهو متعدّ بالباء. (٦: ٥٣)

٦ـ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرٰيةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ اَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ. المائدة: ٤٤

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: إنّا أنزلنا التّوراة فيها بيان ما سألك هؤلاء اليهود عنه من حكم الزّانيين المُحصَنَيْن (وَنُورٌ) يقول: وفيها جلاء ما أظلم عليهم، وضياء ما التبس من الحكم يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا، يقول: يحكم بحكم التّوراة في ذلك أي فيما احتكموا إلى النّبيّ ﷺ فيه من أمر الزّانيين، النّبيّون الّذين أسلموا وهم الّذين أذعنوا لحكم الله وأقرّوا به، وإنّما عنى الله تعالى ذكره بذلك نبيّنا محمّدًا ﷺ في حكمه على الزّانيَيْن المُحصَنَيْن من اليهود بالرّجم، وفي تسويته بين دم قتلى النّضير وقريظة في القصاص والدّية، ومن قبل محمّد من الأنبياء يحكم بما فيها من حكم الله. (٦: ٢٤٨)

الزّجّاج: بيان أنّ أمر رسول الله ﷺ حقّ، وفيها بيان الحكم الّذي جاءوا يستفتون فيه النّبيّ ﷺ ويجوز أن يكون المعنى على التّقديم والتّأخير، على معنى إنّا أنزلنا التّوراة فيها هُدًى ونور للّذين هادوا، يحكم بها النّبيّون الّذين أسلموا للّذين هادوا... (٢: ١٧٨)

الحكم بغير ما أنزل الله

٧ـ... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ المائدة: ٤٤

٨ـ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ المائدة: ٤٥

٩ـ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ المائدة: ٤٧

النّبيّ ﷺ: من حكم في درهمين بحُكم جَوْر ثمّ جبر عليه كان من هذه الآية. (العيّاشيّ ٢: ٥١)

ابن مسعود: من ارتشى في الحُكم وحكم فيه بغير حُكم الله فهو كافر.

مثله السُّدّيّ (الثّعلبيّ ٤: ٧١)، ونحوه الحسن (الواحديّ ٢: ١٩١)

من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو ظالم، ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو فاسق
(الواحديّ ٢: ١٩١)

هي عامّة في كلّ من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين واليهود والكفّار، أي معتقداً ذلك ومستحلاً له، فأمّا من فعل ذلك وهو معتقد أنّه راكبٌ محرّم، فهو من فسّاق المسلمين، وأمره إلى الله تعالى، إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له.

مثله الحسن (القرطبيّ ٦: ١٩٠)

الإمام عليّ عليه السلام: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر (العيّاشيّ ٢: ٥٢)

ابن عبّاس: يقول: ومن لم يبيّن ما بيّن الله في التّوراة من صفة محمّد ونعته وآية الرّجم ﴿فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٢٤٦/١)

إذا فعل ذلك فهو به كفر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر وبكذا وكذا. (الطّبريّ ٦: ٢٥٦)

من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقرّ به ولم يحكم فهو ظالم فاسق (الطّبريّ ٦: ٢٥٧)

ليس بكفر ينقل عن الملّة، بل إذا فعل ذلك فهو به كفر، وليس كمن يكفر بالله واليوم الآخر

مثله طاووس. (الثّعلبيّ ٤: ٧٠)

أي ومن لم يحكم بما أنزل الله ردّاً للقرآن، وجحداً لقول الرّسول عليه الصّلاة والسّلام فهو كافر.

مثله مجاهد. (القرطبيّ ٦: ١٩٠)

نزلت في اليهود خاصّة

مثله قتادة (ابن الجوزيّ ٢: ٣٦٦)

نحوه النّخعيّ والحسن. (الثّعلبيّ ٤: ٧٠)

نزلت في المسلمين. (ابن الجوزيّ ٢: ٣٦٦)

الشّعبيّ: الكافرون في المسلمين، والظّالمون في اليهود، والفاسقون في النّصارى. (الطّبريّ ٦: ٢٥٥)

عكرمة: قوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ و«الظّالمون»، و«الفاسقون» لأهل الكتاب كلّهم، لما تركوا من كتاب الله

نحوه الضّحّاك وقتادة (الطّبريّ ٦: ٢٥٣)

معناه: ومن لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به فقد كفر، ومن أقرّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق
(الثّعلبيّ ٤: ٧٠)

عطاء: [هذه الآيات الثّلاثة] كفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم.
(الطّبريّ ٦: ٢٥٦)

السّدّيّ: ومن لم يحكم بما أنزلت فتركه عمداً وجار، وهو يعلم، فهو من الكافرين
(الطّبريّ ٦: ٢٥٧)

الإمام الصّادق عليه السلام: [عن أبي العبّاس عن أبي عبد الله عليه السلام قال:] «من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر» قلت: كفر بما أنزل الله أو بما أنزل على محمّد صلّى الله عليه وآله؟ قال: «ويلك إذا كفر بما أنزل على محمّد صلّى الله عليه وآله أليس قد كفر بما أنزل الله؟!» (العيّاشيّ ٢: ٥٣)

[وفي حديث آخر قال:] من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ممّن له سوط أو عصى، فهو كافر بما أنزل الله

على محمّد ﷺ. (تُبْرَ ٢: ١٧٨)

ابن زَيْد : من حكم بكتابه الّذي كتب بيده، وترك كتاب الله، وزعم أنّ كتابه هذا من عند الله فقد كفر. (الطّبَريّ ٦: ٢٥٤)

الطّبَريّ : يقول تعالى ذكره: ومن كتم حُكْم الله الّذي أنزله في كتابه، وجعله حكمًا بين عباده، فأخفاه وحكم بغيره، كحُكْم اليهود في الزّانِيَيْن المُحصَنَيْن بالتّجبية والتّحميم وكتمانهم الرّجم، وكقضائهم في بعض قتلاهم بدية كاملة، وفي بعض بنصف الدّية، وفي الأشراف بالقصاص، وفي الأدنياء بالدّية، وقد سوّى الله بين جميعهم في الحكم عليهم في التّوراة ﴿فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ يقول: هؤلاء الّذين لم يحكموا بما أنزل الله في كتابه، ولكن بدّلوا وغيّروا حكمه، وكتموا الحقّ الّذي أنزله في كتابه ﴿هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، يقول: هم الّذين ستروا الحقّ الّذي كان عليهم كشفه وتبيينه، وغطّوه عن النّاس، وأظهروا لهم غيره وقضوا به، لسُحت أخذوه منهم عليه.

وقد اختلف أهل التّأويل في تأويل الكفر في هذا الموضع، فقال بعضهم بنحو ما قلنا في ذلك من أنّه عنى به اليهود الّذين حرّفوا كتاب الله وبدّلوا حكمه. [إلى أن قال:]

وقال بعضهم: عُني بالكافرين: أهل الإسلام، وبالظّالمين: اليهود، وبالفاسقين: النّصارى.

وقال آخرون: بل عُني بذلك كُفْرٌ دون كُفر، وظُلم دون ظُلم، وفسق دون فسق.

وقال آخرون: بل نزلت هذه الآيات في أهل الكتاب، وهي مراد بها جميع النّاس مسلموهم وكفّارهم.

وقال آخرون: معنى ذلك: ومن لم يحكم بما أنزل الله جاحدًا به، فأمّا الظّلم والفسق فهو للمُقِرّ به.

وأولى هذه الأقوال عندي بالصّواب، قول من قال: نزلت هذه الآيات في كفّار أهل الكتاب، لأنّ ما قبلها وما بعدها من الآيات ففيهم نزلت، وهم المعنيّون بها، وهذه الآيات سياق الخبر عنهم، فكونها خبرًا عنهم أولى.

فإن قال قائل: فإنّ الله تعالى ذكره قد عمّ بالخبر بذلك عن جميع من لم يحكم بما أنزل الله، فكيف جعلته خاصًّا؟!

قيل: إنّ الله تعالى عمّ بالخبر بذلك، عن قوم كانوا بحكم الله الّذي حكم به في كتابه جاحدين، فأخبر عنهم أنّهم بتركهم الحكم على سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القول في كلّ من لم يحكم بما أنزل الله جاحدًا به هو بالله كافر، كما قال ابن عبّاس، لأنّه بجحوده حُكْم الله بعد علمه أنّه أنزله في كتابه، نظير جحوده نبوّة نبيّه بعد علمه أنّه نبيّ. (٦: ٢٥٢)

الزّجّاج : أي من زعم أنّ حُكمًا من أحكام الله الّتي أتت بها الأنبياء عليهم السلام باطل فهو كافر، أجمعت الفقهاء أنّ من قال: إنّ المُحصَنَيْن لا يجب أن يُرجما إذا زنيا وكانا حُرّين كافر، وإنّما كفر من ردّ حُكمًا من أحكام النّبيّ، لأنّه مكذّب له، ومن كذّب النّبيّ فهو كافر. (٢: ١٧٨)

الطُّوسيّ : معناه من كتم حكم الله الّذي أنزله في

كتابه، وجعله حكمًا بين عباده، فأخفاه وحكم بغيره من رجم المحصن والقود ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾

واختلفوا هل الآية على عمومها أم لا؟ فقال ابن مسعود والحسن وإبراهيم: هي على عمومها

وقال ابن عبّاس: هي في الجاحد لحكم الله

وقيل: في اليهود خاصّة في قول الجُبّائيّ، لأنّه قال لاحجّة للخوارج فيها من حيث هي خاصّة في اليهود

وقال البلخيّ: يجوز أن تكونْ (مَنْ) بمعنى «الّذي» وتكون للعهد، وهو من تقدّم ذكره من اليهود

ويحتمل أن يكون خرج مخرج الشّتم لاعلى وجه المجازاة، كما يقول القائل: من فعل كذ فهو الّذي لاحسب له ولا أصل، ولا يريد أنّه استحقّ الشّتمة بالفعل الّذي ذكروا أنّه إنّما كان عن حسيب من أجل فعله. [ثمّ] يريدون الشّتم وإن كان قد يفعل ذلك لعارض [لحقيقة] العدم الفتنة

واختار الرّمّانيّ قول ابن مسعود غير أنّه قال: الحكم هو فصل الأمر على وجه الحكمة عند الحاكم، خلاف ما أنزل الله، لأنّه بمنزلة من قال: الحكمة خلاف ما أنزل الله

والأولى أن نقول: هي عامّة فيمن حكم بغير ما أنزل الله مُستحلًّا لذلك، فإنّه يكون كافرًا بذلك بلا خلاف. ومتى لم يكن كذلك فالآية خاصّة على ما قاله ابن عبّاس في الجاحدين، أو ما قاله أبوعليّ في اليهود

وروى البراء بن عازب عن النّبيّ ﷺ أنّ هذه الآيات الثّلاث ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ في الكفّار خاصّة، وبه قال ابن مسعود وأبوصالح. وقال: ليس في أهل الإسلام منها شيء، وبه قال الضّحّاك وأبومِجْلَز وعِكْرِمَة وقتادة. وقال الشّعبيّ: نزلت (الكافرون) في المسلمين، و(الظّالمون) في اليهود، و(الفاسقون) في النّصارى. وقال عطاء وطاوس: أراد به كفرًا دون كفر، وظلمًا دون ظلم، وفسقًا دون فسق ورووه عن ابن عبّاس. وقال إبراهيم: هي عامّة في بني إسرائيل وغيرهم من المسلمين، وبه قال الحسن. وقد بيّنّا الأقوى من هذه الأقاويل (٣: ٥٣٤)

نحوه الطّبرسيّ (٢: ١٩٨)

البغويّ: سُئل عبد العزيز بن يحيى الكنانيّ عن هذه الآيات، فقال: إنّها تقع على جميع ما أنزل الله لا على بعضه، وكلّ من لم يَحكُم بجميع ما أنزل الله فهو كافر ظالم فاسق. فأمّا من حكم بما أنزل الله من التّوحيد وترك الشّرك، ثمّ لم يَحكُم ببعض ما أنزل الله من الشّرائع، لم يستوجب حكم هذه الآيات. وقال العلماء: هذا إذا ردّ نصّ حكم الله عيانًا عمدًا، فأمّا من خفي عليه أو أخطأ في تأويل فلا (٢: ٥٥)

الزّمخشريّ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ مستهينًا به ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و(الظّالمون) و(الفاسقون) وصف لهم بالعتوّ في كفرهم حين ظلموا آيات الله بالاستهانة، وتمرّدوا بأن حكموا بغيرها [ثمّ نقل الأقوال] (١: ٦١٦)

ابن عطيّة: اختلف العلماء في المراد بقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، فقالت جماعة: المراد اليهود بالكافرين والظّالمين والفاسقين، وروي في هذا حديث عن النّبيّ ﷺ من طريق البراء بن عازب. وقالت جماعة عظيمة من أهل العلم: الآية متناولة كلّ من لم يحكم بما أنزل الله، ولكنّه في أمراء هذه الأُمّة كفر معصية، لا يخرجهم عن الإيمان. وقيل لحذيفة بن اليمان: أُنزلت هذه الآية في بني إسرائيل؟ فقال: نعم الإخوة لكم بنو إسرائيل، إن كان لكم كلّ حُلْوة ولهم كلّ مُرّة، لتسلكنّ طريقهم قدّ الشّراك. [ثمّ نقل كلام الشّعبيّ وقال:] ولا أعلم بهذا التّخصيص وجهًا، إلّا إن صحّ فيه حديث عن النّبيّ ﷺ، إلّا أنّه راعى من ذكر مع كلّ خبر من هذه الثّلاثة، فلا يترتّب له ما ذكر في المسلمين، إلّا على أنّهم خوطبوا بقوله: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ﴾. (٢: ١٩٦)

الفخر الرّازيّ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأُولى: المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في إقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حدّ الزّاني المُحصن، يعني أنّهم لمّا أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التّوراة، وقالوا: إنّه غير واجب، فهم كافرون على الإطلاق، لا يستحقّون اسم الإيمان لا بموسى والتّوراة، ولا بمحمّد والقرآن.

المسألة الثّانية: قالت الخوارج: كلّ من عصى الله فهو كافر. وقال جمهور الأئمّة: ليس الأمر كذلك. أمّا الخوارج فقد احتجّوا بهذه الآية، وقالوا: إنّها نصّ في أنّ كلّ من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكلّ من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافرًا.

وذكر المتكلّمون والمفسّرون أجوبة عن هذه الشّبهة:

الأوّل: أنّ هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصّة بهم، وهذا ضعيف، لأنّ الاعتبار بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب. ومنهم من حاول دفع هذا السّؤال فقال: المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الّذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأُولئك هم الكافرون، وهذا أيضًا ضعيف، لأنّ قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ كلام أُدخل فيه كلمة (مَنْ) في معرض الشّرط، فيكون للعموم، وقول من يقول: المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الّذين سبق ذكرهم، فهو زيادة في النّصّ، وذلك غير جائز.

الثّاني: قال عطاء: هو كفر دون كفر. وقال طاووس: ليس بكفر ينقل عن الملّة كمن يكفر بالله واليوم الآخر، فكأنّهم حملوا الآية على كفر النّعمة لا على كفر الدّين، وهو أيضًا ضعيف، لأنّ لفظ الكفر إذا أُطلق انصرف إلى الكفر في الدّين.

والثّالث: قال ابن الأنباريّ: يجوز أن يكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلًا يُضاهي أفعال الكفّار، ويُشبه من أجل ذلك الكافرين، وهذا ضعيف أيضًا، لأنّه عدول عن الظّاهر.

والرّابع: قال عبد العزيز بن يحيى الكنانيّ: قوله: ﴿بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ صيغة عموم، فقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ

بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ معناه من أتى بضدّ حكم الله تعالى في كلّ ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، وهذا حقّ. لأنّ الكافر هو الّذي أتى بضدّ حكم الله تعالى في كلّ ما أنزل الله. أمّا الفاسق فإنّه لم يأت بضدّ حكم الله إلّا في القليل، وهو العمل. أمّا في الاعتقاد والإقرار فهو موافق، وهذا أيضًا ضعيف، لأنّه لو كانت هذه الآية وعيدًا مخصوصًا بمن خالف حكم الله تعالى في كلّ ما أنزل الله تعالى، لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرّجم، وأجمع المفسّرون على أنّ هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرّجم، فيدلّ على سقوط هذا الجواب.

والخامس: قال عِكْرِمَة: قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ إنّما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أمّا من عرف بقلبه كونه حكم الله، وأقرّ بلسانه كونه حكم الله، إلّا أنّه أتى بما يضادّه فهو حاكم بما أنزل الله تعالى، ولكنّه تارك له، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية، وهذا هو الجواب الصّحيح، والله أعلم. (١٢: ٥)

القُرطُبيّ: [نقل قول ابن عبّاس ومُجاهد ثمّ قال:]

فالآية عامّة على هذا. وقيل: أي ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر، فأمّا من حكم بالتّوحيد ولم يحكم ببعض الشّرائع فلا يدخل في هذه الآية. والصّحيح الأوّل، إلّا أنّ الشّعبيّ قال: هي في اليهود خاصّة، واختاره النّحّاس، قال: ويدلّ على ذلك ثلاثة أشياء، منها أنّ اليهود قد ذكروا قبل هذا في قوله: ﴿لِلَّذِينَ هَادُوا﴾، فعاد الضّمير عليهم، ومنها أنّ سياق الكلام يدلّ على ذلك، ألا ترى أنّ بعده ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾، فهذا الضّمير لليهود بإجماع، وأيضًا فإنّ اليهود هم الّذين أنكروا الرّجم والقصاص.

فإن قال قائل: (مَنْ) إذا كانت للمجازاة فهي عامّة، إلّا أن يقع دليل على تخصيصها؟

قيل له: (مَنْ) هنا بمعنى «الّذي» مع ما ذكرناه من الأدلّة، والتّقدير: واليهود الّذين لم يحكموا بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، فهذا من أحسن ما قيل في هذا. ويروى أنّ حذيفة سُئل عن هذه الآيات أهي في بني إسرائيل؟ قال: نعم هي فيهم، ولتسلكنّ سبيلهم حذو النّعل بالنّعل. وقيل: (الكافرون) للمسلمين، و(الظّالمون) لليهود، و(الفاسقون) للنّصارى، وهذا اختيار أبي بكر بن العربيّ، قال: لأنّه ظاهر الآيات، وهو اختيار ابن عبّاس وجابر بن زيد وابن أبي زائدة وابن شُبْرُمة والشّعبيّ أيضًا. قال طاووس وغيره: ليس بكفر ينقل عن الملّة، ولكنّه كفر دون كفر، وهذا يختلف إن حكم بما عنده على أنّه من عند الله فهو تبديل له يوجب الكفر، وإن حكم به هوًى ومعصية، فهو ذنب تدركه المغفرة على أصل أهل السّنّة في الغفران للمذنبين. (٦: ١٩٠)

البَيْضاويّ: مُستهينًا به منكرًا له ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ لاستهانتهم به، وتمرّدهم بأن حكموا بغيره، ولذلك وصفهم بقوله: (الكافرون)، و(الظّالمون)، و(الفاسقون)، فكفرهم لإنكاره، وظلمهم بالحكم على خلافه، وفسقهم بالخروج عنه. ويجوز أن يكون كلّ

واحدة من الصّفات الثّلاث باعتبار حال انضمّت إلى الامتناع عن الحكم به ملائمةً لها أو لطائفة، كما قيل هذه في المسلمين لاتّصالها بخطابهم، والظّالمون في اليهود، والفاسقون في النّصارى. (١: ٢٧٦)

نحوه الشّربينيّ (١: ٣٧٧)، والبُرُوسَويّ (٢: ٣٩٧)

أبوالسُّعود: كائنًا من كان دون القاطبين خاصّة، فإنّهم مندرجون فيه اندراجًا أوّليًّا، أي من لم يحكم بذلك مُستهينًا به منكرًا كما تقتضيه ما فعلوه من تحريف آيات الله تعالى اقتضاءً بيّنًا. ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى «مَن»، والجمع باعتبار معناها، كما أنّ الإفراد فيما سبق باعتبار لفظها ﴿هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ لاستهانتهم به، و(هُمْ) إمّا ضمير الفصل أو مبتدأ، وما بعده خبره، والجملة لـ«أولئك» وقد مرّ تفصيله في مطلع سورة البقرة، والجملة تذييل مُقرّر لمضمون ما قبلها أبلغ تقرير، وتحذير عن الإخلال به أشدّ تحذير، حيث علّق فيه الحكم بالكفر بمجرّد ترك الحكم بما أنزل الله تعالى، فكيف وقد انضمّ إليه الحكم بخلافه، لاسيّما مع مباشرة ما نُهوا عنه من تحريفه ووضع غيره موضعه، وادّعاء أنّه من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا؟ (٢: ٢٧٧)

نحوه القاسميّ (٦: ١٩٩٨)

المَراغيّ: أي وكلّ من رغب عن الحكم بما أنزل الله، وأخفاه وحكم بغيره، كحُكم اليهود في الزّانيَيْن المُحصَنَيْن بالتّحميم، وكتمانهم الرّجم، وقضائهم في بعض قتلاهم بدية كاملة، وفي بعضها بنصف الدّية، وفي

قد سوّى بين الجميع في الحكم، فأُولئك هم الكافرون الّذين ستروا الحقّ الّذي كان عليهم كشفه وتبيينه، وغطّوه وأظهروا لهم غيره وقضَوْا به. [إلى أن قال:]

وخلاصة المعنى: ومن لم يحكم بما أنزل الله مُستهينًا به منكرًا له، كان كافرًا، لجحوده به واستخفافه بأمره. (٦: ١٢٥)

ابن عاشور: يجوز أن يكون من جملة المحكيّ بقوله: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾، لأنّ معنى خشية النّاس هنا أن تُخالَف أحكام شريعة التّوراة أو غيرها من كتب الله، لإرضاء أهوية النّاس. ويجوز أن يكون كلامًا مُستأنفًا عقّبت به تلك الخطابات الجليلة. وعلى الوجهين فالمقصود اليهود، وتحذير المسلمين من مثل صنعهم.

و(مَنْ) الموصولة يحتمل أن يكون المراد بها الفريق الخاصّ المخاطب بقوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، وهم الّذين أخفوا بعض أحكام التّوراة مثل حكم الرّجم، فوصفهم الله بأنّهم كافرون بما جحدوا من شريعتهم المعلومة عندهم. والمعنى أنّهم اتّصفوا بالكفر من قبل، فإذا لم يحكموا بما أنزل الله فذلك من آثار كفرهم السّابق. ويحتمل أن يكون المراد بها الجنس، وتكون الصّلة إيماء إلى تعليل كونهم كافرين، فتقتضي أنّ كلّ من لا يحكم بما أنزل الله يكفر. وقد اقتضى هذا قضيّتين:

إحداهما: كون الّذي يترك الحكم بما تضمّنته التّوراة ممّا أوحاه الله إلى موسى كافرًا، أو تارك الحكم بكلّ ما أنزله الله على الرّسل كافرًا.

والثّانية: قصر وصف الكفر على تارك الحُكم بما

أنزل الله.

فأمّا القضيّة الأولى فالّذين يكفّرون مُرتكب الكبيرة يأخذون بظاهر هذا، لأنّ الجور في الحكم كبيرة، والكبيرة كفر عندهم وعبّروا عنه بكفر نعمة يشاركه في ذلك جميع الكبائر، وهذا مذهب باطل كما قرّرناه غير مرّة. وأمّا جمهور المسلمين وهم أهل السنّة من الصّحابة فمن بعدهم فهي عندهم قضيّة مجملة، لأنّ ترك الحكم بما أنزل الله يقع على أحوال كثيرة، فبيان إجماله بالأدلّة الكثيرة القاضية بعدم التّكفير بالذّنوب، ومساق الآية يبيّن إجمالها، ولذلك قال جمهور العلماء: المراد بمن لم يحكم هنا خصوص اليهود، قاله البراء بن عازب ورواه عن رسول الله ﷺ. أخرجه مسلم في «صحيحه». فعلى هذا تكون (مَنْ) موصولة، وهي بمعنى لام العهد، والمعنى عليه: ومن ترك الحكم بما أنزل الله تركًا مثل هذا التّرك، هو ترك الحُكم المشوب بالطّعن في صلاحيته. وقد عُرف اليهود بكثرة مخالفة حكّامهم لأحكام كتابهم، بناء على تغييرهم إيّاها باعتقاد عدم مناسبتها لأحوالهم، كما فعلوا في حدّ الزّنى، فيكون القصر ادّعائيًّا، وهو المناسب لسبب نزول الآيات الّتي كانت هذه ذيلًا لها، فيكون الموصول لتعريف أصحاب هذه القصّة وليس معلّلًا للخبر. ووردت «الفاء» في خبره لمشابهته بالشّرط في لزوم خبره له، أي أنّ الّذين عرفوا بهذه الصّفة هم الّذين إن سألت عن الكافرين فهم هُم لأنّهم كفروا وأساءوا الصّنيع.

وقال جماعة: المراد من لم يحكم بما أنزل الله من ترك الحكم به جحدًا له، أو استخفافًا به، أو طعنًا في حقّيّته بعد ثبوت كونه حكم الله بتواتر أو سماعه من رسول الله، سمعه المكلّف بنفسه. وهذا مرويّ عن ابن مسعود، وابن عبّاس، ومُجاهد، والحسن، فـ(مَنْ) شرطيّة وترك الحُكم مُجمَل، بيانه في أدلّة أخرى. وتحت هذا حالة أُخرى، وهي التزام أن لا يحكم بما أنزل الله في نفسه، كفعل المُسلم الّذي تُقام في أرضه الأحكام الشّرعيّة، فيدخل تحت محاكم غير شرعيّة باختياره، فإنّ ذلك الالتزام أشدّ من المخالفة في الجزئيّات، ولا سيّما إذا لم يكن فعله لجلب منفعة دُنيويّة. وأعظم منه إلزام النّاس بالحُكم بغير ما أنزل الله من ولاة الأُمور، وهو مراتب متفاوتة وبعضها قد يلزمه لازم الرّدّة إن دلّ على استخفاف أو تخطئة لحُكم الله.

وذهب جماعة إلى التّأويل في معنى الكفر، فقيل عُبّر بالكفر عن المعصية، كما قالت زوجة ثابت بن قيس: «أكره الكُفر في الإسلام» أي الزّنى، أي قد فعل فعلًا يُضاهي أفعال الكفّار، ولا يليق بالمؤمنين. ورُوي هذا عن ابن عبّاس. وقال طاووس: «هو كُفر دون كُفر، وليس كفرًا ينقل عن الإيمان». وذلك أنّ الّذي لا يحكم بما أنزل الله قد يفعل ذلك لأجل الهوى، وليس ذلك بكفر ولكنّه معصية. وقد يفعله لأنّه لم يره قاطعًا في دلالته على الحكم، كما ترك كثير من العلماء الأخذ بظواهر القرآن على وجه التّأويل، وحكموا بمقتضى تأويلها، وهذا كثير.

وهذه الآية والّتي بعدها في شأن الحاكمين. وأمّا

رضى المتحاكمين بحكم الله فقد مرّ في قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ النّساء: ٦٥، وبيّنّا وجوهه، وسيأتي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿بَلْ أُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ في سورة النّور: ٤٨ ـ ٥٠.

وأمّا النّكتة الثّانية: فالمقصود بالقصر هنا المبالغة في الوصف بهذا الإثم العظيم المعبّر عنه مجازًا بالكفر، أو في بلوغهم أقصى درجات الكفر، وهو الكفر الّذي انضمّ إليه الجور وتبديل الأحكام.

واعلم أنّ المراد بالصّلة هنا أو بفعل الشّرط إذ وقعا منفيّين، هو الاتّصاف بنقيضهما، أي ومن حكم بغير ما أنزل الله. وهذا تأويل ثالث في الآية، لأنّ الّذي لم يحكم بما أنزل الله ولا حكم بغيره، بأن ترك الحكم بين النّاس، أو دعا إلى الصّلح، لا اختلاف الأمّة في أنّه ليس بكافر ولا آثم، وإلّا للزم كفر كلّ حاكم في حال عدم مباشرته للحكم، وكفر كلّ من ليس بحاكم. فالمعنى: ومن حكم فلم يحكم بما أنزل الله. (٥: ١١٥)

الطَّباطَبائيّ: وأمّا قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة: ٤٧، فهو تشديد في الأمر المدلول عليه بقوله: «وَلْيَحْكُمْ»، وقد كرّر الله سبحانه هذه الكلمة للتّشديد ثلاث مرّات: مرّتين في أمر اليهود، ومرّة في أمر النّصارى باختلاف يسير، فقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤، ﴿فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة: ٤٥، ﴿فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة: ٤٧، فسجّل عليهم الكفر والظّلم والفسق.

ولعلّ الوجه في ذكر الفسق عند التّعرّض لما يرجع إلى النّصارى، والكفر والظّلم فيما يعود إلى اليهود، أنّ النّصارى بدّلوا التّوحيد تثليثًا، ورفضوا أحكام التّوراة بأخذ «بولس» دين المسيح دينًا مستقلًّا منفصلًا عن دين موسى، مرفوعًا فيه الأحكام بالتّفدية، فخرجت النّصارى بذلك عن التّوحيد وشريعته بتأوّل، ففسقوا عن دين الله الحقّ، والفسق: خروج الشّيء من مستقرّه، كخروج لبّ الثّمرة عن قشرها.

وأمّا اليهود فلم يشتبه عليهم الأمر فيما عندهم من دين موسى ﷺ، وإنّما ردّوا الأحكام والمعارف الّتي كانوا على علم منها، وهو الكفر بآيات الله والظّلم لها.

والآيات الثّلاث ـ وذكرها ـ آيات مطلقة لا تختصّ بقوم دون قوم، وإن انطبقت على أهل الكتاب في هذا المقام.

وقد اختلف المفسّرون في معنى كفر من لم يحكم بما أنزل الله، كالقاضي يقضي بغير ما أنزل الله، والحاكم يحكم على خلاف ما أنزل الله، والمبتدع يستنّ بغير السّنّة، وهي مسألة فقهيّة، الحقّ فيها أنّ المخالفة لحكم شرعيّ، أو لأيّ أمر ثابت في الدّين في صورة العلم بثبوته والرّدّ له، توجب الكفر، وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرّدّ له، توجب الفسق، وفي صورة عدم العلم بثبوته مع الرّدّ له، لا توجب كفرًا ولا فسقًا، لكونه قصورًا يعذر فيه، إلّا أن يكون قصّر في شيء من

مقدّماته، وليراجع في ذلك كتب الفقه. (٦ ٣٤٧)

مكارم الشّيرازيّ: تصدر الآية حكمًا صارمًا وحازمًا على مثل هؤلاء الأفراد الّذين يحكمون خلاف ما أنزل الله، فتقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ وواضح أنّ عدم الحكم بما أنزل الله يشمل السّكوت، والابتعاد عن حكم الله الّذي يؤدّي بالنّاس إلى الضّلال، كما يشمل التّحدّث بخلاف حكم الله.

وواضح أيضًا أنّ للكفر مراتب ودرجات مختلفة، تبدأ من إنكار أساس وجود الله، ويشمل عصيان أوامره، لأنّ الإيمان الكامل يدعو ويحثّ الإنسان على العمل وفق أوامر الله، ومن لا عمل له ليس له إيمان كامل.

وتبيّن هذه الآية أيضًا المسؤوليّة الكبرى الّتي يتحمّلها علماء ومفكّروا كلّ أمّة حيال المواقف الاجتماعيّة، والأحداث الّتي تقع في بيئاتهم، وتدعو بأسلوب حازم لمكافحة الانحرافات، وعدم الخوف من أيّ بشر كائنًا من كان لدى تطبيق أحكام الله. (٤ ١٧)

١٠ـ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ. المائدة ٩٥

راجع «ق ت ل ـ و ـ ن ع م»

١١ـ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. الرّعد ٤١

الطّبريّ: يقول: والله هو الّذي يحكم فينفذ حكمه، ويقضي فيمضي قضاؤه، إذا جاء هؤلاء المشركين بالله من أهل مكّة، حكم الله وقضاؤه لم يستطيعوا ردّه. (١٣ ١٧٥)

الطّوسيّ: أخبر أنّ الله تعالى يحكم ويفصل الأمر. (٦ ٢٦٥)

نحوه الطّبرسيّ. (٣ ٣٠٠)

الزّمخشريّ: والمعنى أنّه حكم للإسلام بالغلبة والإقبال، وعلى الكفر بالإدبار والانتكاس. (٢ ٣٦٤)

الشّربينيّ: في خلقه بما يريد. (٢ ١٦٥)

نحوه شبّر. (٣ ٣٤١)

أبو السّعود: ما يشاء، وقد حكم للإسلام بالعزّة والإقبال، وعلى الكفر بالذّلّة والإدبار، حسبما يشاهد من المخايل والآثار. وفي الالتفات من التّكلّم إلى الغيبة، وبناء الحكم على الاسم الجليل من الدّلالة على الفخامة وتربية المهابة، وتحقيق مضمون الخبر بالإشارة إلى العلّة ما لا يخفى، وهي جملة اعتراضيّة جيء بها لتأكيد فحوى ما تقدّمها. (٣ ٤٦٥)

نحوه الآلوسيّ (١٣ ١٧٤)، والقاسميّ (٩ ٣٦٩٢)، والمراغيّ (١٣ ١١٨).

البروسويّ: من الأزل إلى الأبد. (٤ ٣٨٩)

١٢ـ إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ

رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ النحل ١٢٤

ابن عبّاس: بين اليهود والنّصارى (٢٣٢)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: إنّ ربّك يا محمّد ليحكم بين هؤلاء المختلفين بينهم في استحلال السّبت وتحريمه، عند مصيرهم إليه يوم القيامة، فيقضي بينهم في ذلك وفي غيره ممّا كانوا فيه يختلفون في الدّنيا بالحقّ، ويفصل بالعدل بمجازاة المصيب فيه جزاءه، والمخطئ فيه منهم ما هو أهله. (١٤: ١٩٤)

الطّوسيّ: إنّ ربّك يا محمّد ليحكم بينهم، أي يفصل بينهم يوم القيامة في الّذين كانوا مختلفين فيه، ويبيّن لهم الصّحيح من الفاسد. (٦: ٤٣٨)

الفخر الرّازيّ: والمعنى أنّه تعالى سيحكم يوم القيامة للمحقّين بالثّواب، وللمبطلين بالعقاب. (٢٠: ١٣٨)

البيضاويّ: بالمجازاة على الاختلاف، أو بمجازاة كلّ فريق بما يستحقّه. (١: ٥٧٤)

نحوه النّسفيّ (٢: ٣٠٤)، وشبّر (٣: ٤٥٧).

الشّربينيّ: أي هؤلاء المختلفين. (٢: ٢٧٠)

أبو السّعود: أي بين الفريقين المختلفين فيه ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ أي يفصل ما بينهما من الخصومة والاختلاف، فيجازي كلّ فريق بما يستحقّه من الثّواب والعقاب، وفيه إيماء إلى أنّ ما وقع في الدّنيا من مسخ أحد الفريقين وإنجاء الآخر بالنّسبة إلى ما سيقع في الآخرة، شيء لا يعتدّ به، هذا هو الّذي يستدعيه الإعجاز التّنزيليّ [إلى أن قال:]

ولا ريب في أنّ كلمة (بَيْنَهُمْ) تحكم بأنّ المراد بالحكم هو فصل ما بين الفريقين من الاختلاف، وأنّ توسيط حديث المسخ للإنذار المذكور، بين حكاية أمر النّبيّ ﷺ باتّباع ملّة إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، وبين أمره ﷺ بالدّعوة إليها من قبيل الفصل بين الشّجر ولحائه، فتأمّل. (٤: ١٠٤)

نحوه الآلوسيّ. (١٤: ٢٥٣)

البُرُوسَويّ: الآية إشارة إلى أنّ الله تعالى يحكم بعدله، بين أهل السّنّة وأهل البدع، فيقول: هؤلاء في الجنّة بفضلي ولا أبالي، وهؤلاء في النّار بعدلي ولا أبالي. (٥: ٩٦)

القاسميّ: أي بالمجازاة على اختلافهم، يعني إصرارهم وزيغهم عن طريق الحقّ. (١٠: ٣٨٧٦)

مَغْنِيّة: وحكمه آنذاك هو أن يثيب المطيعين، ويعاقب العاصين. (٤: ٥٦٣)

١٣، ١٤ ـ وبهذا المعنى جاء قوله: (يَحْكُمُ) في الحجّ ٥٦ و٦٩.

١٥ ـ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ. النّور ٤٨

الطّبريّ: فيما اختصموا فيه بحكم الله. (١٨: ١٥٦)

نحوه الواحديّ. (٣: ٣٢٥)

الطّوسيّ: في شيء يختلفون فيه. (٧: ٤٥٠)

البغوي: الرسول يحكم بحكم الله (٣/ ٤٢٣)

الطّبرسي: أي وإلى حكم الله ورسوله ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ الرّسول، وإنّما أفرد بعد قوله ﴿إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، لأنّ حكم الرّسول يكون بأمر الله تعالى، فحكم الله ورسوله واحد. (٤/ ١٥٠)

نحوه الطّباطبائيّ (١٥/ ١٤٦).

القرطبيّ: قال (لِيَحْكُمَ) ولم يقل (لِيَحْكُما)، لأنّ المعنيّ به الرّسول ﷺ، وإنّما بدأ بذكر الله إعظامًا لله، واستفتاح كلام (١٢/ ٢٩٣).

البيضاويّ: أي ليحكم النّبيّ ﷺ، فإنّه الحاكم ظاهرًا أو المدعوّ إليه، وذكر الله لتعظيمه والدّلالة على أنّ حكمه ﷺ في الحقيقة حكم الله تعالى (٢/ ١٣٢).

نحوه أبو السّعود (٤/ ٤٧٤)، والبروسويّ (٦/ ١٧٠)، وشبّر (٤/ ٣٢٨).

السّمين: قوله (لِيَحْكُمَ) أفرد الضّمير وقد تقدّمه اسمان وهما الله ورسوله، فهو كقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التّوبة: ٦٢، لأنّ حكم رسوله هو حكمه. وقرأ أبو جعفر (لِيُحْكَمَ) هنا والّتي بعدها مبنيًّا للمفعول، والظّرف قائم مقام الفاعل. (٥/ ٢٢٨)

الآلوسيّ: أي وبين خصومهم، وضمير (يَحْكُم) للرّسول عليه الصّلاة والسّلام. وجوّز أن يكون الضّمير عائدًا إلى ما يُفهم من الكلام، أي المدعوّ إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصّلاة والسّلام، لكن المُباشر للحكم هو الرّسول ﷺ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصّلاة والسّلام، والإيذان بجلالة محلّه عنده تعالى، وأنّ حكمه في الحقيقة حكم الله عزّ وجلّ. فقد قالوا: إنّه إذا ذكر اسمان متعاطفان، والحُكم إنّما هو لأحدهما، كما في نحو قوله تعالى ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أفاد قوّة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه، وأنّهما بمنزلة شيء واحد، بحيث يصحّ نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر (١٨/ ١٩٥).

ابن عاشور: إنّما جعل الدّعاء إلى الله ورسوله كليهما مع أنّهم دُعوا إلى رسول الله ﷺ، لأنّ حكم الرّسول حكم الله، لأنّه لا يحكم إلّا عن وحي، ولهذا الاعتبار أفرد الضّمير في قوله (لِيَحْكُمَ) العائد إلى أقرب مذكور، ولم يقل (لِيَحْكُما) (١٨/ ٢١٦).

مكارم الشّيرازيّ: [بيّن أنّ سبب إعراضهم عن حكم الله ورسوله: النّفاق، ثمّ قال:]

الحكم العادل خاصّ بالله تعالى

ولا تردّد في أنّه يجب على المرء أن يتخلّص من الصّفات الرّذيلة، خاصّة الكِبْر والحسد والرّياء، وقد يبتلي ببعضها دون وعي منه، إلّا المعصوم من البشر، إذ يعصمه الله من الخطأ والزّلل.

ولهذا السّبب نقول: الله وحده المُشرّع الحقيقيّ، لأنّه إضافة إلى علمه المطلق الحكيم بحاجات الإنسان، فإنّه يعلم سُبل سدّ هذه الحاجات، وهو الّذي لا يزلّ ولا ينحرف وهو عادل.

وقضاء الله والنّبيّ والإمام المعصوم أفضل قضاء، ويليهم النّاهون السّائرون على نهجهم المتوكّلون على

الله، إلّا أنّ البشر الّذي يُصاب بالكبر وحبّ الذّات لا يرضخ لهذا القضاء، فهو يبحث عن قضاء يُشبع طمعه وشهواته. وما أجمل العبارة الّتي استخدمها الآية الكريمة بحقّ هؤلاء: ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

كما أنّ المرور بنجاح في مثل هذا الامتحان، خير دليل على إيمان الإنسان، وسودّ وجه الّذين كفروا!

ويستوقفنا قول القرآن في موضع آخر ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ النّساء: ٦٥. أجل، المؤمنون الحقيقيّون لايرتضون قضاءك فحسب، وإنّما قد سلّموا أنفسهم لك حتّى لم يبق في نفوسهم ضرر.

أمّا المنافقون، فلا يقبلون بحكم من الله ورسوله ﷺ إلّا ما حقّق مصالحهم، فهم عبيد لها على الرّغم من ادّعائهم الإيمان، فهم مشركون حقًّا!

(١١ : ١١٦، ١١٨)

١٦ـ ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ النّور: ٥١

ابن عبّاس: ليحكم الرّسول (بَيْنَهُمْ) بكتاب الله بحكم الله. (٢٩٨)

الزّمخشريّ: قُرئ (لِيُحْكَمَ) على البناء للمفعول. فإن قلت: إلامَ أُسند (يُحْكَم)، ولابدّ له من فاعل؟ قلت: هو مسند إلى مصدره، لأنّ معناه: ليفعل الحكم بينهم، ومثله «جمع بينهما»، و«ألّف بينهما». ومثله ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ الأنعام: ٩٤، فيمن قرأ بينكم منصوبًا، أي وقع التّقطّع بينكم، وهذه القراءة مجاوبة لقوله (دُعُوا). (٣: ٧٢)

ابن عطيّة: قرأ الجمهور (لِيَحْكُمَ) على بناء الفعل للفاعل، وقرأ أبوجعفر والجحدريّ وخالد بن إلياس والحسن (لِيُحْكَمَ) على بناء الفعل للمفعول. (٤: ١٩١)

نحوه البيضاويّ. (٢: ١٣٢)

الشّربينيّ: أي الرّسول (بَيْنَهُمْ) بما أراه الله تعالى، أيّ حكومة من الحكومات لهم أو عليهم. (٢: ٦٣٤)

نحوه أبوالسّعود (٤: ٤٧٥)، والبروسويّ (٦: ١٧٠).

الطّباطبائيّ: يشهد سياق الآية أنّ الآيات إنّما نزلت في بعض من المنافقين دُعوا إلى حكم النّبيّ ﷺ في منازعة وقعت بينه وبين غيره، فأبى الرّجوع إلى النّبيّ ﷺ، وفي ذلك نزلت الآيات.

والنّبيّ ﷺ إنّما كان يحكم بينهم بحكم الله على ما أراه الله، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرٰيكَ اللّٰهُ﴾ النّساء: ١٠٥، فحكمه منسوب إليه بالمباشرة، ونسبة إلى الله سبحانه من حيث كان الحكم في ضوء شريعته، وبنصبه النّبيّ ﷺ للحكم والقضاء.

وبذلك يظهر أنّ المراد بالدّعوة إلى الله ليحكم بينهم هي الدّعوة إلى المتابعة لما يقتضيه شرعه تعالى في مورد النّزاع، وبالدّعوة إلى رسوله ليحكم بينهم هي الدّعوة

إلى متابعة ما يقضي عليه بالمباشرة، وأنّ الظّاهر أنّ ضمير (لِيَحْكُمَ) للرّسول، وإنّما أفرد الفاعل ولم يُثنَّ إشارة إلى أنّ حكم الرّسول حكمه تعالى

والآية بالنّسبة إلى الآية السّابقة كالخاصّ بالنّسبة إلى العامّ، فهي تفصّل إعراضًا معيّنًا منهم، والإعراض المذكور في الآية السّابقة منهم إعراض مُطلق

(١٥: ١٤٥)

١٧ ـ إِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ الزّمر: ٣

ابن عبّاس: بين المؤمنين يوم القيامة (٣٨٥)

نحوه الثّعلبيّ (٨: ٢٢١)، والبغويّ (٤: ٧٩)، والطّبرسيّ (٤: ٤٨٨)

الطّبريّ: إنّ الله يفصل بين هؤلاء الأحزاب الّذين اتّخذوا في الدّنيا من دون الله أولياء ـ يوم القيامة فيما هم فيه يختلفون في الدّنيا من عبادتهم ما كانوا يعبدون فيها، بأن يُصليهم جميعًا جهنّم، إلّا من أخلص الدّين لله، فوحّده ولم يشرك به شيئًا (٢٣: ١٩٢)

الواحديّ: بين أهل الأديان، وهم الّذين اتّخذوا من دونه أولياء، يحكم الله بينهم يوم القيامة (٣: ٥٧٠)

نحوه القُرطُبيّ (١٥: ٢٣٤)

الزّمخشريّ: والمعنى إنّ الله يحكم بينهم بأنّه يدخل الملائكة وعيسى الجنّة، ويدخلهم النّار مع الحجارة الّتي نحتوها وعبدوها من دون الله، يعذّبهم بها حيث يجعلهم وإيّاها حصب جهنّم، واختلافهم أنّ الّذين يعبدون مُوحِّدون، وهم مشركون، وأولئك يعادونهم ويلعنونهم، وهم يرجون شفاعتهم وتقريبهم إلى الله زُلفى.

وقيل: كان المسلمون إذا قالوا لهم: من خلق السّماوات والأرض؟ أقرّوا وقالوا: الله، فإذا قالوا لهم: فما لكم تعبدون الأصنام؟ قالوا: ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زُلفى، فالضّمير في (بَيْنَهُمْ) عائد إليهم وإلى المسلمين، والمعنى: إنّ الله يحكم يوم القيامة بين المتنازعين من الفريقين (٣: ٣٨٦)

نحوه النّسفيّ (٤: ٥٠)، والبيضاويّ (١: ٣٦٠)، والكاشانيّ (٤: ٣١٣)، وشُبّر (٥: ٢٩٩)

ابن الجوزيّ: أي بين أهل الأديان فيما كانوا يختلفون فيه من أمر الدّين، وذهب قوم إلى أنّ هذه الآية منسوخة بآية السّيف، ولا وجه لذلك. (٧: ١٦٢)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّ الرّجل المُبطل إذا ذكر مذهبًا باطلًا وكان مصرًّا عليه فالطّريق في علاجه أن يحتال بحيلة توجب زوال ذلك الإصرار عن قلبه، فإذا زال الإصرار عن قلبه فبعد ذلك يُسمعه الدّليل الدّالّ على بطلانه، فيكون هذا الطّريق أفضى إلى المقصود والأطبّاء يقولون: لابدّ من تقديم المُنضج على سقي المُسهل، فإنّ بتناول المُنضج تصير الموادّ الفاسدة رخوة قابلة للزّوال، فإذا سقيته المُسهل بعد ذلك حصل النّقاء التّامّ، فكذلك هاهنا سماع التّهديد والتّخويف أوّلًا يجري مجرى سقي المُنضج أوّلًا، وإسماع الدّليل ثانيًا يجري مجرى سقي المُسهل ثانيًا، فهذا هو الفائدة في تقديم هذا

التّهديد (٢٦: ٢٤١)

الشّربينيّ: أي وبين المسلمين (٣: ٤٣١)

أبوالسّعود: أي وبين خصمائهم الّذين هم المخلصون للدّين، وقد حُذف لدلالة الحال عليه، كما في قوله تعالى: ﴿لَانُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهٖ﴾ البقرة: ٢٨٥، على أحد الوجهين، أي بين أحد منهم وبين غيره. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٣٧٧)

نحوه البُرُوسَويّ (٨: ٧١)، والآلوسيّ (٢٣: ٢٣٥).

المراغيّ: أي إنّ الله يحكم بينهم وبين خصومهم وهم المحقّون فيما اختلفوا فيه من التّوحيد والإشراك يوم القيامة، ويُجازي كلًّا بما هو أهل له، فيُدخل المخلصين الموحّدين جنّة، ويُدخل المشركين النّار. (٢٣: ١٤٣)

ابن عاشور: معنى الحكم بينهم أنّه يبيّن لهم ضلالهم جميعًا يوم القيامة، إذ ليس معنى الحكم بينهم مقتضيًا الحكم لفريق منهم على فريق آخر، بل قد يكون الحكم بين المتخاصمين بإبطال دعوى جميعهم.

ويجوز أن يكون على تقدير معطوف على (بَيْنَهُمْ) مماثل له دلّت عليه الجملة المعطوف عليها وهي ﴿اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ﴾، لاقتضائها أنّ الّذين أخلصوا الدّين لله قد وافقوا الحقّ، فالتّقدير يحكم بينهم وبين المخلصين. [ثمّ استشهد بشعر] (٢٤: ١٤)

مَغْنِيّة: لايختلف المشركون فيما بينهم على الشّرك، وإنّما يختلف المشركون والموحّدون، والله سبحانه يفصل بين الفريقين، فينعم على من وحّد واتّقى، وينتقم ممّن أشرك وبغى. (٦: ٣٩٢)

الطَّبَاطَبائيّ: قيل: ضمير الجمع للمشركين وأوليائهم، أي إنّ الله يحكم بين المشركين وبين أوليائهم فيما هم فيه يختصمون. وقيل: الضّميران راجعان إلى المشركين وخصمائهم من أهل الإخلاص في الدّين المفهوم من السّياق، والمعنى أنّ الله يحكم بينهم وبين المخلصين للدّين. (١٧: ٢٣٤)

مكارم الشّيرازيّ: هذه الآية إنّما هي تهديد قاطع للمشركين في أنّ البارئ عزّ وجلّ سيحاكمهم في يوم القيامة، اليوم الّذي تُبيَّن فيه الالتباسات، وتظهر فيه الحقائق، ليُجزوا ويُعاقَبوا على ما ارتكبوه من الأعمال المحرّمة. إضافةً إلى أنّهم سيُفضَحون أمام الجميع في ساحة المحشر. (١٥: ١٥)

١٨ـ ﴿وَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ﴾ الممتحنة: ١٠.

ابن عبّاس: بين أهل مكّة. (٤٦٨)

الزُّهريّ: قال الله: ﴿ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ فأمسك رسول الله ﷺ النّساء وردّ الرّجال، وسأل الّذي أمره الله أن يسأل من صَدُقات النّساء مَن حَبَسوا منهنّ، وأن يردّوا عليهم مثل الّذي يردّون عليهم إن هم فعلوا، ولو لا الّذي حكم الله به من هذا الحكم، ردّ رسول الله ﷺ النّساء كما ردّ الرّجال، ولو لا الهُدنة والعهد الّذي كان بينه وبين قريش يوم الحديبيّة، أمسك النّساء ولم يردّ إليهم صداقًا، وكذلك يصنع بمن جاءه من المسلمات قبل العهد. (الطَّبَريّ ٢٨: ٧٤)

الزَّمَخْشَرِيّ: ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ﴾ يعني جميع ما ذكر في هذه الآية ﴿يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ كلام مستأنف أو حال من حكم الله على حذف الضّمير، أي يحكمه الله، أو جُعِل الحُكم حاكماً على المبالغة. رُوي أنّها لمّا نزلت هذه الآية، أدّى المؤمنون ما أُمروا به أداء مهور المهاجرات إلى أزواجهنّ المشركين، وأبى المشركون أن يؤدّوا شيئاً من مهور الكوافر إلى أزواجهنّ المسلمين، فنزل قوله ﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ﴾ الممتحنة ١١ (٤: ٩٤)

الفَخْر الرّازيّ: أي بين المسلمين والكفّار (٢٩: ٣٠٦)

البَيْضاويّ: استئناف، أو حال من الحُكم على حذف الضّمير، أو جُعِل الحُكم حاكماً على المبالغة (٢: ٤٧١)

نحوه أبو السُّعود. (٦: ٢٣٨)

النَّسَفيّ: [نحو البَيْضاويّ وأضاف:] وهو منسوخ فلم يبق سؤال المهر لا منّا ولا منهم (٤: ٢٤٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٩: ٤٨٦)

الشِّربينيّ: (ذلكم) أي الحُكم الّذي ذُكر في هذه الآيات البعيد الرّتبة عن كلّ سفيه ﴿حُكْمُ اللَّهِ﴾ أي المَلِك الّذي له صفات الكمال، فلا تلحقه شائبة نقص. (يَحْكُمُ) أي الله، إذ حكمه على سبيل المبالغة (٤: ٢٦٨)

الآلوسيّ: كلام مستأنف، أو حال من (حُكْم) بحذف الضّمير العائد إليه وهو مفعول مطلق، أي يحكمه الله تعالى بينكم، أو العائد إليه الضّمير المستتر في (يَحْكُمُ)، بجعل الحكم حاكماً مبالغة، كأنّ الحُكم لقوّته وظهوره غير محتاج لحاكم آخر (١٨: ٧٩)

القاسميّ: أي هذا الحُكم الّذي حكم به من أمر المؤمنين بمسألة المشركين ما أنفقوا، وأمر المشركين بمثل ذلك، حُكم الله الحقّ الّذي لا يُعدل عنه (١٦: ٥٧٧٣)

المَراغيّ: أي (ذلكم) الّذي ذُكر هو حكم الله فاتّبعوه، يحكم به بينكم فلا تخالفوه (٢٨: ٧٤)

يَحْكُمانِ ـ حُكْمًا ـ لِحُكْمِهِمْ

﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾ الأنبياء: ٧٨، ٧٩

ابن عبّاس: حُكْمًا: فهماً (٢٧٤)

الحسن: يقول: كان الحكم بما قضى به سليمان، ولم يعنّف الله داود في حكمه (الطّبريّ ١٧: ٥٤)

الماوَرْديّ: وفي حكمها قولان:

أحدهما: أنّه كان متّفقاً لم يختلفا فيه، لأنّ الله حين أثنى عليهما دلّ على اتّفاقهما في الصّواب. ويحتمل قوله تبارك وتعالى ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ على أنّه فضيلة له على داود، لأنّه أُوتي الحكم في صغره، وأُوتي داود الحكم في كبره، وإن اتّفقا عليه ولم يختلفا فيه، لأنّ الأنبياء معصومون من الغلط والخطأ، لئلّا يقع الشّكّ في أُمورهم وأحكامهم. وهذا قول شاذّ من المتكلّمين.

والقول الثّاني، وهو قول الجمهور من العلماء والمفسّرين: أنّ حكمهما كان مختلفاً، أصاب فيه سليمان،

وأخطأ داود. فأمّا حكم داود فبأنّه قضى لصاحب الحرث، وأمّا حكم سليمان فإنّه رأى أن يدفع الغنم إلى صاحب الحرث لينتفع بدرّها ونسلها، ويدفع الحرث إلى صاحب الغنم ويأخذ بعمارته، فإذا عاد في السّنة المقبلة إلى مثل حاله رُدّت الغنم إلى صاحبها، ورُدّ الحرث إلى صاحبه، حكاه ابن مسعود ومُجاهد، فرجع داود إلى قضاء سليمان فحكم به، فقال الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَنَ﴾، فجعل الحقّ معه وفي حكمه، ولايمنع وجود الغلط والخطأ من الأنبياء كوجوده من غيرهم، لكن لايُقَرّون عليه وإن أُقِرّ عليه غيرهم، ليعلم الله بالحقائق لهم دون حقّه، وبذلك تسمّى بالحقّ، وتميّز به عن الخلق. [إلى أن قال:]

فإن قيل: فكيف نقض داود حكمه باجتهاد سليمان؟ فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: يجوز أن يكون داود ذكر حكمه على الإطلاق، وكان ذلك منه على طريق الفتيا، فذكره لهم ليلزمهم إيّاه، فلمّا ظهر له ما هو أقوى في الاجتهاد منه عاد إليه.

الثّاني: أنّه يجوز أن يكون الله أوحى بهذا الحكم إلى سليمان فلزمه ذلك، ولأجل النّصّ الوارد بالوحي، رأى أن ينقض اجتهاده، لأنّ على الحاكم أن ينقض حكمه بالاجتهاد، إذا خالف نصًّا، على أنّ العلماء قد اختلفوا في الأنبياء، هل يجوز لهم الاجتهاد في الأحكام. [ثمّ بحث حول هذه المسألة وقال:]

وفي المراد بالحُكم والعلم وجهان محتملان: أحدهما أنّ الحُكم: القضاء، والعلم: الفتيا. والثّاني أنّ الحُكم الاجتهاد، والعلم النّصّ. (٣: ٤٥٧)

الطُّوسيّ: قال أبوعليّ الجُبّائيّ: أوحى الله إلى سليمان ممّا نسخ به حكم داود الّذي كان يحكم به قبل، ولم يكن ذلك عن اجتهاد، لأنّ الاجتهاد لايجوز أن يحكم به الأنبياء. وهذا هو الصّحيح عندنا. وقال ابن الأخشاد، والبلخيّ، والرّمّانيّ: يجوز أن يكون ذلك عن اجتهاد، لأنّ رأي النّبيّ أفضل من رأي غيره، فكيف يجوز التّعبّد بالتزام حكم غيره من طريق الاجتهاد، ويمنع من حكمه من هذا الوجه؟

والدّليل على صحّة الأوّل أنّ الأنبياء عليهم السّلام يوحى إليهم، ولهم طريق إلى العلم بالحكم، فكيف يجوز أن يعملوا بالظّنّ! والأئمّة لاطريق لها إلى العلم بالأحكام، فجاز أن يُكلّفوا ما طريقه الظّنّ؟! على أنّ عندنا لايجوز في الأئمّة أيضًا العمل على الاجتهاد، وقد بيّنّا ذلك في غير موضع. ومن قال: إنّهما اجتهدا، قال: أخطأ داود وأصاب سليمان.

وذكروا في قوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ ثلاثة أوجه:

أحدها: إذ شرعا في الحُكم فيه من غير قطع به في ابتداء الشّرع.

وثانيها: أن يكون حكمه حكمًا معلّقًا بشرط لم يفعله بعد.

وثالثها: أن يكون مضاه عليا بحكم في الحرث، ولم يبتدئا به بعد.

ويقوّي ما قلناه قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَنَ﴾

يعني علّمنا الحكومة في ذلك سليمان. وقيل: إنّ الله تعالى فهّم سليمان قيمة ما أفسدت الغنم، ثمّ أخبر تعالى بأنّه آتى كُلًّا حكمًا وعلمًا، فدلّ على أنّ ما حكَم به داود كان بوحي الله وتعليمه. وقيل: معنى قوله ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ أي فتحنا له طريق الحكومة، لمّا اجتهد في طلب الحقّ فيها، من غير عيب على داود فيما كان منه في ذلك، لأنّه اجتهد فحكم بما أدّى اجتهاده إليه.

(٧: ٢٦٧)

نحوه الطُّبْرِسيّ (٤: ٥٧)، وشُبّر (٤: ٢٠٩).

الزّمَخْشَريّ: حكم داود بالغنم لصاحب الحرث، فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة: غير هذا أرفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمنّ، فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها، والحرث إلى أرباب الشّاء يقومون عليه حتّى يعود كهيئته يوم أُفسد، ثمّ يترادّان. فقال: القضاء ما قضيت، وأمضى الحكم بذلك. فإن قلت: أحكَما بوحي أم باجتهاد؟ قلت: حكَما جميعًا بالوحي، إلّا أنّ حكومة داود نُسخت بحكومة سليمان عليه السلام. وقيل: اجتهدا جميعًا، فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام أشبه بالصّواب.

فإن قلت: ما وجه كلّ واحدة من الحكومتين؟ قلت: أمّا وجه حكومة داود عليه السلام فلأنّ الضّرر لمّا وقع بالغنم سُلّمت بجنايتها إلى المجنيّ عليه... ولعلّ قيمة الغنم كانت على قدر النّقصان في الحرث. ووجه حكومة سليمان عليه السلام أنّه جعل الانتفاع بالغنم بإزاء ما فات من الانتفاع بالحرث، من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم، وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث حتّى يزول الضّرر والنّقصان.

وفي قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ دليل على أنّ الأصوب كان مع سليمان عليه السلام. وفي قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ دليل على أنّهما جميعًا كانا على الصّواب.

(٢: ٥٧٩)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٥١٥)

الفَخْر الرّازيّ: هاهنا أُمور ولا بدّ من البحث عنها:

السّؤال الأوّل: هل في الآية دلالة على أنّهما عليهما السلام اختلفا في الحكم أم لا؟ فإنّ أبابكر الأصمّ قال: إنّهما لم يختلفا البتّة، وأنّه تعالى بيّن لهما الحكم، لكنّه بيّنه على لسان سليمان عليه السلام.

الجواب: الصّواب أنّهما اختلفا، والدّليل إجماع الصّحابة والتّابعين رضي الله عنهم، على ما رويناه، وأيضًا فقد قال الله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ ثمّ قال: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ والفاء للتّعقيب فوجب أن يكون ذلك الحكم سابقًا على هذا التّفهيم، وذلك الحكم السّابق إمّا أن يقال: اتّفقا فيه أو اختلفا فيه، فإن اتّفقا فيه لم يبق لقوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ فائدة، وإن اختلفا فيه فذلك هو المطلوب.

السّؤال الثّاني: سلّمنا أنّهما اختلفا في الحكم، ولكن هل كان الحُكمان صادرين عن النّصّ أو عن الاجتهاد؟ الجواب: الأمران جائزان عندنا. وزعم الجُبّائيّ أنّهما كانا صادرين عن النّصّ

ثمّ إنّه تارةً يبني ذلك على أنّ الاجتهاد غير جائز من الأنبياء، وأُخرى على أنّ الاجتهاد وإن كان جائزًا منهم في الجملة، ولكنّه غير جائز في هذه المسألة [ثمّ أدام الكلام حول هذه المسألة فلاحظ] (٢٢: ١٩٥)

القُرطُبيّ: أي واذكرهما إذ يحكمان، ولم يُرِد بقوله ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ الاجتماع في الحكم وإن جمعهما في القول، فإنّ حُكمين على حكم واحد لا يجوز، وإنّما حكم كلّ واحد منهما على انفراده، وكان سليمان الفاهم لها بتفهيم الله تعالى إيّاه. ﴿فِي الْحَرْثِ﴾

قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ دليل على أنّ أقلّ الجمع اثنان. وقيل: المراد الحاكمان والمحكوم عليه، فلذلك قال: ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ تأوّل قوم أنّ داود عليه السلام لم يخطئ في هذه النّازلة، بل فيها أُوتي الحكم والعلم. وحملوا قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ على أنّه فضيلة له على داود، وفضيلته راجعة إلى داود، والوالد تسرّه زيادة ولده عليه. وقالت فرقة: بل لأنّه لم يُصب العين المطلوبة في هذه النّازلة، وإنّما مدحه الله بأنّ له حكمًا وعلمًا يرجع إليه في غير هذه النّازلة. وأمّا في هذه فأصاب سليمان وأخطأ داود عليهما السلام، ولا يمتنع وجود الغلط والخطأ من الأنبياء كوجوده من غيرهم، لكن لا يقرّون عليه وإن أُقرّ عليه غيرهم.

وقال قوم: كان داود وسليمان عليهما السلام نبيّين يقضيان بما يوحى إليهما، فحكم داود بوحي، وحكم سليمان بوحي نسخ الله به حكم داود، وعلى هذا ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ أي بطريق الوحي النّاسخ لما أُوحي إلى داود، وأمر سليمان أن يبلّغ ذلك داود، ولهذا قال: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾. هذا قول جماعة من العلماء ومنهم ابن فورك. وقال الجمهور: إنّ حكمهما كان باجتهاد. (١١: ٣٠٧)

أبو حَيّان: والظّاهر أنّ كلًّا من داود وسليمان حكم بما ظهر له، وهو متوجّه عنده فحكمهما باجتهاد، وهو قول الجمهور، واستدلّ بهذه الآية على جواز الاجتهاد. (٦: ٣٣٠)

أبو السُّعود: وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ ظرف لذلك المضاف المقدّر، وصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لاستحضار صورتها، أي اذكر خبرهما وقت حكمهما ﴿فِي الْحَرْثِ﴾

﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾ أي لحكم الحاكمين والمتحاكمين إليهما، فإنّ الإضافة لمجرّد الاختصاص المنتظم لاختصاص القيام واختصاص الوقوع. وقرئ (لحكمهما).

وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ لدفع ما عسى يوهمه تخصيص سليمان عليه السلام بالتّفهيم من عدم كون حكم داود عليه السلام حكمًا شرعيًّا، أي وكلّ واحد منهما آتينا حكمًا وعلمًا كثيرًا لا سليمان وحده، وهذا إنّما يدلّ على أنّ خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدًا. وقيل: بل على أنّ كلّ مجتهد مصيب، وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ ولو لا النّقل لاحتمل توافقهما على أنّ قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ لإظهار ما تفضّل عليه في صغره، فإنّه عليه السلام كان حينئذ ابن إحدى عشرة

سنة (٣٤٩ : ٤)

البُرُوسَوِيّ : ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ أي اذكر خبرهما وقت حُكْمِهما في وقت الحرث. .

﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾ أي لحكم الحاكمين والمتحاكمين إليهما. فإن قيل: كيف يجوز أن يجعل الضّمير لمجموع الحاكمين والمتحاكمين؟ وهو يستلزم إضافة المصدر إلى فاعله ومفعوله دفعةً واحدة، وهو إنّما يضاف إلى أحدهما فقط، لأنّ إضافته إلى الفاعل على سبيل القيام به، وإضافته إلى المفعول على سبيل الوقوع عليه، فهما معمولان مختلفان، فلا يكون اللّفظ الواحد مُستعملًا فيهما معًا. وأيضًا أنّه يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأنّ إضافته إلى الفاعل حقيقة، وإلى المفعول مجاز.

فالجواب: أنّ هذه الإضافة لمجرّد الاختصاص مع قطع النظر عن كون المضاف إليه فاعلًا أو مفعولًا على طريق عموم المجاز، كأنّه قيل: وكنّا للحكم المتعلّق بهم شاهدين حاضرين.

﴿ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ كثيرًا لا لسليمان وحده، فحكم كليهما حُكم شرعيّ.

قال في «التّأويلات النّجميّة»: أي حكمة وعلمًا، ليحكم كلّ واحد منهما موافقًا للعلم والحكمة بتأييده، وإن كان مخالفًا في الحكم بحكمتنا، ليتحقّق صحّة أمر الاجتهاد، وأنّ كلّ مجتهد مصيب، كما قال في «الإرشاد». وهذا يدلّ على أنّ خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدًا. (٥ : ٥٠٤)

المَراغيّ : أي واذكر أيّها الرّسول الكريم نبأ داود وسليمان عليهما السلام، حين حَكَمَا في الزّرع الّذي رعته غنم لقوم آخرين غير صاحب الحرث ليلًا فأفسدته، وكان ربّك شاهدًا عليمًا بما حكم به داود وسليمان، بين القوم الّذين أفسدت غنمهم الحرث، وصاحب الحرث لا يخفى عليه شيء منه ولا يغيب عنه علمه، ففهّم الفتيا في ذلك لسليمان دون داود، وقد كان كلّ منهما فيصلًا في الحكم في الخصومات، عالمًا بالدّين والتّشريع. (١٧ : ٥٧)

ابن عاشور : كان في قصّة داود وسليمان تنبيه على أصل الاجتهاد وعلى فقه القضاء، فلذلك خصّ داود وسليمان بشيء من تفصيل أخبارهما، فيكون (دَاوُدَ) عطفًا على (نُوحًا) في قوله: (وَنُوحًا) الأنبياء: ٧٦، أي وآتينا داود وسليمان حُكمًا وعلمًا إذ يحكمان. إلى أن قال:

﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ متعلّق بـ«آتينا» المحذوف، أي كان وقت حُكمهما في قضيّة الحرث مظهرٌ من مظاهر حُكمهما وعلمهما.

والحكم: الحكمة، وهو النّبوّة، والعلم: أصالة الفهم. و﴿إِذْ نَفَشَتْ﴾ متعلّق بـ﴿يَحْكُمَانِ﴾.

فهذه القضيّة الّتي تضمّنتها الآية مظهر من مظاهر العدل، ومبالغ تدقيق فقه القضاء، والجمع بين المصالح والتّفاضل بين مراتب الاجتهاد، واختلاف طرق القضاء بالحقّ مع كون الحقّ حاصلًا للمحقّ، فمضمونها أنّها الفقه في الدّين الّذي جاء به المرسلون من قَبْل. [إلى أن قال:]

واعلم أنّ مقتضى عطف (دَاوُدَ) و(سُلَيْمَنَ) على (إِبْرَهِيمَ)، ومقتضى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾

أي عالمين، وقوله تعالى ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ومقتضى وقوع الحُكمين، في قضيّة واحدة وفي وقت واحد، إذ[1] أنّ الحكمين لم يكونا عن وحيٍ من الله، وأنّهما إنّما كانا عن علم أُوتيه داود وسليمان، فذلك من القضاء بالاجتهاد، وهو جارٍ على القول الصّحيح من جواز الاجتهاد للأنبياء ولنبيّنا عليهم الصّلاة والسّلام، ووقوعه في مختلف المسائل. [إلى أن قال:]

وإضافة «حُكْم» إلى ضمير الجمع باعتبار اجتماع الحاكمين والمتحاكمين.

وتأنيث الضّمير في قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ ـ ولم يتقدّم لفظ معاد مؤنّث لفظًا ـ على تأويل الحكم في قوله تعالى ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ بمعنى الحكومة أو الخصومة.

وجملة ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ تذييل للاحتراس، لدفع توهّم أنّ حكم داود كان خطأ أو جورًا، وإنّما كان حكم سليمان أصوب (١٧: ٨٤)

الطّباطبائيّ: السّياق يعطي أنّها واقعة واحدة بعينها، رُفع حُكمها إلى داود، لكونه هو الملك الحاكم في بني إسرائيل، وقد جعله الله خليفة في الأرض، كما قال ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٦، فإن كان سليمان يداخل في حكم الواقعة فعن إذنٍ منه ولحكمة مّا، ولعلّها إظهار أهليّته للخلافة بعد داود، ومن المعلوم أن لا معنى لحكم حاكمين في واقعة واحدة شخصيّة، مع استقلال كلّ واحد منهما في الحكم ونفوذه.

ومن هنا يظهر أنّ المراد بقوله: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ إذ يتناظران أو يتشاوران في الحكم، لا لإصدار الحكم النّافذ، ويؤيّده كمال التّأييد التّعبير بقوله ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ على نحو حكاية الحال الماضية، كأنّهما أخذا في الحكم أخذًا تدريجيًّا لم يتمّ بعد، ولن يتمّ إلّا حكمًا واحدًا نافذًا، وكان الظّاهر أن يقال: إذ حكما. ويؤيّده أيضًا قوله ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾، فإنّ الظّاهر أنّ ضمير ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ للأنبياء، وقد تكرّر في كلامه تعالى أنّه آتاهم الحكم، لا كما قيل: إنّ الضّمير لداود وسليمان والمحكوم لهم، إذ لا وجه يوجّه به نسبة الحكم إلى المحكوم لهم أصلًا، فكان الحكم حُكمًا واحدًا هو حكم الأنبياء.

والظّاهر أنّه ضمان صاحب الغنم للمال الّذي أتلفته غنمه، لكن الحكم حُكمًا واحدًا اختلفا في كيفيّة إجرائه عملًا، إذ لو كان الاختلاف في أصل الحكم، لكان فرض صدور حُكمين منهما بأحد وجهين:

إمّا بكون كلا الحُكمين حُكمًا واقعيًّا لله، ناسخًا أحدهما ـ وهو حكم سليمان ـ الآخر ـ وهو حكم داود ـ لقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾

وإمّا بكون الحُكمين معًا عن اجتهاد منهما بمعنى الرّأي الظّنّيّ مع الجهل بالحكم الواقعيّ، وقد صدّق تعالى اجتهاد سليمان فكان هو حكمه

أمّا الأوّل وهو كون حكم سليمان ناسخًا لحكم داود، فلا ينبغي الارتياب في أنّ ظاهر جمل الآية لا يساعد عليه، إذ النّاسخ والمنسوخ متباينان، ولو كان حُكماهما

(١) كذا والظّاهر: (أنّ الحكمين) بدون (إذ) خبرًا لـ(أنّ مقتضى)

من قبيل النّسخ ومُتباينين، لقيل: وكنّا لحُكمه أو لحُكميهما ليدلّ على التّعدّد والتّباين، ولم يقل: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ المُشعر بوحدة الحكم، وكونه تعالى شاهدًا له، الظّاهر في صونهم عن الخطإ. ولو كان داود حكّم في الواقعة بحكم منسوخ لكان على الخطإ، ولا يناسبه أيضًا قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ وهو مشعر بالتّأييد، ظاهر في المدح.

وأمّا الثّاني وهو كون الحُكمين عن اجتهاد منهما مع الجهل بحكم الله الواقعيّ، فهو أبعد من سابقه، لأنّه تعالى يقول: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ وهو العلم بحكم الله الواقعيّ، وكيف ينطبق على الرّأي الظّنّيّ بما أنّه رأي ظنّيّ. ثمّ يقول: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ فيصدق بذلك أنّ الّذي حكم به داود أيضًا كان حكمًا علميًّا لا ظنّيًّا، ولو لم يشمل قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ حكم داود في الواقعة، لم يكن وجه لإيراد الجملة في المورد. على أنّك سمعت أنّ قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ لا يخلو من إشعار بل دلالة، على أنّ الحكم كان واحدًا ومصونًا عن الخطإ، فلا يبقى إلّا أن يكون حكمهما واحدًا في نفسه، مختلفًا من حيث كيفيّة الإجراء، وكان حكم سليمان أوفق وأرفق.

وقد وردت في روايات الشّيعة وأهل السّنّة ما إجماله، أنّ داود حكّم لصاحب الحرث برقاب الغنم، وسليمان حكّم له بمنافعها في تلك السّنة من ضرع وصوف ونتاج، ولعلّ الحكم كان هو ضمان ما أفسدته الغنم من الحرث على صاحبها، وكان ذلك مساويًا لقيمة رقاب الغنم، فحكّم داود لذلك برقابها لصاحب الحرث، وحكّم سليمان بما هو أرفق منه، وهو أن يستوفي ما أتلفت من ماله من منافعها في تلك السّنة، والمنافع المستوفاة من الغنم كلّ سنة تعدل قيمتها قيمة الرّقبة عادة. فقوله: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ أي واذكر داود وسليمان إذ حين ﴿يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ إذ حين ﴿نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ أي تفرّقت فيه ليلًا وأفسدته ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾ أي لحكم الأنبياء.

وقيل: الضّمير راجع إلى داود وسليمان والمحكوم له، وقد عرفت ما فيه. وقيل: الضّمير لداود وسليمان، لأنّ الاثنين جمع، وهو كما ترى. ﴿شَاهِدِينَ﴾ حاضرين نرى ونسمع، ونوفقهم على وجه الصّواب فيه ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ أي الحكومة والقضيّة ﴿سُلَيْمَانَ وَكُلًّا﴾ من داود وسليمان ﴿آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾. وربّما قيل: إنّ تقدير صدر الآية: وآتينا داود وسليمان حكمًا وعلمًا إذ يحكمان إلخ. (١٤: ٣١٠)

مكارم الشّيرازيّ: [بعد بيان قصّة داود وسليمان قال:]

لكن تبقى هنا عدّة أسئلة مهمّة:

١ـ ماذا كان أساس ومعيار هذين الحُكمين؟

٢ـ كيف اختلف حكم داود عن حكم سليمان؟ فهل كانا يحكمان على أساس الاجتهاد؟

٣ـ هل المسألة هذه كانت على هيئة تشاور في الحُكم، أم أنّهما حكما بحُكمين مستقلّين يختلف كلّ منهما عن الآخر؟

ويمكن الإجابة عن السّؤال الأوّل: أنّ المعيار كان جبران الخسارة، فيظر داود إلى أنّ الخسارة الّتي أصابت الكَرْم تعادل قيمة الأغنام، ولذلك حكم بوجوب إعطاء الأغنام لصاحب البستان جبرًا للخسارة، لأنّ التّقصير من جانب صاحب الأغنام.

وينبغي الالتفات إلى أنّنا نقرأ في بعض الرّوايات أنّ على صاحب الأغنام أن يمنع غنمه من التّعدّي على زرع الآخرين في اللّيل وفي النّهار، كما أنّ من واجب صاحب الزّرع حفظ زرعه.

أمّا معيار حُكم سليمان فقد كان يرى أنّ خسارة صاحب البستان تعادل ما سينتفع به من الأغنام لسنة كاملة.

بناءً على هذا فإنّ الاثنين قد قضيا بالحقّ والعدالة، مع اختلاف أنّ حكم سليمان كان أدقّ، لأنّ الخسارة لاتُدفَع مرّة واحدة في مكان واحد، بل تُؤدّى بصورة تدريجيّة بحيث لاتثقل على صاحب الغنم أيضًا. وإضافة إلى ما مرّ، فقد كان هناك تناسب بين الخسارة والجُبران، لأنّ جذور النّباتات لم تكن قد زالت، بل ذهبت منافعها المؤقّتة، ولذلك فإنّ من الأعدل ألّا تُنقل أُصول الأغنام إلى مُلك صاحب البستان، بل تُنقل منافعها فقط.

ونقول في جواب السّؤال الثّاني: لاشكّ أنّ حكم الأنبياء مستند إلى الوحي الإلهيّ، إلّا أنّ هذا لايعني أنّ وحيًا خاصًّا ينزل في كلّ مورد من موارد الحكم، بل إنّ الأنبياء يحكمون حسب القواعد الكلّيّة الّتي تلقّوها من الوحي.

بناء على هذا فإنّه لاتوجد مسألة الاجتهاد النّظريّ بمعناها الاصطلاحيّ، وهو الاجتهاد الظّنّيّ، ولكن لامانع من أن يكون هناك طريقان لإيجاد ضابطة كلّيّة، وأن يكون بيان كلّ منهما يرى أحد الطّريقين، وكلاهما صحيح في الواقع، وكان الموضوع الّذي عالجناه في بحثنا على سبيل الاتّفاق من هذا القبيل، كما سنبيّنه آنفًا بتفصيل. وكما أشار القرآن إليه، فإنّ الطّريق الّذي اختاره سليمان كان أقرب من النّاحية التّنفيذيّة وجملة: ﴿وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ والّتي ستأتي في الآية التّالية، شاهدة على صحّة كلا القضاءين.

ونقول في جواب السّؤال الثّالث: لا يبعد أن يكون الأمر على هيئة تشاوُر، وهو التّشاوُر الّذي يحتمل أن يكونا لتعليم سليمان وتأهيله في أمر القضاء، والتّعبير بـ(حُكْمِهِمْ) شاهد أيضًا على وحدة الحكم النّهائيّ، بالرّغم من وجود حُكمين مختلفين في البداية. (فتأمّلوا بدقّة)

ونقرأ في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية أنّه قال: لم يحكما، إنّما كانا يتناظران.

ويستفاد من رواية أُخرى رُويت في «أُصول الكافي» عن الإمام الصّادق عليه السلام: أنّ هذه القصّة حدثت لتعيين وصيّ داود وخليفته، وأن يتعلّم أُولئك النّفر منها أيضًا.

وعلى كلّ حال، فإنّ الآية التّالية تؤيّد حكم سليمان في هذه القصّة على هذه الشّاكلة: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ﴾، ولكن هذا لايعني أنّ حكم داود كان اشتباهًا وخطأً، لأنّها تضيف مباشرة: ﴿وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا

﴿وَعِلْمًا﴾. (١٠١ ١٩١).

فضل الله: يشير الله إلى داود في قصّة حكمه وسليمان، كنموذج للأنبياء الّذين كانوا يملكون النّفاذ إلى حياة النّاس في تفاصيلها اليوميّة، من موقع الامتيازات النّوعيّة في القوّة والقُدرة، وفي الخصائص الّتي خصّهم الله بها، وذلك كجزء من التّصوّر العامّ الّذي يريد القرآن أن يتمثّله المؤمنون في مسألة النّبوّة والأنبياء، ليعرفوا حيث يريد الله منهم أن يقفوا في قضايا الغيب المحدودة فلا يتوسّعون إلى أبعد من ذلك في ما تُثيره الأوهام، ممّا قد يقترب إلى أجواء الخرافة، كما يريد لهم أن يدرسوا الجوانب السّلبيّة في الأجواء المحيطة بهم، كما يدرسون الجوانب الإيجابيّة في ذلك.

﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ في قصّة تتعلّق بالزّرع أو الكرْم، ﴿إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ فدخلت إلى الأرض المملوءة بالزّرع أو الشّجر، وعبثت فيه حتّى أفسدته وأتلفت البعض منه؛ وجاء أصحاب الحرث إلى داود وسليمان، فاختلف داود وسليمان في الحكم في المسألة، فقضى داود بالغنم لصاحب الزّرع، ولمّا علم سليمان بذلك قال لأبيه الأرفق بالرّجلين أن يأخذ صاحب الأرض الغنم ينتفع بها، لا على سبيل الملك، وأن يأخذ صاحب الغنم الأرض ليصلحها حتّى تعود تزرع، كما كان، وعندها يترادّان فيأخذ هذا غنمه وذاك زرعه. فاستحسن داود حكم ولده وعمل به ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ فقد كان حُكم كلّ واحد منهما تحت رقابة الله وفي حضوره، فهو الشّاهد على ما يصدر من خلقه، سواء كانوا من الأنبياء أم غيرهم.

ولا مانع من الإتيان بضمير الجمع في مورد التّثنية باعتبار معنى الجمع، فقد يرد ذلك في بعض الأساليب. أمّا إعادة الضّمير إلى الأنبياء ـ كما قال به صاحب تفسير الميزان ـ ففيه غموض، لعدم تقدّم ذكر لهم في مجال الحكم بصيغة الجمع، من خلال الواقع الخارجيّ.

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ أي أوضحنا له الفهم الحقيقيّ للقضيّة أو للحكومة، فكان قضاؤه أقرب إلى الحقّ من فهم داود، ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ في ما يحتاجان إليه من توجيه النّاس إلى الحقّ في حياتهم العامّة والخاصّة، وفي منازعاتهم واختلافاتهم للوصول إلى الموقف الصّواب. لأنّ مهمّة الرّسول تتحرّك في خطّين: خطّ الوعي للحياة من خلال فكر يرتفع به مستواها إلى الله وطاعته الكاملة وخطّ العدل، الّذي يحلّ المشاكل على صعيد الفرد والمجتمع. وبذلك كان العلم يمثّل قوّة الرّسول ﷺ في شخصيّته، كما أنّ الحكم يؤكّد التزام العدل في حركته.

الآية في خطّ العصمة

وقد نستطيع أن نثير السّؤال كما أثاره الكثيرون، كيف نفهم هذا الاختلاف بين سليمان وداود في فهم حكم الشّريعة في هذه القضيّة، وكيف يُصيب سليمان من حيث أخطأ داود مع أنّ مسألة العصمة في عقيدتنا في الأنبياء أساسيّة، لا سيّما في مسألة التّبليغ للأحكام أو في مسألة التّطبيق في مقام القضاء.

وقد ورد في الجواب عن ذلك أكثر من وجه، فقيل

إنّ حكم سليمان كان ناسخًا لحكم داود، فقد حكم داود بما حكم به الأنبياء من قبله ولكنّ الله أوحى إلى سليمان أن كلّ غنم نفشت في زرع، فليس لصاحب الزّرع إلّا ما خرج من بطونها، وقيل: إنّ داود أراد أن يُعرّف بني إسرائيل أنّ سليمان وصيّه من بعده، فلم يختلفا في الحكم، لأنّ داود لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعيّ، بل في مجال إظهار موقع سليمان في النّبوّة، بالطّريقة الّتي توحي بالثّقة به.

ولكنّ الجوابين لا يخلوان من غموض، لأنّ النّسخ لا يمنع خطأ داود في حكمه، ولو بلحاظ هذه الحالة في هذا الزّمان، كما أنّ الظّاهر من الآية أنّهما كانا ينطلقان من منطلق واحد، فلا تباين ولا تعدّد أمام بعضهما العصمة ليبدو حكم سليمان في دائرة الصّواب، فهذا لا يتناسب مع طبيعة الواقع، باعتبار أنّ مجرّد اعتماد داود على سليمان ووضعه في موقع الحكم يمكن أن يؤدّي هذه المهمّة، من دون الإساءة إلى مقام داود، فإنّ مثل هذا الأسلوب يبعث على فقدان الثّقة بحكمه.

وربّما كان أساس الحكم واحدًا في المسألة، وهو ضمان صاحب الغنم للزّرع، ولكنّ الاختلاف هو في طريقة تنفيذه، فحكم داود برقابها لصاحب الحرث، وحكم سليمان بما هو أرفق منه، وهو أن يستوفي ما أتلفت من ماله من منافعها في تلك السّنة، مع ملاحظة أنّ قيمة الزّرع تساوي قيمة رقاب الغنم، كما أنّ قيمة الرّقبة تساوي منافعها المستوفاة في كلّ سنة عادة. وبذلك لم يختلفا في حكم الله وإنّما اختلفا في إجرائه في الدّائرة الّتي يملكان فيها الحرّيّة في التّطبيق، في ما يكون مرجع الأمر فيه إلى رأي الحاكم في الموارد الّتي لا تشتمل على تشريع محدّد، كما في موارد التّعزيرات وأمثالها من القضايا الّتي تقع في منطقة الفراغ التّشريعيّ، فيكون للحاكم أن يملأه بما يكون صالحًا، وبذلك يكون تفهيم الله لسليمان المسألة، هو الإيحاء له بالأسلوب الأرفق في إجراء الحكم بالضّمان.

وقد لا يكون هناك أيّ مانع عقليّ في خطإ النّبيّ بهذا المستوى، إذا كان ذلك لمصلحة أخرى، في تربية نبيّ آخر على الحكم، وإظهار فضله، وإذا كان هذا النّبيّ الموعود ابنًا للنّبيّ الأوّل، وخاضعًا له ومعترفًا بفضله، [فإنّه] لا يبعث على الإساءة إليه. وقد لا يكون من الضّروريّ أن يكون في ذلك إساءة لموقعه لدى النّاس، لأنّ النّاس قد اعتادوا على اختلاف الحاكمين في الحكم، مع اعترافهم بأنّهما ينطلقان من علم ومعرفة لا سيّما إذا لم يكن هناك تشريع محدّد في تفاصيل الحكم، بل كان الأمر تابعًا لاجتهاد الحاكم وإن كان نبيًّا.

وربّما لا نجد في أدلّة عصمة الأنبياء ما يفرض مثل هذه الدّقّة في صواب الحكم، في ما لا يؤدّي إلى ترك حكم الواقعيّ، كما في مثل هذه الحالة الّتي جاء فيها الحكم على لسان سليمان، مع موافقة داود عليه، كما يبدو.

وإنّنا ندعو إلى دراسة المسألة من جديد، على مستوى البحث القرآنيّ من خلال ما صوّره القرآن، من الملامح العامّة لشخصيّة النّبيّ، في ما يؤكّد بشريّته، مع

الإيحاء بالموقع المميَّز من الوحي، والانفتاح على آفاق الكمال الإنساني، من مواقع القيادة. (١٥: ٢٤٨)

يَحْكُمُونَ

١- يَتَوارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ ما بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرابِ أَلا ساءَ ما يَحْكُمُونَ

النّحل ٥٩

ابن عبّاس: بئس ما حكموا، إذ جعلوا لله البنات اللّاتي يحقّهنّ منهم هذا الحقّ، ونسبوه إلى اتّخاذ الولد، وجعلوا لأنفسهم البنين، وهذا كقوله ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثى * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى﴾ النّجم: ٢١، ٢٢

(الواحديّ ٣: ٦٧)

نحوه البغويّ (٣: ٨٣)، وابن الجوزيّ (٤: ٤٥٩)، والقرطبيّ (١٠: ١١٨)

الطّبريّ: يقول: ألا ساء الحكم الّذي يحكم هؤلاء المشركون، وذلك أن جعلوا لله ما لا يرضون لأنفسهم، وجعلوا لما لا ينفعهم ولا يضرّهم شركًا في رزقهم الله، وعبدوا غير من خلقهم وأنعم عليهم. (١٤: ١٢٤)

الزّجّاج: أي ساء حكمهم في ذلك الفعل، وفي جعلهم لله البنات، وجعلهم لأنفسهم البنين، ونسبتهم لله اتّخاذ الولد. (٣: ٢٠٦)

الطّوسيّ: أي بئس الحكم الّذي يحكمون، يجعلون لنفوسهم ما يشتهون، ويجعلون لله ما يكرهونه!! (٦: ٣٩٤)

الزّمخشريّ: حيث يجعلون الولد الّذي هذا محلّه عندهم لله، ويجعلون لأنفسهم من هو على عكس هذا الوصف. (٢: ٤١٤)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٥٩)، والنّسفيّ (٢: ٢٩٠)، والكاشانيّ (٣: ١٤١)، وشُبّر (٣: ٤٢٣)، والقاسميّ (١٠: ٣٨١٩)

الطّبرسيّ: [نحو الطّوسيّ وأضاف:]

وقيل: معناه ساء ما يحكمونه في قتل البنات مع مساواتهنّ للبنين في حرمة الولادة، ولعلّ الجارية خير من الغلام. (٣: ٣٦٧)

ابن عطيّة: استفتح تعالى بالإخبار بسوء حكمهم وعملهم بهذا في بناتهم، ورزق الجميع على الله. (٣: ٤٠٢)

أبو السّعود: حيث يجعلون ما هذا شأنه عندهم من الهوان والحقارة لله المتعالي عن الصّاحبة والولد، والحال أنّهم يتحاشون عنه ويختارون لأنفسهم البنين، فمدار خطإ جعلهم ذلك لله سبحانه مع إبائهم إيّاه، لا جعلهم البنين لأنفسهم ولا عدم جعلهم له سبحانه. ويجوز أن يكون مداره التّعكيس لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى﴾ النّجم ٢٢. (٤: ٧١)

نحوه البُرُوسَويّ. (٥: ٤٤)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود ثمّ نقل قول ابن عطيّة وأضاف:] وهو خلاف الظّاهر جدًّا. (١٤: ١٦٩)

٢- أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ أَنْ يَسْبِقُونا ساءَ ما يَحْكُمُونَ

العنكبوت ٤

ابن عبّاس: بئس ما يقضون ويظنّون لأنفسهم ذلك (٣٢٢)

نحوه الواحديّ (٣: ٤١٢)، والبغويّ (٣: ٥٥٥)، وابن الجوزيّ (٦: ٢٥٦)

نزل فيهم الوليد بن المغيرة، وأباجهل، والعاص بن هشام وغيرهم (ابن الجوزيّ ٦: ٢٥٦)

الطّبريّ: ساء حكمهم الّذي يحكمون بأنّ هؤلاء الّذين يعملون السّيّئات يسبقونا بأنفسهم (٢٠: ١٣٠)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ٢٧١)

الزّجّاج: على معنى ساء حُكمًا يحكمون، كما تقول: نعم رجلًا زيدٌ، ويجوز أن تكون رفعًا على معنى ساء الحكم حكمهم. (٤: ١٦٠)

الطّوسيّ: أي بئس الشّيء الّذي يحكمون بظنّهم أنّهم يفوتونا. (٨: ١٨٧)

نحوه الطّبرسيّ (٤: ٢٧٣)

الزّمخشريّ: بئس الّذي يحكمونه حكمهم هذا، أو بئس حُكمًا يحكمونه حكمهم هذا (٣: ١٩٧)

نحوه البيضاويّ (٢: ٢٠٤)، والنّسفيّ (٣: ٢٥٠)، والشّربينيّ (٣: ١٢٤)، وأبوالسّعود (٥: ١٤٢)، والبروسويّ (٦: ٤٤٧)، والمراغيّ (٢٠: ١١٤)

ابن عطيّة: يجوز أن يكون (ما) بمعنى «الّذي»، فهي في موضع رفع، ويجوز أن يكون في موضع نصب على تقدير: ساء حُكمًا يحكمونه. وقال ابن كيسان (ما) مع ﴿يَحْكُمُونَ﴾ في موضع المصدر، كأنّه قال: ساء حكمهم. وفي هذه الآية وعيد للكفرة الفاتنين، وتأنيس وعد بالنّصر للمؤمنين المفتونين المغلوبين. (٤: ٣٠٦)

الفخر الرّازيّ: يعني حكمهم بأنّهم يعصون، ويخالفون أمر الله ولا يعاقبون حكم سيّئ، فإنّ الحكم الحسن لا يكون إلّا حكم العقل أو حكم الشّرع، والعقل لا يحكم على الله بذلك، فإنّ الله له أن يفعل ما يريد، والشّرع حكمه بخلاف ما قالوه، فحُكمُهم حكم في غاية السّوء والرّداءة. (٢٥: ٣٠)

القرطبيّ: أي بئس الحكم ما حَكَموا في صفات ربّهم أنّه مسبوق، والله القادر على كلّ شيء و(ما) في موضع نصب بمعنى ساء شيئًا أو حُكمًا يحكمون. (١٣: ٣٢٧)

أبوحيّان: وفي كون (ما) موصولة مرفوعة أو منصوبة على التّمييز، خلاف مذكور في النّحو. وقال ابن كيسان: (ما) مصدريّة، فتقديره بئس حكمهم. وعلى هذا القول يكون التّمييز محذوفًا، أي ساء حُكمًا حكمهم.

وجاء بالمضارع وهو ﴿يَحْكُمُونَ﴾ قيل: إشعارًا بأنّ حكمهم مذموم حالًا واستقبالًا. وقيل: لأجل الفاصلة وقع المضارع موقع الماضي اتّساعًا. (٧: ١٤١)

ابن عاشور: ذمّ لحسبانهم ذلك وإبطال له، فهي مقرّرة لمعنى الإنكار في جملة ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾، فلها حكم التّوكيد فلذلك فصلت.

والحكم مستعمل في معنى الظّنّ والاعتقاد، تهكّمًا بهم بأنّهم نصبوا أنفسهم منصب الّذي يحكم فيطاع،

و﴿مَا يَحْكُمُونَ﴾ موصول وصلته، أي ساء الحكم الّذي يحكمونه (٢٠: ١٣٣)

مَغْنِيَّة: بأنّهم يفلتون من سلطان الله وحكمه (٦: ٩٤)

الطَّباطَبائيّ: تخطئة لظنّهم أنّهم يسبقون الله عمّا يمكرون من فتنة وصدّ، فإنّ ذلك بعينه فتنة من الله لهم أنفسهم، وصدّ لهم عن سبيل السّعادة، ولا يحيق المكر السّيّئ إلّا بأهله (١٦: ١٠١)

فضل الله: [أطال البحث حول هؤلاء الّذين يعملون السّيّئات [لاحظ س و ء «السّيّئات» (١٨: ١٣)

٣ـ ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الجاثية ٢١

ابن عبّاس: بئس ما يقضون لأنفسهم (٤٢٠)

نحوه البغويّ (٤: ١٨٦)، وابن الجوزيّ (٧: ٣٦١)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: بئس الحكم الّذي حسبوا أنّا نجعل الّذين اجترحوا السّيّئات والّذين آمنوا وعملوا الصّالحات سواء محياهم ومماتهم. (٢٥: ١٤٩)

الطُّوسيّ: أي بئس الشّيء الّذي يحكمون به في هذه القضيّة، وإنّما قال: ﴿يَحْكُمُونَ﴾ مع أنّ الحكم مأخوذ من الحكمة وهي حسنة، لأنّ المراد على ما يدّعون من الحكمة، كما قال: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الشّورى ١٦، وقوله: ﴿مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الجاثية ٢٥. (٩: ٢٥٨)

الواحديّ: بئس ما يقضون حين يرون أنّ لهم في الآخرة ما للمؤمنين (٤: ٩٨)

ابن عَطيّة: (ما) مصدريّة، والتّقدير: ساء الحكم حكمهم (٥: ٨٦)

الطَّبْرِسيّ: أي ساء ما حكموا على الله تعالى، فإنّه لايسوّي بينهم ولايستقيم ذلك في العقول، بل ينصر المؤمنين في الدّنيا ويمكّنهم من المشركين، ولا ينصر الكافرين ولا يمكّنهم من المسلمين، ويُنزل الملائكة عند الموت على المؤمنين بالبشرى، وعلى الكافرين يضربون وجوههم وأدبارهم (٥: ٧٨)

البَيْضاويّ: ساء حكمهم هذا، أو بئس شيئًا حكموا به ذلك. (٢: ٣٨٢)

نحوه أبو السُّعود (٦: ٦١)، والبُرُوسَويّ (٨: ٤٤٨).

النَّسَفيّ: بئس ما يقضون إذ حسبوا أنّهم كالمؤمنين، فليس من أقعد على بساط الموافقة كمن أقعد على مقام المخالفة، بل نفرّق بينهم فنُعلي المؤمنين ونُخزي الكافرين. (٤: ١٣٧)

نحوه الشّربينيّ (٣: ٥٩٨)

شُبّر: بئس شيئًا حكمهم هذا (٥: ٤٥٥)

الآلوسيّ: أي ساء حكمهم هذا، وهو الحكم بالتّساوي، فـ(ما) مصدريّة، والكلام إخبار عن قبح حكمهم المعهود

ويجوز أن يكون لإنشاء ذمّهم على أنّ (ساء) بمعنى بئس، و(ما) فيه نكرة موصوفة وقعت مميّزًا لضمير

الفاعل المُبهم، والمخصوص بالذمّ محذوف، أي بئس شيئًا حكّموا به ذلك. (٢٥: ١٥١)

الطَّباطَبائيّ: ردّ لحسبانهم المذكور، وحكمهم بالمماثلة بين مجترحي السّيّئات والّذين آمنوا وعملوا الصّالحات، ومساءة الحكم كناية عن بطلانه. (١٨: ١٧١)

تَحْكُمُ

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ عٰلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهٰادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبٰادِكَ فِي مٰا كٰانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. الزّمر: ٤٦

الطَّبَريّ: تفصل بينهم بالحقّ، يوم تجمعهم لفصل القضاء بينهم. (٢٤: ١١)

الماوَرْديّ: من الهدى والضّلالة، ويحتمل ثانيًا: من التّحاكم إليه في الحقوق والمظالم. (٥: ١٣٠)

الطُّوسيّ: يوم القيامة. (٩: ٣٤)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٥٠٢)

الزَّمَخْشَريّ: قل: أنت وحدك تقدر على الحكم بيني وبينهم، ولا حيلة لغيرك فيهم، وفيه وصف لحالهم، وإعذار لرسول الله ﷺ، وتسلية له ووعيد لهم. (٣: ٤٠٦)

نحوه البيضاويّ (٢: ٣٢٤)، والقاسميّ (١٤: ٥١٤٤).

النَّسَفيّ: تقضي. (٤: ٦٠)

أبوالسُّعود: أي حكمًا يسلّمه كلّ مكابرٍ مُعاندٍ، ويخضع له كلّ عاتٍ ماردٍ، وهو العذاب الدّنيويّ أو الأُخرويّ. (٥: ٣٩٨)

البُرُوسَويّ: أي بيني وبين قومي، وكذا بين سائر العباد. (٨: ١٢٠)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وقال:] والمقصود من الحكم بين العباد الحكم بينه عليه الصّلاة والسّلام وبين هؤلاء الكفرة. (٢٤: ١١)

ابن عاشور: وجملة ﴿أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبٰادِكَ﴾ خبر مستعمل في الدّعاء، والمعنى احكم بيننا، وفي تلقين هذا الدّعاء للنّبيّ ﷺ إيماء إلى أنّه الفاعل الحقّ. وتقديم المسند إليه على الخبر الفعليّ في قوله: ﴿أَنْتَ تَحْكُمُ﴾ لإفادة الاختصاص، أي أنت لا غيرك، وإذ لم يكن في الفريقين من يعتقد أنّ غير الله يحكم بين النّاس في مثل هذا الاختلاف، فيكون الرّدّ عليه مفاد القصر، تعيّن أنّ القصر مستعمل كناية تلويحيّة عن شدّة شكيمتهم في العناد وعدم الإنصاف، والانصياع إلى قواطع الحُجَج، بحيث إنّ من يتطلّب حاكمًا فيهم لا يجد حاكمًا فيهم إلّا الله تعالى، وهذا أيضًا يومئ إلى العذر للرّسول ﷺ في قيامه بأقصى ما كلّف به، لأنّ هذا القول إنّما يصدر عمّن بذل وُسعه فيما وجب عليه، فلمّا لقّنه ربّه أن يقوله، كان ذلك في معنى أنّك أبلغت وأدّيت الرّسالة، فلم يبق إلّا ما يدخل تحت قدرة الله تعالى الّتي لا يعجزها الألدّاء أمثال قومك، وفيه تسلية للرّسول ﷺ، وفيه وعيد للمعاندين.

والحُكم يصدق بحُكم الآخرة وهو المحقّق الّذي

لا يخلف، ويشمل حكم الذّنب بنصر الحقّ على المبطل، إذا شاء الله أن يُعجّل بعض حكمه، بأن يُعجّل لهم العذاب في الدّنيا (٢٤: ١٠٥)

الطَّباطَبائيّ: قد وصف الله تعالى بأنّه فاطر السّماوات والأرض، أي مخرجها من كتم العدم إلى ساحة الوجود، وعالم الغيب والشّهادة فلا يخفى عليه شيء، ولازمه أن يحكم بالحقّ وينفذ حكمه (١٧: ٢٧١)

مكارم الشّيرازيّ: نعم أنت الحاكم المطلق في يوم القيامة الّذي تُنهي فيه الاختلافات، وتُظهر فيه كلّ الحقائق الخفيّة، حيث أنت خالق كلّ شيء في الوجود وعالم بكلّ الأسرار، حيث تنتهي الاختلافات بحُكمك العادل، وهناك يدرك المعاندون مدى خطئهم، وهيهات يفكّرون في إصلاح ما مضى، ولكن ما الفائدة؟ (١٥: ٦٥)

فضل الله: فيعرفون في مثل إشراقة النّور أين يقف الحقّ في ادّعاءاتهم وفي مواقفهم الّتي كانوا يقتنعون بها أو يمارسونها في الحياة الدّنيا، فينتهي كلّ الخلاف وتذوب كلّ الكلمات المعاندة أمام الحكم الحقّ الصّادر من الله ويقف المعاندون ليواجهوا استحقاقات المصير في عذاب الله، وليحاولوا أن يجدوا أيّة فرصة للنّجاة منه، في هذا الموقف الصّعب الّذي تضيق فيه كلّ الفرص (١٩: ٣٤٥)

تَحْكُمُونَ

١ـ ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. يونس: ٣٥

ابن عبّاس: بئس ما تقضون به لأنفسكم (١٧٤)

مُقاتِل: يقول: مالكم كيف تقضون الجور، ونظيرها في «ن والقلم» حين زعمتم أنّ معي شريكًا. (٢: ٢٣٨)

نحوه البغويّ (٢: ٤٢٠)

الزّجّاج: أي على أيّ حال تحكمون، فموضع (كَيْفَ) نصب بـ (تَحْكُمُونَ) (٣: ٢٠)

نحوه ابن الجوزيّ (٤: ٣١)

الزّمَخْشَريّ: بالباطل، حيث تزعمون أنّهم أنداد لله. (٢: ٢٣٧)

نحوه النّسفيّ (٢: ١٦٣)، والقاسميّ (٩: ٣٣٤٨)

الطَّبْرسيّ: هذا تعجيب من حالهم، أي كيف تقضون بأنّ هذه الأصنام آلهة، وأنّها تستحقّ العبادة، وقيل: كيف تحكمون لأنفسكم بما لا توجبه الحجّة، ولا تشهد بصحّته الأدلّة (٣: ١٠٩)

الفَخْر الرّازيّ: يعجب من مذهبهم الفاسد ومقالتهم الباطلة أرباب العقول (١٧: ٩٢)

القُرطُبيّ: أي لأنفسكم، وتقضون بهذا الباطل الصّراح، تعبدون آلهة لا تُغني عن أنفسها شيئًا إلّا أن يُفعل بها، والله يفعل ما يشاء، فتتركون عبادته، فموضع (كَيْفَ) نصب بـ (تَحْكُمُونَ) (٨: ٣٤٢)

البَيْضاويّ: بما يقتضي صريح العقل بطلانه. (١: ٤٤٧)

أبوالسّعود: أي بما يقضي صريح العقل ببطلانه، إنكارٌ لحكمهم الباطل وتعجّب منه، وتشنيع لهم بذلك. و(الفاء) لترتيب كِلا الإنكارَين على ما ظهر من وجوب اتّباع الهادي إلى الحقّ.

إن قلت: التّبكيت بالاستفهام السّابق إنّما يظهر في حقّ من يعكس جوابه الصّحيح، فيحكم بأحقّيّة من لايهدي بالاتّباع دون مَن يَهدي، وهم ليسوا حاكمين بأحقّيّة شركائهم لذلك دون الله سبحانه وتعالى، بل باستحقاقها جميعًا مع رجحان جانبه تعالى، حيث يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله؟

قلت: حكمهم باستحقاقه تعالى للاتّباع بطريق الاشتراك حُكمٌ منهم بعدم استحقاقه تعالى لذلك بطريق الاستقلال، فصاروا حاكمين باستحقاق شركائهم له دون الله تعالى من حيث لايحتسبون.

(٣: ٢٣٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٤: ٤٤).

الشّربينيّ: هذا الحكم الفاسد من اتّباع من لايستحقّ الاتّباع. (٢: ١٩)

الآلوسيّ: ﴿كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ في موضع الحال، لأنّ الجملة الاستفهاميّة لاتقع حالًا، بل هو استفهام معناه الإنكار والتّعجّب أيضًا، أي كيف تحكمون بالباطل الّذي يأباه صريح العقل ويحكم ببطلانه من اتّخاذ الشّركاء لله جلّ وعلا، و(الفاء) لترتيب الإنكار على ما ظهر من وجوب اتّباع الهادي. (١١: ١١٥)

الطّباطبائيّ: استفهام للتّعجيب استغرابًا حكمهم بتّبع شركائهم مع حكم العقل الصّريح بعدم جواز اتّباع من لايهتدي، ولا يَهدي إلى الحقّ. (١٠: ٦١)

فضل الله: هذا الحكم الجائر الّذي لايرتكز على أساسٍ ثابتٍ، بل ينطلق من خلال الأهواء والشّهوات، بعيدًا عن أيّ منطقٍ للعقل من قريبٍ أو من بعيدٍ.

(١١: ٣٠٨)

٢- مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ الصّافّات: ١٥٤

ابن عبّاس: بئسما تقضون لأنفسكم، ترضون لله ما لاترضون لأنفسكم. (٣٧٩)

قَتادَة: كيف يُجعَل لكم البنين، ولنفسه البنات؟ ما لكم كيف تحكمون؟ (الطّبَريّ ٢٣: ١٠٧)

الطّبَريّ: يقول: بئس الحكم تحكمون أيّها القوم، أن يكون لله البنات ولكم البنون، وأنتم لاترضون البنات لأنفسكم، فتجعلون له ما لاترضونه لأنفسكم.

(٢٣: ١٠٧)

نحوه الواحديّ (٣: ٥٣٤)، والبغويّ (٤: ٤٩)، والطّبْرِسيّ (٤: ٤٦٠)، وابن الجوزيّ (٧: ٩١).

الطّوسيّ: تهجين لهم بوضعهم الشّيء في غير موضعه، لأنّهم وضعوه موضع الحكمة، ليس الأمر كذلك، إذ أنتم على فحش الخطإ الّذي يدعو إليه الجهل.

(٨: ٥٣٣)

البَيضاويّ: بما لايرتضيه العقل. (٢: ٣٠١)

نحوه الكاشانيّ. (٤: ٢٨٥)

النّسَفيّ: هذا الحكم الفاسد. (٣: ٤٠)

مثله الشّربينيّ. (٣: ٣٩٦)

أبو السّعود: بهذا الحكم الّذي يقضي ببطلانه بديهة العقل. (٥: ٣٤١)

نحوه الآلوسيّ (٢٣: ١٥٠)

البُروسَويّ: على التّسوية بين المسلمين والمجرمين بهذا الحكم الّذي يقضي ببطلانه بديهة العقول، أو تعدلوا عنه فإنّه جَوْر

قال ابن الشّيخ: جملتان استفهاميّتان ليس لإحديهما تعلّق بالأخرى من حيث الإعراب، استفهم أوّلًا عمّا استقرّ لهم وثبت استفهام إنكار، ثمّ استفهم استفهام تعجّب من حكمهم هذا الحكم الفاسد، وهو أن يكون أخسّ الجنسين لأخسّهم، وأحسنهما لربّهم. (١٠: ٩٢)

نحوه الشّوكانيّ. (٤: ٥١٩)

ابن عاشور: جملة ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ الصّافّات: ١٥٣، فإنّ اصطفاء البنات يقتضي عدم الدّليل في حكمهم ذلك، فأبدل ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ من إنكار ادّعائهم اصطفاء الله البنات لنفسه، وقوله: ﴿مَا لَكُمْ﴾ (ما) استفهام عن ذات وهي مبتدأ، و(لَكُمْ) خبر.

والمعنى: أيّ شيء حصل لكم؟ وهذا إبهام، فلذلك كانت كلمة (مالك) ونحوها في الاستفهام، يجب أن يُتلى بجملة حال تُبيّن الفعل المُستفهَم عنه، نحو ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾ الصّافّات: ٩٢، ونحو ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ يوسف: ١١، وقد بُيّنت هنا بما تضمّنته جملة استفهام ﴿كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾، فإنّ (كيف) اسم استفهام عن الحال، وهي في موضع الحال من ضمير ﴿تَحْكُمُونَ﴾ قُدّمت لأجل صدارة الاستفهام، وجملة ﴿تَحْكُمُونَ﴾ حال من ضمير (لَكُمْ) في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ﴾، فحصل استفهامان: أحدهما عن الشّيء الّذي حصل لهم فحكموا هذا الحكم، وثانيهما عن الحالة الّتي اتّصفوا بها لمّا حكموا هذا الحكم الباطل. وهذا إيجاز حذف، إذ التّقدير: ما لكم تحكمون هذا الحكم كيف تحكمونه؟ وحُذِف متعلّق ﴿تَحْكُمُونَ﴾ لما دلّ عليه الاستفهامان من كون ما حكموا به منكرًا يحقّ العجب منه، فكلا الاستفهامين إنكار وتعجيب.

وفرّع عليه الاستفهام الإنكاريّ عن عدم تذكّرهم، أي استعمال ذكرهم بضمّ الذّال ـ وهو العقل ـ أي فكر عدم تفهّمكم فيما يصدر من حكمكم. (٢٣: ٩١)

٢ـ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ القلم: ٣٦

ابن عبّاس: بئس ما تقضون لأنفسكم. (٤٨٢)

الطّبَريّ: أتجعلون المطيع لله من عبيده والعاصي له منهم في كرامته سواء، يقول جلّ ثناؤه: لا تسوّوا بينهما، فإنّهما لا يستويان عند الله، بل المطيع له الكرامة الدّائمة، والعاصي له الهوان الباقي. (٢٩: ٣٧)

الطّوسيّ: تهجين لهم وتوبيخ، ومعناه: أعلى حال الصّواب أم على حال الخطإ؟ وعلى حال الرّشاد أم الغيّ؟ فعلى أيّ حال تحكمون في الأحوال الّتي تدعون إلى الفعل، أحال الباطل أم حال الحقّ؟ (١٠: ٨٥)

الواحديّ: إذ حكمتم أنّ لكم ما للمسلمين. (٤: ٣٣٨)

الزَّمَخْشَريّ: هذا الحكم الأعوج، كأنّ أمر الجزاء مُفوّض إليكم حتّى تحكموا فيه بما شئتم (٤: ١٤٦)،

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٣٠: ٩٣)، والقُرطُبيّ (١٨: ٢٤٦).

ابن عَطيّة: قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ﴾ توبيخ، ابتداء وخبر جملة مُنحازة، وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ جملة مُنحازة كذلك. و(كَيْفَ) في موضع نصب بـ﴿تَحْكُمُونَ﴾ (٥: ٣٥١)

الطَّبْرِسيّ: هذا تهجين لهم وتوبيخ، ومعناه أيّ عقل يحملكم على تفضيل الكفّار حتّى صار سببًا لإصراركم على الكفر، ولا يحسن في الحكمة التّسوية بين الأولياء والأعداء في دار الجزاء (٥: ٣٣٨)

البَيْضاويّ: التفات فيه تعجّب من حكمهم واستبعاد له، وإشعار بأنّه صادر من اختلال فكر واعوجاج رأي (٢: ٤٩٦)

نحوه الشِّربينيّ (٤: ٣٦٢)، وأبوالسُّعود (٦: ٢٨٩)، والكاشانيّ (٥: ٢١٣)، والآلوسيّ (٢٩: ٣٣).

البُرُوسَويّ: تعجيبًا من حكمهم واستبعادًا له، وإيذانًا بأنّه لايصدر عن عاقل، و(مَا) استفهاميّة في موضع الرّفع بالابتداء، والاستفهام للإنكار، أي لاإنكار أن يكون لهم وجه مقبول يُعتدّ به في دعواهم حتّى يتمسّك به، و(لَكُم) خبرها، والمعنى أيّ شيء ظهر لكم حتّى حكمتم هذا الحكم القبيح، كأنّ أمر الجزاء مُفوّض إليكم، فتحكمون فيه بما شئتم، ومعنى (كَيْفَ) في أيّ حال، أفي حال العلم أم في حال الجهل فيكون ظرفًا، أو أعالمين أم جاهلين فيكون حالًا.

وفي «التّأويلات النّجميّة» أفنجعل المتّقين لأحكام الشّريعة وآداب الطّريقة ورموز الحقيقة، كالكاسبين للأخلاق الرّديئة، والأوصاف الرّذيلة المخالفة للشّريعة والطّريقة والحقيقة، ما لكم كيف تحكمون بهذا الظّلم الصّريح والقول القبيح؟ (١٠: ١١٩)

مَغْنِيّة: سأل: لانظنّ أنّ أحدًا يحكم بالمساواة بين المتّقين والمجرمين حتّى من لايؤمن بالله واليوم الآخر، إذن ما هو المبرّر لقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾؟

الجواب: أجل، لاأحد يساوي المتّقي بالمجرم في الحكم والمكانة، ولكن كثيرًا من المجرمين يرون أنفسهم من الأحبّاء، وأنّ لهم ما للمتّقين من الأجر والثّواب، فأنكر سبحانه عليهم هذا، وقال لهم: كيف تجعلون أنفسكم في عداد المتّقين، وبينكم وبينهم بُعد المشرقين؟ والّذي يدلّ على أنّ هذا المعنى هو المراد الخطابات الآتية [وذكر آيات لذلك] (٧: ٣٩٤)

الطَّباطَبائيّ: مسوق للتّعجّب من حكمهم بكون المجرمين يوم القيامة كالمسلمين، وهو إشارة إلى تأبّي العقل عن تجويز التّسوية، ومُحصّله نفي حكم العقل بذلك، إذ معناه أيّ شيء حصل لكم من اختلال الفكر وفساد الرّأي حتّى حكمتم بذلك (١٩: ٣٨٣)

مكارم الشّيرازيّ: هل يمكن أن يصدّق أيّ إنسان عاقل أنّ عاقبة العادل والظّالم، المطيع والمجرم، المؤثر والمستأثر واحدة ومتساوية؟ خاصّة عندما تكون المسألة عند إله جعل كلّ مُجازاته ومُكافآته وفق

حساب دقيق وبرنامج حكيم (١٨: ٥٠١)

٤ـ أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ. القلم ٣٩

ابن عبّاس: بئس ما تقضون لأنفسكم (٤٨٢)

الطّبريّ: يقول: هل لكم أيمان علينا تنتهي بكم إلى يوم القيامة، بأنّ لكم ما تحكمون؟ أي بأنّ لكم حكمكم. ولكن (الألف) كُسِرت من (إنّ) لما دخل في الخبر اللّام، أي هل لكم أيمان علينا بأنّ لكم حكمكم؟ (٢٩: ٣٧)

الطّوسيّ: كُسرت (إنّ) لدخول اللّام في الخبر، والحكم خبر، بمعنى يفصل الأمر على جهة القهر والمنع، وأصله المنع [ثمّ استشهد بشعر] (١٠: ٨٦)

الواحديّ: لأنفسكم به من الخير والكرامة. (٤: ٣٣٨)

نحوه البغويّ (٥: ١٣٩)، والطّبرسيّ (٥: ٣٣٩).

الزّمخشريّ: جواب القسم، لأنّ معنى ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا﴾ أم أقسمنا لكم. (٤: ١٤٦)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ٩٣)، والبيضاويّ (٢: ٤٩٦)، والشّربينيّ (٤: ٣٦٢)، وأبوالسّعود (٦: ٢٨٩)، والبُرُوسَويّ (١٠: ١٢٠)، والآلوسيّ (٢٩: ٣٤)

أَنْ تَحْكُمُوا

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. النّساء ٥٨

الإمام عليّ عليه السّلام: كلمات أصاب فيهنّ: حقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله وأن يؤدّي الأمانة، وإذا فعل ذلك، فحقّ على النّاس أن يسمعوا وأن يُطيعوا، وأن يُجيبوا إذا دُعوا. (الطّبريّ ٥: ١٤٥)

الطّبريّ: إذا حكمتم بين رعيّتكم، أن تحكموا بينهم بالعدل والإنصاف، وذلك حكم الله الّذي أنزله في كتابه، وبيّنه على لسان رسوله، ولا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم. (٥: ١٤٦)

الطّوسيّ: أمر الله تعالى الحكّام بين النّاس أن يحكموا بالعدل لا بالجور. (٣: ٢٣٤)

الطّبرسيّ: أمر الله الولاة والحكّام أن يحكموا بالعدل والنّصفة، ونظيره قوله: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٦.

وروي أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لعليّ: سوّ بين الخصمين في لحظك ولفظك. وورد في الآثار أنّ الصّبيّين ارتفعا إلى الحسن بن عليّ في خطّ كتباه، وحكّماه في ذلك ليحكم أيّ الخطّين أجود، فبصر به عليّ فقال: يا بنيّ انظر كيف تحكم؟ فإنّ هذا حكم، والله سائلك عنه يوم القيامة. (٢: ٦٣)

الفخر الرّازيّ: أجمعوا على أنّ من كان حاكمًا وجب عليه أن يحكم بالعدل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ والتّقدير: إنّ الله يأمركم إذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل. وقال: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النّحل: ٩٠، وقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ الأنعام: ١٥٢، وقال:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٦ وعن أنس عن النّبيّ ﷺ قال: «لاتزال هذه الأُمّة بخير ما إذا قالت صدقت، وإذا حكمت عدلت، وإذا استُرحمت رحمت» وعن الحسن قال: إنّ الله أخذ على الحكّام ثلاثًا: أن لايتّبعوا الهوى، وأن يخشوه ولا يخشوا النّاس، ولا يشتروا بآياته ثمنًا قليلًا. ثمّ قرأ: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾. وقرأ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ المائدة: ٤٤ إلى قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

(١: ٤١٤)

البَيْضاويّ: أي وأن تحكموا بالإنصاف والسّويّة إذا قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم، أو يرضى بحكمكم، ولأنّ الحكم وظيفة الولاة، قيل: الخطاب لهم.

(١: ٢٢٥)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٣٢)، والبُرُوسَويّ (٢: ٢٢٦).

أبوالسُّعود: أمر لهم بإيصال الحقوق المتعلّقة بذمّتهم إلى أصحابها، وحيث كان المأمور به هاهنا مختصًّا بوقت المرافعة، قُيّد به بخلاف المأمور به أوّلًا، فإنّه لمّا لم يتعلّق بوقت دون وقت أُطلق إطلاقًا، فقوله تعالى: ﴿أَنْ تَحْكُمُوا﴾ عطف على ﴿أَنْ تُؤَدُّوا﴾ وقد فُصّل بين العاطف والمعطوف بالظّرف المعمول له عند الكوفيّين، والمقدّر[1] بدلّ هو عليه عند البصريّين، لأنّ ما بعد (أن) لايعمل فيما قبلها عندهم، أي وأن تحكموا إذا حكمتم إلخ.

(٢: ١٥٤)

نحوه القاسميّ (٥: ١٣٣٣)، والآلوسيّ (٥: ٦٤).

ابن عاشور: وقوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ عطف ﴿أَنْ تَحْكُمُوا﴾ على ﴿أَنْ تُؤَدُّوا﴾، وفُصّل بين العاطف والمعطوف الظّرف، وهو جائز، مثل قوله: ﴿وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ البقرة: ٢٠١، وكذلك في عطف الأفعال على الصّحيح مثل ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ الشّعراء: ١٢٩، ١٣٠.

والحُكم: مصدر حَكَم بين المتنازعَين، أي اعتنى بإظهار المحقّ منهما من المُبطل، أو إظهار الحقّ لأحدهما، وصرّح بذلك، وهو مشتقّ من «الحَكْم» ـ بفتح الحاء ـ وهو الرّدع عن فعل ما لاينبغي، ومنه سمّيت حَكَمَة اللّجام، وهي الحديدة الّتي تُجعل في فم الفرس، ويقال: أحكِم فلانًا، أي أمسكه.

[إلى أن قال بعد بيان معنى العَدْل:] ومظهر ذلك هو حكم لصاحب الحقّ بأخذ حقّه ممّن اعتدى عليه، ولذلك قال تعالى هنا: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، ثمّ توسّع في هذا الإطلاق حتّى صار يُطلق على إبلاغ الحقّ إلى ربّه ولو لم يحصل اعتداء ولا نزاع.

(٤: ١٦٢)

مكارم الشّيرازيّ: أي إنّ الله يوصيكم أيضًا أن تلتزموا جانب العدالة في القضاء والحكم بين النّاس فتحكموا بعدل.

(٣: ٢٥١)

---

(١) هذا هو الصّحيح، وفي الأصل: والمقدّرا.

فَاحْكُمْ

. وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. آل عمران ٥٥

ابن عبّاس: فأقضي بينكم. (٤٨)

نحوه **الطَّبْرِسيّ** (١: ٤٥٠)، والآلوسيّ (٣: ١٨٤).

الطَّبَريّ: يقول فأقضي حينئذ بين جميعكم في أمر عيسى بالحقّ، فيما كنتم فيه تختلفون من أمره، وهذا من الكلام الّذي صُرِف من الخبر عن الغائب إلى المخاطبة (٣: ٢٩٣)

البَيْضاويّ: من أمر الدّين. (١: ٦٣١)

نحوه شُبَّر (١: ٣٢٨)، وأبو السُّعود (١: ٣٦٧)، والمَرُوسَويّ (٢: ٤٢)، والمراغيّ (٣: ١٧٠).

فَاحْكُمْ

١ـ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. المائدة ٤٢

ابن عبّاس: بين بني قريظة والنَّضير بالرّجم. ٩٤.

إنّ الآيات في «المائدة» قوله ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿الْمُقْسِطِينَ﴾ إنّما نزلت في الدّية في بني النَّضير وبني قريظة. وذلك أنّ قتلى بني النَّضير كان لهم شرف، تُؤدّى الدّية كاملة، وأنّ قريظة كانوا يُؤدّون نصف الدّية، فتحاكموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ، فأنزل الله ذلك فيهم، فحملهم رسول الله ﷺ على الحقّ في ذلك، فجعل الدّية في ذلك سواء. (الطَّبَريّ ٦: ٢٤٣)

نحوه ابن زَيْد (الطَّبَريّ ٦: ٢٤٣)، وقَتادَة (الماوَرْديّ ٢: ٤٠)

إنّ ذلك [الحكم] منسوخ وإنّ الحكم بينهم واجب على من تحاكموا إليه من حكّام المسلمين.

مثله مُجاهِد وعِكْرِمَة والحسن وعمر بن عبد العزيز (الماوَرْديّ ٢: ٤١)

النَّخَعيّ: إذا أتاك المشركون فحكّموك، فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن حكمت فاحكم بحكم المسلمين، ولا تعدُه إلى غيره.

مثله الشَّعبيّ (الطَّبَريّ ٦: ٢٤٤)

إن حكم بينهم حكم بما في كتاب الله.

مثله الشَّعبيّ (الطَّبَريّ ٦: ٢٤٧)

أمر أن يحكم فيهم بالرّجم (الطَّبَريّ ٦: ٢٤٧)

أنّه [الحُكم] ثابت، وأنّ كلّ حاكم من حكّام المسلمين مخيّر في الحكم بين أهل الذّمّة، وبين أن يحكم أو يدَع.

مثله الشَّعبيّ، وعطاء، وقَتادَة (الماوَرْديّ ٢: ٤١)

مُجاهِد: آيتان نُسختا من هذه السّورة يعني المائدة: آية القلائد، وقوله ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾، فكان النّبيّ ﷺ مخيّرًا إن شاء حكم، وإن شاء

أعرض عنهم، فردّهم إلى أن يحكم بينهم بما في كتاب
(الطّبريّ ٦: ٢٤٦)

اليهوديّان اللّذان زنيا خيّر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهما بالرّجم أو يدع.

مثله الحسن والزّهريّ (الماورديّ ٢: ٤٠)

عِكْرِمَة: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ﴾ نُسخت بقوله ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ المائدة: ٤٩.

مثله الحسن (الطّبريّ ٦: ٢٤٥)

الإمام الباقر عليه السّلام: إنّ الحاكم إذا أتاه أهل التّوراة وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم وإن شاء تركهم. (شُبّر ٢: ١٧٧)

قَتادَة: يعني اليهود، فأمر الله نبيّه ﷺ أن يحكم بينهم، ورخّص له أن يعرض عنهم إن شاء.
(الطّبريّ ٦: ٢٤٥)

السُّدّيّ: كان النّبيّ ﷺ إن شاء حكم بينهم، وإن شاء أعرض عنهم. ثمّ نسخها الله تعالى فقال: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾، وكان مجبورًا على أن يحكم بينهم. (٢٣٠)

الزُّهْريّ: مضت السّنّة أن يُردّوا في حقوقهم ومواريثهم إلى أهل دينهم إلّا أن يأتوا راغبين في حدّ يُحكم بينهم فيه بكتاب الله. (الطّبريّ ٦: ٢٤٥)

مُقاتِل: يعني الّذين يعدلون في الحكم، ثمّ نسختها الآية الّتي جاءت بعد، وهي قوله: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ في الكتاب، أنّ الرّجم على المحصن والمحصنة، ولا تردّ الحكم. (١: ٤٧٨)

الشّافعيّ: أنّه يجب على الحاكم منّا أن يحكم بين أهل الذّمّة الّذين قبلوا الجزية ورضوا بجريان أحكامنا عليهم إذا تحاكموا إليه، لأنّ في إمضاء حكم الإسلام عليهم صَغارًا لهم. (الواحديّ ٢: ١٨٩)

أبوحنيفة: إن احتكموا إلينا حُمِلوا على حكم الإسلام، وأُقيم الحدّ على الزّاني بمسلمة والسّارق من مسلم. (أبوحيّان ٣: ٤٨٩)

الطَّبَريّ: إن جاءك هؤلاء القوم الآخرون الّذين لم يأتوك بعد، وهم قوم المرأة البغيّة، محتكمين إليك، فاحكم بينهم إن شئت بالحقّ الّذي جعله الله حكمًا له، فيمن فعل فِعْلَ المرأة البغيّة منهم، أو أعرض عنهم فدَع الحكم بينهم إن شئت، والخيار إليك في ذلك.

وقال آخرون: بل نزلت هذه الآية في قتيل قُتل في يهود منهم قتله بعضهم.

ثمّ اختلف أهل التّأويل في حكم هذه الآية: هل هو ثابت اليوم؟ وهل للحكّام من الخيار في الحكم والنّظر بين أهل الذّمّة والعهد إذا احتكموا إليهم؟ مثل الّذي جعل لنبيّه ﷺ في هذه الآية، أم ذلك منسوخ؟ فقال بعضهم: ذلك ثابت اليوم لم ينسخه شيء، وللحكّام من الخيار في كلّ دهر بهذه الآية مثل ما جعله الله لرسوله ﷺ.

وقال آخرون: بل التّخيير منسوخ، وعلى الحاكم إذا احتكم إليه أهل الذّمّة أن يحكم بينهم بالحقّ، وليس له ترك النّظر بينهم.

وأولى القولين في ذلك عندي بالصّواب قول من

قال: إنّ حكم هذه الآية ثابت لم يُنسَخ، وإنّ للحكّام من الخيار في الحكم بين أهل العهد، إذا ارتفعوا إليهم فاحتكموا، وترك الحُكم بينهم والنّظر مثل الّذي جعله الله لرسوله ﷺ من ذلك في هذه الآية.

وإنّما قلنا ذلك أولاهما بالصّواب، لأنّ القائلين إنّ حكم هذه الآية منسوخ، زعموا أنّه نُسخ بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ وقد دلّلنا في كتابنا «كتاب البيان عن أُصول الأحكام» أنّ النّسخ لا يكون نسخًا إلّا ما كان نفيًا لحكم غيره بكلّ معانيه، حتّى لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين جميعًا على صحّته بوجه من الوجوه، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع. وإذ كان ذلك كذلك، وكان غير مستحيل في الكلام أن يقال: وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ومعناه: وأن احكم بينهم بما أنزل الله إذا حكمت بينهم باختيارك الحُكم بينهم، إذا اخترت ذلك، ولم تختر الإعراض عنهم، إذ كان قد تقدّم إعلام المقول له ذلك من قائله: إنّ له الخيار في الحكم وترك الحكم، كان معلومًا بذلك أن لا دلالة في قوله: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ أنّه ناسخ قوله: ﴿فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ﴾ لما وصفنا من احتمال ذلك ما بيّنّا، بل هو دليل على مثل الّذي دلّ عليه قوله: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ وإذا لم يكن في ظاهر التّنزيل دليل على نسخ إحدى الآيتين الأُخرى، ولا نفي أحد الأمرين حكم الآخر، ولم يكن عن رسول الله ﷺ خبر يصحّ بأنّ أحدهما ناسخ صاحبه، ولا من المسلمين على ذلك إجماع، صحّ ما قلنا من أنّ كلا الأمرين يؤيّد أحدهما صاحبه ويوافق حكمُه حكمَه، ولا نسخ في أحدهما للآخر. (٦: ٢٤٢)

نحوه البغويّ. (٢: ٥٣)

الطُّوسيّ: في اختيار الحكّام والأئمّة الحكم بين أهل الذّمّة إذا احتكموا إليهم قولان:

أحدهما: قال إبراهيم، والشّعبيّ، وقَتادَة، وعطاء، والزّجّاج، والطّبَريّ، وهو المرويّ عن عليّ عليه السلام، والظّاهر في رواياتنا: أنّه حكم ثابت والتّخيير حاصل.

وقال الحسن، وعِكْرِمَة، ومُجاهِد، والسُّدّيّ، والحكَم، وجعفر بن مبشّر، واختاره الجُبّائيّ: أنّه منسوخ بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ المائدة: ٤٩، فنُسخ الاختيار وأُوجب الحكم بينهم بالقسط. (٣: ٥٢٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ١٩٦)

الزّمَخْشَريّ: قيل: كان رسول الله ﷺ مُخيّرًا إذا تحاكم إليه أهل الكتاب بين أن يحكم بينهم، وبين أن لا يحكم. [ثمّ نقل أقوال المفسّرين] (١: ٦١٤)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١١: ٢٣٥)، والنّسفيّ (١: ٢٨٤)، والشِّربينيّ (١: ٣٧٦)، وشُبّر (٢: ١٧٧)

ابن عَطيّة: [نقل الأقوال ثمّ قال:] وقال كثير من العلماء: هي مُحكَمَة، وتخيير الحُكّام باقٍ، وهذا هو الأظهر إن شاء الله. وفقه هذه الآية أنّ الأُمّة ـ فيما علمتُ ـ مُجمِعة على أنّ حاكم المسلمين يحكم بين أهل الذّمّة في التّظالم، ويتسلّط عليهم في تغييره، وينقر عن صورته كيف وقع، فيغيّر ذلك. ومن التّظالم حبس السّلع المبيعة،

وغصب المال وغير ذلك. فأمّا نوازل الأحكام الّتي لا ظلم فيها من أحدهم للآخر، وإنّما هي دعاوي محتملة، وطلب ما يحلّ ولا يحلّ، وطلب المخرج من الإثم في الآخرة، فهي الّتي هو الحاكم فيها مخيّر، وإذا رضي به الخصمان فلا بدّ مع ذلك من رضى الأساقفة أو الأحبار، قاله ابن القاسم في «العتبيّة» قال: وأمّا إن رضي الأساقفة دون المتخاصمين، أو الخصمان دون الأساقفة فليس له أن يحكم.

وانظر إن رضي الأساقفة لأشكال النّازلة عندهم دون أن يرضى الخصمان فإنّها تحتمل الخلاف، وانظر إذا رضي الخصمان ولم يقع من الأحبار نكير فحكم الحاكم، ثمّ أراد الأحبار ردّ ذلك الحكم، وهل تستوي النّوازل في هذا كالرّجم في الزّانيين، والقضاء في مال يصير من أحدهما إلى الآخر؟ وانظر إذا رضي الخصمان هل يحقّ الحاكم أن يستعلم ما عند الأحبار، أو يقنع بأن لم تقع منهم معارضة؟ ومالك ﷺ يستحبّ لحاكم المسلمين الإعراض عنهم، وتركهم إلى دينهم. (٢: ١٩٤)

نحوه أبوحيّان (٣: ٤٨٩)، والشّوكانيّ (٢: ٥٤)

القُرطُبيّ: [قد حكى الأقوال المتقدّمة تفصيلًا فلاحظ] (٦: ٨٤)

البَيْضاويّ: تخيير لرسول الله ﷺ إذا تحاكموا إليه بين الحكم والإعراض، ولهذا قيل: لو تحاكم كتابيّان إلى القاضي لم يجب عليه الحكم، وهو قول الشّافعيّ.

والأصحّ وجوبه إذا كان المترافعان أو أحدهما ذمّيًّا، لأنّا التزمنا الذّبّ عنهم ودفع الظّلم عنهم، والآية ليست في أهل الذّمّة. وعند أبي حنيفة يجب مطلقًا. (١: ٢٧٥)

أبوالسُّعود: لمّا بيّن تفاصيل أمورهم الواهية، وأحوالهم المختلفة الموجبة لعدم المبالاة بهم وبأفاعيلهم حسبما أمر به عليه الصّلاة والسّلام، خوطب عليه الصّلاة والسّلام ببعض ما يُبتنى عليه من الأحكام بطريق التّفريع، و(الفاء) فصيحة، أي وإذا كان حالهم كما شرح، فإن جاؤوك متحاكمين إليك فيما شجر بينهم من خصومات ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ غير مُبال بهم، ولا خائف من جهتهم أصلًا. وهذا كما ترى تخيير له عليه الصّلاة والسّلام بين الأمرين، فقيل: هو في أمر خاصّ هو ما ذكره من زنا المحصن [ثمّ نقل أقوال المفسّرين نحو ما تقدّم عن الطّبريّ] (٢: ٢٧٤)

الآلوسيّ: ﴿فَاِنْ جَاۤءُوْكَ﴾ خطاب للنّبيّ ﷺ، و(الفاء) فصيحة أي إذا كان حالهم كما شرح ﴿فَاِنْ جَاۤءُوْكَ﴾ متحاكمين إليك فيما شجر بينهم من الخصومات ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ﴾ بما أراك الله تعالى ﴿اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ غير مبال بهم ولا مكترث، وهذا كما ترى تخيير له ﷺ بين الأمرين، وهو معارض لقوله تعالى: ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللهُ﴾.

وتحقيق المقام على ما ذكر الجصّاص في كتاب «الأحكام» أنّ العلماء اختلفوا، فذهب قوم إلى أنّ التّخيير منسوخ بالآية الأخرى، وروي ذلك عن ابن عبّاس، وإليه ذهب أكثر السّلف، قالوا: إنّه ﷺ كان أوّلًا مخيّرًا، ثمّ أمر عليه الصّلاة والسّلام بإجراء الأحكام عليهم، ومثله لا يقال من قبل الرّأي، وقيل: إنّ هذه

الآية فيمن لم يعقد له ذمّة، والأخرى في أهل الذّمّة فلا نسخ، وأثبته بعضهم بمعنى التّخصيص، لأنّ من أُخذت منه الجزية تجري عليه أحكام الإسلام، وروي هذا عن ابن عبّاس ﷺ أيضًا.

وقال أصحابنا: أهل الذّمّة محمولون على أحكام الإسلام في البيوع والمواريث وسائر العقود، إلّا في بيع الخمر والخنزير فإنّهم يقرّون عليه، ويمنعون من الزّنا كالمسلمين فإنّهم نهوا عنه، ولا يُرجَمون لأنّهم غير محصنين. وخبر الرّجم السّابق سبق توجيهه.

واختلف في مُناكحتهم، فقال أبو حنيفة ﷺ: يقرّون عليها، وخالفه في بعض ذلك محمّد وزفر، وليس لنا عليهم اعتراض قبل التّراضي بأحكامنا، فمتى تراضوا بها وترافعوا إلينا وجب إجراء الأحكام عليهم، وتمام التّفصيل في الفروع.

﴿وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ بيان لحال الأمرين بعد تخييره ﷺ بينهما، وتقديم حال الإعراض للمسارعة إلى بيان أنّه لا ضرر فيه، حيث كان مظنّة لترتّب العداوة المقتضية للتّصدّي للضّرر، فالمعنى: إن تعرض عنهم ولم تحكم بينهم فعادوك وقصدوا ضررك ﴿فَلَنْ يَضُرُّوكَ﴾ بسبب ذلك ﴿شَيْئًا﴾ من الضّرر، فإنّ الله تعالى يعصمك من ضررهم. ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ أي بالعدل الّذي أُمرت به، وهو ما تضمّنه القرآن واشتملت عليه شريعة الإسلام، وما روي عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه من أنّه قال: لو ثنيت لي الوسادة لأفتيت أهل التّوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم ـ إن صحّ يُراد منه لازم المعنى. (٦: ١٤١)

نحوه المراغيّ. (٦: ١٢١)

مغنيّة: هذا بيان لوظيفة الحاكم المسلم إذا تحاكم لديه خصمان من غير المسلمين... وقد اتّفق الفقهاء على أنّه إذا كان الخصمان من غير أهل الذّمّة فللحاكم الخيار، إن شاء حاكمهما، وإن شاء رفض، حسبما يرجّحه من مصلحة. واختلفوا فيما إذا كان الخصمان من أهل الذّمّة، فقال صاحب «المنار» من السّنّة: يجب على الحاكم أن يحاكمهما. وقال فقهاء الشّيعة: بل هو مخيّر إن شاء حاكم وإن شاء رفض.

وإذا حاكم يجب عليه أن يفصل بينهم بحكم الإسلام، لا بأحكام دينهم، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ وإذا كان أحد المتخاصمين مسلمًا والآخر غير مسلم وجب على الحاكم قبول الدّعوى، والحكم بما أنزل الله باتّفاق المسلمين. (٥٩٢)

الطّباطبائيّ: خيّر النّبيّ ﷺ بين أن يحكم بينهم إذا حكّموه أو يعرض عنهم، ومن المعلوم أنّ اختيار أحد الأمرين لم يكن يصدر منه ﷺ إلّا لمصلحة داعية موكول إلى إرجاع الأمر إلى نظر النّبيّ ﷺ ورأيه.

ثمّ قرّر تعالى هذا التّخيير بأنّه ليس عليه ﷺ ضرر لو ترك الحكم فيهم وأعرض عنهم، وبيّن له أنّه لو حكم بينهم فليس له أن يحكم إلّا بالقسط والعدل فيعود المعنى بالآخرة إلى أنّ الله سبحانه لا يرضى أن يجري بينهم إلّا حكمه، فإمّا أن يجري فيهم ذلك، أو يهمل أمرهم، فلا يجري من قبله ﷺ حكم

آخر (٥: ٣٤١)

مكارم الشّيرازيّ: ثمّ تُخيّر الآية النّبيّ بين أن يحكم بينهم، أو أن يتجنّبهم ويتركهم، حيث تقول الآية ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ ولا يعني التّخيير أن يستخدم النّبيّ ﷺ ميله ورغبته في اختيار أحد الأمرين المذكورين، بل المراد من ذلك هو أن يُراعي النّبيّ الظّروف والملابسات المحيطة بكلّ حالة، فإن رأى الوضع يقتضي الحكم بينهم حكم، وإن رأى خلاف ذلك تركهم وأعرض عنهم.

ولكي تُقرّر الآية الإطمئنان في نفس النّبيّ ﷺ إن هو ارتأى الإعراض عن هؤلاء لمصلحة، أكّدت قائلة ﴿وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا﴾.

كما أكّدت ضرورة اتّباع العدل وتطبيقه، إذا كانت الحالة تقتضي أن يحكم النّبيّ بين هؤلاء، فقالت الآية: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ثمّ حكى أقوال المفسّرين، فلاحظ.

(٤: ١٣)

فضل الله: هل يجوز تحاكم غير المُسلم عند القاضي المُسلم؟

هذا وقد أثار المفسّرون والفقهاء مسألة وظيفة القاضي المسلم في النّظام الإسلاميّ، إذا تحاكم لديه شخصان من غير المسلمين، فهل يجب عليه أن يحكم بينهما، أو لا يجب عليه ذلك تعيينًا، بل هو مخيّر بين قبول الدّعوى والنّظر في تفاصيلها، وبين الإعراض عنها، وترك قبوله الدّعوى بحسب ما يراه من المصلحة في خصوصيّة القضيّة، أو في أصل موضوع الحكم في طبيعته؟

وقد ذكروا اتّفاق الفقهاء على أنّ غير الذّمّيّين إذا تخاصم لدى القاضي المسلم، فللحاكم الخيار بين الرّفض للدّعوى أو قبولها، تبعًا لما يراه من المصلحة من خلال النّتائج السّلبيّة أو الإيجابيّة على الصّعيد العامّ أو الخاصّ.

أمّا إذا كان المتخاصمون من أهل الذّمّة، فقال علماء أهل السّنّة: بأنّه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بينهم إذا تحاكموا إليه، لكن في رأي مالك وأبي حنيفة ومحمّد بن الحسن لا يُحَدّ الذّمّيّون حدّ الزّنى، ورأى الشّافعيّ وأبو يوسف أنّهم يُحدّون إن أتوا راضين بحكمنا.

وذهب أبو حنيفة والنّخعيّ وعمر بن عبد العزيز إلى أنّ التّخيير المذكور في الآية منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ المائدة: ٤٩، وأنّ على الحاكم أن يحكم بين أهل الذّمّة، وهو رأي ابن عبّاس والحسن ومُجاهد وعِكْرِمَة.

وقال فقهاء الشّيعة الإماميّة: بل هو مخيّر إن شاء حكم وإن شاء رفض، ولم يثبت نسخ الآية بالآية المذكورة. أمّا إذا كان أحد المتحاكمَيْن مسلمًا والآخر غير مسلم، فيجب على الحاكم قبول الدّعوى.

ولا بُدّ في حالة قبول الدّعوى في جميع الحالات، من الحكم بالعدل بما أنزل الله، وربّما يخطر في البال أنّ المسألة قد تأخذ ـ في بعض المراحل ـ بُعدًا كبيرًا في مصلحة النّظام الإسلاميّ في نطاق الدّولة الإسلاميّة من المسلمين

وغير المسلمين، حيث تفرض المصلحة العُليا عدم التّفرقة بينهم

وقد تكون المصلحة ـ في بعض الحالات ـ إعطاء أهل الذّمّة أو المعاهدين الحرّيّة في أن يكون لهم نظامٌ خاصٌّ في القضاء بحسب ما يدينون به، لأنّ ذلك أقرب إلى تحقيق الحلّ للمشاكل من خلال اقتناعهم بالأحكام الصّادرة عن مرجعيّاتهم

إنّ التّخيير بين القبول والرّفض قد يوحي ببعض ذلك في الحالة الجزئيّة الواحدة، أو في الحالات الكلّيّة ممّا قد يجد فيه وليّ الأمر الفرصة الشّرعيّة لإدارة الأمور بالطّريقة المناسبة، والمتناسبة مع المصلحة الإسلاميّة العُليا (٨: ١٨٢)

٢ـ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ. المائدة: ٤٨

ابن عبّاس: بحدود الله (الطّبَريّ ٦: ٢٦٩)

كان النّبيّ ﷺ مخيّرًا إن شاء حكم بينهم، وإن شاء أعرض عنهم فردّهم إلى أحكامهم، فنزلت ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المائدة: ٤٩، فأُمر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهم بما في كتابنا (ابن كثير ٢: ٥٨٧)

الطّبَريّ: هذا أمر من الله تعالى ذكره لنبيّه محمّد ﷺ أن يحكم بين المحتكمين إليه من أهل الكتاب وسائر أهل الملل، بكتابه الّذي أنزله إليه وهو القرآن الّذي خصّه بشريعته، يقول تعالى ذكره: احكُم يا محمّد بين أهل الكتاب والمشركين، بما أُنزل إليك من كتابي وأحكامي في كلّ ما احتكموا فيه إليك، من الحدود والجروح والقوَد والنّفوس، فارجم الزّاني المُحصَن، واقتل النّفس القاتلة بالنّفس المقتولة ظلمًا، وافقأ العين بالعين، واجدَع الأنف بالأنف، فإنّي أنزلت إليك القرآن مُصدِّقًا في ذلك ما بين يديه من الكتب (٦: ٢٦٨)

نحوه ابن كثير (٢: ٥٨٧)

الماوَرْديّ: هذا يدلّ على وجوب الحكم بين أهل الكتاب إذا تحاكموا إلينا، وألّا نحكم بينهم بتوراتهم ولا بإنجيلهم (٢: ٤٥)

الطُّوسيّ: قال ابن عبّاس، والحسن، ومسروق يدلّ على أنّ أهل الكتاب إذا ترافعوا إلى الحُكّام يجب أن يحكموا بينهم بحكم القرآن وشريعة الإسلام، لأنّه أمر من الله تعالى بالحُكم بينهم، والأمر يقتضي الإيجاب. وقال أبو عليّ: ذلك نسخ للتّخيير في الحكم بين أهل الكتاب، والإعراض عنهم والتّرك. وقوله ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ نهي له ﷺ عن اتّباع أهوائهم في الحكم. ولا يدلّ ذلك على أنّه كان تبع أهواءهم، لأنّه مثل قوله ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ الزّمر: ٦٥، ولا يدلّ ذلك على أنّ الشّرك كان وقع منه (٣: ٥٤٤)

نحوه الطّبْرِسيّ (٢: ٣: ٢)

الواحديّ: يعني بين اليهود بالقرآن، والرّجم على الزّانيين (٢: ١٩٥)

البغَويّ: (فَاحْكُمْ) يا محمّد (بَيْنَهُمْ) بين أهل

الكتاب إذا ترافعوا إليك. (٢: ٥٧)

نحوه الشِّربينيّ (١: ٣٧٨)، والقاسميّ (٦: ٢٠١٦).

ابن عَطيّة: قال بعض العلماء: هذه ناسخة لقوله ﴿أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ المائدة: ٤٢، وقد تقدّم ذكر ذلك، وقال الجمهور: إنّه ليس بنسخ، وإنّ المعنى: فإن اخترت أن تحكم ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾. (٢: ٢٠٠)

ابن الجَوْزيّ: يشير إلى اليهود ﴿بِمَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ في القرآن. (٢: ٣٧١)

نحوه البَيضاويّ. (١: ٢٧٧)

الفَخر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأُولى: عن قيل: قوله ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ﴾ المائدة: ٤٩، معطوف على ماذا؟ قلنا: (على (الْكِتَاب) في قوله ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، كأنّه قيل: وأنزلنا إليك أن احكم، و(أنْ) وُصلت بالأمر لأنّه فعل كسائر الأفعال. ويجوز أن يكون معطوفًا على قوله (بِالْحَقِّ) أي أنزلناه بالحقّ وبأن احكم.

المسألة الثّانية: قالوا: هذه الآية ناسخة للتّخيير في قوله ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ المائدة: ٤٢.

المسألة الثّالثة: أُعيد ذكر الأمر بالحُكم بعد ذكره في الآية الأُولى إمّا للتّأكيد، وإمّا لأنّهما حُكمان أمر بهما جميعًا، لأنّهم احتكموا إليه في زنا المُحصَن، ثمّ احتكموا في قتيل كان فيهم. (١٢: ١٣)

القُرطُبيّ: يوجب الحُكم، فقيل: هذا نسخ للتّخيير في قوله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ وقيل: ليس هذا وجوبًا، والمعنى: فاحكُم بينهم إن شئت؛ إذ لا يجب علينا الحُكم بينهم، إذا لم يكونوا من أهل الذّمّة. وفي أهل الذّمّة تردّد وقد مضى الكلام فيه.

وقيل: أراد فاحكُم بين الخلق، فهذا كان واجبًا عليه. (٦: ٢١٠)

أبو حَيّان: ظاهره أنّه أمر أن يحكُم بما أنزل الله، وتقدّم قول من قال: إنّها ناسخة لقوله ﴿أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ وقول الجمهور: إن اخترت أن تحكُم بينهم بما أنزل الله، وهذا على قول مَن جعل الضّمير في (بينهم) عائدًا على اليهود، ويكون على قول الجمهور أمْرُ ندب، وإن كان الضّمير للمتحاكمين عمومًا فالخطاب للوجوب ولا نسخ. (٣: ٥٠٢)

أبوالسُّعود: و(الفاء) في قوله (فَاحْكُمْ) للترتيب ما بعدها على ما قبلها، فإنّ كون شأن القرآن العظيم حقًّا مُصَدِّقًا لما قبله من الكتب المُنزلة على الأُمم، مهيمنًا عليه من مُوجبات الحُكم المأمور به، أي إذا كان القرآن كما ذكر فاحكُم بين أهل الكتابين عند تحاكمهم إليك ﴿بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾، أي بما أنزله إليك، فإنّه مشتمل على جميع الأحكام الشّرعيّة الباقية في الكتب الإلهيّة، وتقديم (بَيْنَهُمْ) للاعتناء ببيان تعميم الحكم لهم، ووضع الموصول موضع الضّمير للتّنبيه على عليّة ما في حيّز الصّلة للحكم، والالتفات بإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة، والإشعار بعلّة الحكم. (٢: ٢٨٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٣٩٩)، والآلوسيّ (٦: ١٥٢)، والمَراغيّ (٦: ١٢٩).

مغنيّة: أي بين اليهود بما أنزل الله، ولا تتّبع

أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ. وبديهة أنّ النبيّ ﷺ لا يحكم إلّا بالحقّ، ولا يتساهل فيه كبيراً كان أو صغيراً. (٣: ٦٧)

الطّباطبائيّ: أي إذا كانت الشّريعة النّازلة إليك المودعة في الكتاب حقًّا ـ وهو حقّ فيما وافق ما بين يديه من الكتب، وحقّ فيما خالفه لكونه مهيمناً عليه ـ فليس لك إلّا أن تحكم بين أهل الكتاب، كما يؤيّده ظاهر الآيات السّابقة، أو بين النّاس، كما تؤيّده الآيات اللّاحقة.

ومن هنا يظهر جواز أن يُراد بقوله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ﴾ الحكم بين أهل الكتاب، أو الحكم بين النّاس؛ لكن تَمّد المعنى الأوّل حاجته إلى تقدير كقولنا: فاحكم بينهم إن حكمت، فإنّ الله سبحانه لم يوجب عليه ﷺ الحكم بينهم، بل خيّره بين الحكم والإعراض بقوله: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ على أنّ الله سبحانه ذكر المنافقين مع اليهود في أوّل الآيات، فلا موجب لاختصاص اليهود برجوع الضّمير إليهم لسبق الذّكر وقد ذكر معهم غيرهم، فالأنسب أن مرجع الضّمير إلى النّاس لدلالة المقام. (٥: ٣٤٩)

مكارم الشّيرازيّ: تؤكّد الآية على النّبيّ ﷺ انطلاقًا من الحقيقة المذكورة، ضرورة الحكم بتعاليم وقوانين القرآن بين النّاس، حيث تقول: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ...﴾.

وقد اقترنت هذه الجملة بـ«الفاء» التّفريعيّة وهي نتيجة، أو دلالة لشموليّة أحكام الإسلام بالنّسبة لأحكام الشّرائع السّماويّة الأخرى، ولا تعارض هنا بين هذا الأمر، وبين ما سبق من أمر في آية سابقة، حيث خيّرت النّبيّ محمّد ﷺ بين الحكم بين اليهود أو تركهم لحالهم، لأنّ هذه الآية تُرشد النّبيّ ﷺ ـ إن هو أراد أن يحكم بين أهل الكتاب ـ إلى أنّ عليه أن يحكم بتعاليم وقوانين القرآن بينهم. (٤: ٢٨)

فضل الله: وجوب التزام الحقّ في الحكم

وعلى ضوء ذلك كان القرآن هو الّذي تنطلق منه القاعدة، ويتحرّك معه الخطّ المستقيم، ويدفع بالحكم إلى مواقع الحقّ ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ من الكتاب عليك لشموليّته لما في الكتب السّماويّة، فلا يشعر اليهوديّ بغرابة الحكم الشّرعيّ الّذي يصدره الحاكم المسلم عليه، لأنّ التّوراة ليست غريبة عنه، ولا يجد النّصرانيّ أيّ إشكال في القضاء الإسلاميّ في القضايا الّتي يتحاكم فيها إليه، لأنّها لا تبتعد عن أجواء المفاهيم العامّة في الإنجيل. (٨: ١٩٨)

٣ـ ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المائدة: ٤٩

ابن عبّاس: قال كعب بن أسد وابن صوريا وشاس بن قيس، بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى محمّد، لعلّنا نفتنه عن دينه، فأتوه فقالوا: يا محمّد إنّك قد عرفت أنّا أحبار يهود وأشرافهم وساداتهم، وأنّا إن اتّبعناك اتّبعنا يهود ولم يخالفونا، وإنّ بيننا وبين قومنا خصومة فنحاكمهم إليك، فتقضي لنا عليهم ونؤمن لك

وتصدّقك، فأبى رسول الله ﷺ فأنزل الله فيهم: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم﴾ (الطّبري ٦: ٢٧٣)

الطّبريّ: يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ وأنزلنا إليك يا محمّد الكتاب، مصدّقًا لما بين يديه من الكتاب، وأن احكُم بينهم، فـ(أن) في موضع نصب بالتّنزيل، ويعني بقوله: ﴿بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ بحكم الله الّذي أنزله إليك في كتابه. (٦: ٢٧٣)

أبو يَعْلى: ليس هذه الآية تكرارًا لما تقدّم، وإنّما نزلتا في شيئين مختلفين: أحدهما في شأن الرّجم، والآخر في التّسوية في الدّيات حين تحاكموا إليه في الأمرين. (ابن الجوزيّ ٢: ٣٧٥)

الطُّوسيّ: موضع ﴿أَنِ احْكُم﴾ نصب، والعامل فيه ﴿وَأَنزَلْنَا﴾، والتّقدير: وأنزلنا إليك أن احكُم بينهم بما أنزل الله. ويجوز أن يكون موضعها رفعًا، وتقديره: ومن الواجب أن احكم بينهم بما أنزل الله، ووُصِلت (أن) بالأمر، ولا يجوز صلة «الّذي» بالأمر، لأنّ «الّذي» اسم ناقص مُفتقر إلى صفة في البيان عنه، فتجري مجرى صفة النّكرة، ولذلك لابدّ لها من عائد يعود إليها، وليس كذلك (أن)، لأنّها حرف، وهي مع ما بعدها بمنزلة شيء واحد، فلمّا كان في فعل الأمر معنى المصدر، جاز وصل الحرف به على معنى مصدره.

وإنّما كرّر الأمر بالحكم بينهم لأمرين:

أحدهما: أنّهما حُكمان أمر بهما جميعًا، لأنّهم احتكموا إليه في زناء المُحصَن، ثمّ احتكموا إليه في قتيل كان منهم، ذكره أبوعليّ، وهو المرويّ عن أبي جعفر ﷺ.

الثّاني: أنّ الأمر الأوّل مُطلق، والثّاني دلّ على أنّه منزل. (٣: ٥٤٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٢٠٤)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم﴾ معطوف على ماذا؟ قلت: على (الْكِتَابَ) في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ المائدة: ٤٨، كأنّه قيل: وأنزلنا إليك أن احكم على أنّ (أن) وُصِلت بالأمر، لأنّه مثل كسائر الأفعال. ويجوز أن يكون معطوفًا على (بِالْحَقِّ)، أي أنزلناه بالحقّ وبأن احكم. (١: ٦١٨)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٢٧٨)، والنَّسَفيّ (١: ٢٨٦)، وأبوالسُّعود (٢: ٢٨٢)، والكاشانيّ (٢: ٤٠)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٠٠)، وشُبَّر (٢: ١٨٣)، والقاسميّ (٦: ٢٠٦٩)

ابن عَطيّة: ﴿وَأَنِ احْكُم﴾ معطوف على (الْكِتَابَ) في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ المائدة: ٤٨. وقال مكّيّ: هو معطوف على (الْحَقِّ) في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ المائدة: ٤٨. والوجهان حسنان. ويقرأ بضمّ النّون من (أَنُ احْكُم)، مراعاة للضّمّة في عين الفعل المضارع، ويقرأ بكسرها على القانون في التقاء السّاكنين. وهذه الآية ناسخة عند قوم للتّخيير الّذي في قوله: ﴿أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ المائدة: ٤٢، وقد تقدّم ذكر ذلك. (٢: ٢٠١)

نحوه الشّربينيّ. (١: ٣٧٩)

ابن العَرَبيّ: [نحو ابن عبّاس وأضاف:] المسألة

الثانية: قال قوم: هذا ناسخ للتخيير، وهذه دعوى عريضة، فإنّ شروط النسخ أربعة، منها معرفة التاريخ بتحصيل المتقدّم والمتأخّر، وهذا مجهول من هاتين الآيتين، فامتنع أن يُدّعى أنّ واحدة منهما ناسخة للأُخرى، وبقي الأمر على حاله. (٢: ٦٣٢)

الفَخْر الرّازيّ: وفيه مسائل: المسألة الأولى [نحو الزّمخشريّ]

المسألة الثانية: قالوا: هذه الآية ناسخة للتخيير في قوله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾.

المسألة الثالثة: أُعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره في الآية الأُولى، إمّا للتأكيد وإمّا لأنّهما حُكمان أمر بهما جميعًا، لأنّهم احتكموا إليه في زنا المُحصَن، ثمّ احتكموا في قتيل كان فيهم. (١٢: ١٤)

القُرطُبيّ: تقدّم الكلام فيها، وأنّها ناسخة للتخيير. [ثمّ نقل قول ابن العربيّ وأصحابه]

قلت: قد ذكرنا عن أبي جعفر النّحّاس[1] أنّ هذه الآية متأخّرة في النّزول، فتكون ناسخة إلّا أن يقدّر في الكلام: وأن احكم بينهم بما أنزل الله إن شئت، لأنّه قد تقدّم ذكر التخيير له فآخر الكلام، [و] حذف التخيير منه لدلالة الأوّل عليه، لأنّه معطوف عليه، فحكم التخيير كحكم المعطوف عليه، فهما شريكان، وليس الآخر بمنقطع ممّا قبله، إذ لا معنى لذلك ولا يصحّ، فلا بدّ من أن يكون قوله: ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ معطوفًا على ما قبله من قوله: ﴿وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾، ومن قوله: ﴿فَاِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾، فمعنى ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾، أي احكم بذلك إن حكمت واخترت الحكم، فهو كلّه محكم غير منسوخ، لأنّ النّاسخ لا يكون مرتبطًا بالمنسوخ معطوفًا عليه، فالتخيير للنّبيّ ﷺ في ذلك محكم غير منسوخ، قاله مكّيّ رحمه الله. ﴿وَاَنِ احْكُمْ﴾ في موضع نصب عطفًا على (الْكِتَابَ)، أي وأنزلنا إليك أن احكم بينهم بما أنزل الله، أي بحكم الله الّذي أنزله إليك في كتابه. (٦: ٢١٢)

أبوحيّان: هذه الآية ناسخة عند قوم، للتخيير الّذي في قوله: ﴿اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾، وتقدّم ذكر ذلك وأجازوا في ﴿وَاَنِ احْكُمْ﴾ أن يكون في موضع نصب عطفًا على (الْكِتَابَ) أي والحُكم، وفي موضع جرّ عطفًا على (الْحَقّ)، وفي موضع رفع على أنّه مبتدأ محذوف الخبر مؤخّرًا، والتّقدير: وحُكمك بما أنزل الله أمرنا وقولنا، أو مقدّمًا والتّقدير: ومن الواجب حكمك بما أنزل الله. وقيل: (أن) تفسيريّة، وأبعد ذلك من أجل الواو، ولا يصحّ ذلك بأن يقدّر قبل فعل الأمر فعلًا محذوفًا فيه معنى القول، أي وأمرناك أن احكم، لأنّه يلزم من ذلك حذف الجملة المفسَّرة بأن وما بعدها، وذلك لا يحفظ من كلام العرب. وقُرئ بضمّ النّون من (وَاَنُ احْكُمْ) اتباعًا لحركة الكاف، وبكسرها على أصل التقاء السّاكنين، والضّمير في (بَيْنَهُمْ) عائد على اليهود، وقيل: على جميع المتحاكمين. (٣: ٥٠٤)

---

(١) تقدّم موضعًا ذكره عن النّحّاس

الآلوسيّ: عطف على (الْكِتَاب)، كأنّه قيل: وأنزلنا إليك الكتاب وقولنا: احكُم، أي الأمر بالحُكم لا الحكم، لأنّ المُنَزّل الأمر بالحُكم لا الحُكم، ولئلّا يلزم إبطال الطّلب بالكلّيّة، وذلك أن تقدّر الأمر بالحُكم من أوّل الأمر من دون إضمار القول، كما حقّقه في «الكشف».

وجُوّز أن يكون عطفًا على «الحقّ»، وفي المحلّ وجهان: الجرّ والنّصب على الخلاف المشهور، وقيل: يجوز أن يكون الكلام جملة اسميّة بتقدير مبتدإ، أي وأمرنا أن احكُم. وزعم بعضهم أنّ (أن) هذه تفسيريّة، ووجّهه أبو البقاء بأن يكون التّقدير: وأمرناك، ثمّ فسّر هذه الأمر بـ(احكُم)، ومنع أبو حيّان من تصحيحه بذلك بأنّه لم يحفظ من لسانهم حذف المفسَّر بـ«أن»، والأمر كما ذكر. وقال الطّيبيّ: ولو جعل هذا الكلام عطفًا على (فَاحْكُمْ) من حيث المعنى ليكون التّكرير للإناطة قوله سبحانه: ﴿وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللهُ اِلَيْكَ﴾ كان أحسن، وردّ بأنّ (أن) هي المانعة من ذلك العطف، وأمر الإناطة مُلتزم على كلّ حال. وقال بعضهم: إنّما كُرّر الأمر بالحكم لأنّ الاحتكام إليه ﷺ كان مرّتين، مرّة في زنا المُحصَن، ومرّة في قتيل كان بينهم، فجاء كلّ أمر في أمر، وحُكي ذلك عن الجُبّائيّ والقاضي أبي يَعلى، ونون (أن) فيها الضّمّ والكسر. (٦: ١٥٥)

مَغْنيّة: هذه الآية تكرار للآية الّتي قبلها بلا فاصل، وقال بعض المفسّرين: تلك نزلت في تحاكم اليهود في الزّنا، وهذه في تحاكمهم في القتل، ولا دليل على هذا التّوجيه، ولا على غيره ممّا في كتب التّفسير، وقد بيّنّا في «ج ١: ٩٦» أنّ القرآن الكريم يستعمل التّكرار، لأنّه عامل قويّ في تكوين الآراء وانتشارها. (٣: ٦٩)

الطَّباطَبائيّ: فقوله: ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ﴾ عطف على (الْكِتَاب) في قوله: ﴿وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ كما قيل، والأنسب حينئذ أن يكون الكلام فيه مشعرة بالتّلميح إلى المعنى الحدثيّ، ويصير المعنى: وأنزلنا إليك ما كُتب عليهم من الأحكام، وأن احكُم بينهم بما أنزل الله... إلخ. (٥: ٣٥٤)

فضل الله: في نداء تأكيديّ لتقرير المبدإ، وتعميق المسؤوليّة في كلّ الموارد الّتي يختصمون فيها، ويتحاكمون إليك في حلّها، وإعطاء الحكم الحاسم فيها. (٨: ٢٠٢)

٤- قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ. الأنبياء: ١١٢

ابن عبّاس: اقض بيني وبين أهل مكّة بالحقّ بالعدل. (٢٧٦)

لا يحكم بالحقّ إلّا الله، ولكن إنّما استعجل بذلك في الدّنيا يسأل ربّه على قومه. (الطّبريّ ١٧: ١٠٨)

قَتادَة: إنّ النّبيّ ﷺ كان إذا شهد قتالًا قال: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾. (الطّبريّ ١٧: ١٠٨)

الفَرّاء: قوله: (قُلْ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ) جزم، مسألة سألها ربّه، وقد قيل: (قُلْ رَبِّي أَحْكَمُ بِالْحَقِّ) ترفع (أَحْكَمُ) وتهمز ألفها، ومن قال: (قُلْ رَبِّي أَحْكَمُ بِالْحَقِّ)

كان موضع ربّي رفعًا، ومن قال ﴿رَبِّ احْكُمْ﴾ موصولة كانت في موضع نصب بالنّداء. (٢: ٢١٤)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: قُل يا محمّد: يا رَبِّ افصل بيني وبين من كذّبني من مُشركي قومي وكفر بك، وعبد غيرك بإحلال عذابك ونقمتك بهم، وذلك هو الحقّ الّذي أمر الله تعالى نبيّه أن يسأل ربّه الحُكم به، وهو نظير قوله جلّ ثناؤه: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ الأعراف: ٨٩.

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الأمصار (قل ربّ احكم) بكسر الباء ووصل الألف، ألف (احْكُمْ) على وجه الدّعاء والمسألة، سوى أبي جعفر، فإنّه ضمّ الباء من الرّبّ على وجه نداء المفرد، وغير الضّحّاك بن مزاحم، فإنّه رُوي عنه أنّه كان يقرأ ذلك (رَبِّي أَحْكَمُ) على وجه الخبر، بأنّ الله أحكم بالحقّ من كلّ حاكم، فيثبت الياء في الرّبّ، ويهمز الألف من (أَحْكَمُ)، ويرفع (أَحْكَمُ) على أنّه خبر للرّبّ تبارك وتعالى.

والصّواب من القراءة عندنا في ذلك، وصل الباء من (الرّبّ) وكسرها بـ(احْكُمْ)، وترك قطع الألف من (احْكُمْ) على ما عليه قرّاء الأمصار، لإجماع الحجّة من القرّاء عليه، وشذوذ ما خالفه. وأمّا الضّحّاك فإنّ في القراءة الّتي ذكرت عنه زيادة حرف على خطّ المصاحف، ولا ينبغي أن يزاد ذلك فيها، مع صحّة معنى القراءة بترك زيادته. وقد زعم بعضهم أنّ معنى قوله ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾: قل: ربّ احكم بحكمك الحقّ، ثمّ حذف الحكم الّذي الحقّ نعت له، وأُقيم الحقّ مقامه، ولذلك وجه، غير أنّ الّذي قلناه أوضح وأشبه بما قاله أهل التّأويل، فلذلك اخترناه. (١٧: ١٠٨)

نحوه ملخّصًا الزّجّاج (٣: ٤٠٨)، والثّعلبيّ (٦: ٣١٤)، والبغويّ (٣: ٣٢١)، وأبوزُرعة (٤٧١).

الطّوسيّ: إنّما أمره أن يدعو بما يعلم أنّه لابدّ أن يفعله تعبّدًا، لأنّه إذا دعا بهذا ظهرت رغبته في الحقّ الّذي دعا به. [إلى أن قال:]

وقرأ حفص وحده (قَالَ رَبِّ احْكُمْ) على الخبر، الباقون على الأمر، وضمّ الباء أبوجعفر اتباعًا لضمّ الكاف. الباقون بكسرها على أصل حركة التقاء السّاكنين. (٧: ٢٨٦)

الزّمخشريّ: قال على حكاية قول رسول الله ﷺ: ﴿رَبِّ احْكُمْ﴾ على الاكتفاء بالكسرة، و(ربُّ احْكُمْ) على الضّمّ، و(رَبِّي أَحْكَمُ) على أفعل التّفضيل، و(رَبِّي أَحْكَمَ) من الإحكام، أمر استعجال العذاب لقومه فعذّبوا ببدر. (٢: ٥٨٧)

نحوه ابن الجوزيّ. (٥: ٣٩٩)

ابن عطيّة: قرأت فرقة ﴿رَبِّ احْكُمْ﴾، وقرأ أبوجعفر بن القعقاع (رَبُّ) بالرّفع على المنادى المفرد، وقرأت فرقة (رَبِّي أَحْكَمُ) على وزن «أفْعَل» وذلك على الابتداء والخبر، وقرأت فرقة (رَبِّي أَحْكَمَ) على وزن أنّه فعل ماض، ومعاني هذه القراءات بيّنة. (٤: ١٠٤)

الطّبرسيّ: أي فوّض أمورك يا محمّد إلى الله، وقل: يا ربّ احكم بيني وبين من كذّبني بالحقّ. [إلى أن

قال:] وقيل معناه: احكُم بحُكمك الحقّ، وهو إظهار الحقّ على الباطل (٤: ٦٨)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسائل

المسألة الأولى: قُرئ (قُلْ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ) على الاكتفاء بالكسرة، (ورَبُّ احْكُم) على الضّمّ، (ورَبِّي أحْكَمُ) أفعل التّفضيل، (ورَبِّي أحْكَمَ) من الإحكام.

المسألة الثّانية: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ فيه وجوه:[1]

أحدها: أي ربِّ اقض بيني وبين قومي بالحقّ أي بالعذاب، كأنّه قال: اقض بيني وبين من كذّبني بالعذاب. [ثمّ نقل قول قَتادة وأضاف:]

ثانيها: افصل بيني وبينهم بما يُظهر الحقّ للجميع، وهو أن تنصرني عليهم. (٢٢: ٢٣٣)

القُرطُبيّ: ختم السّورة بأن أمر النّبيّ ﷺ بتفويض الأمر إليه، وتوقّع الفرج من عنده، أي احكُم بيني وبين هؤلاء المكذّبين وانصرني عليهم. روى سعيد عن قَتادة قال: كانت الأنبياء تقول: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ الأعراف: ٨٩، فأمر النّبيّ ﷺ أن يقول: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾، فكان إذا لقي العدوّ يقول، وهو يعلم أنّه على الحقّ وعدوّه على الباطل: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ أي اقض به. وقال أبوعُبَيْدة: الصّفة هاهنا أُقيمت مقام الموصوف، والتّقدير: ربّ احكُم بحُكمك الحقّ، و(رَبِّ) في موضع نصب، لأنّه نداء مضاف. وقرأ أبوجعفر بن القعقاع وابن مُحَيصِن: (قُلْ رَبُّ احْكُمْ بِالْحَقِّ) بضمّ الباء، قال النّحّاس: وهذا لحن عند النّحويّين، لايجوز عندهم «رجل أقبل» حتّى تقول: يا رجل أقبل، أو ما أشبهه. وقرأ الضّحّاك وطلحة ويعقوب: (قَالَ رَبِّي أَحْكَمُ بِالْحَقِّ) بقطع الألف مفتوحة الكاف والميم مضمومة، أي قال محمّد: ربّي أحكَمُ بالحقّ من كلّ حاكم. وقرأ الجَحْدَريّ: (قَالَ رَبِّي أَحْكَمَ) على معنى أحكَمَ الأُمور بالحقّ. (١١: ٣٥١)

البَيْضاويّ: اقض بيننا وبين أهل مكّة بالعدل المقتضي لاستعجال العذاب أو التّشديد عليهم. وقرأ حفص (قَالَ) على حكاية قول رسول الله ﷺ، وقُرئ (رَبُّ) بالضّمّ، و(رَبِّي أحْكَمُ) على بناء التّفضيل، و(أحْكَمَ) من الإحكام. (٢: ٨٤)

مثله النّسفيّ (٣: ٩٢)، وأبوالسُّعود (٤: ٣٦٢)، والبُرُوسَويّ (٥: ٥٣٠)

الآلوسيّ: حكاية لدعائه ﷺ. وقرأ الأكثر (قُلْ) على صيغة الأمر. والحُكم: القضاء، والحقّ: العدل، أي ربّ اقض بيننا وبين أهل مكّة بالعدل المقتضي لتعجيل العذاب والتّشديد عليهم، فهو دعاء بالتّعجيل والتّشديد، وإلّا فكلّ قضائه تعالى عدل وحقّ. وقد استجيب ذلك حيث عذّبوا ببدر أيّ تعذيب.

وقرأ أبوجعفر (رَبُّ) بالضّمّ على أنّه منادى مفرد كما قال صاحب «اللّوامح»، وتعقّبه بأنّ حذف حرف النّداء من اسم الجنس شاذّ بابه الشّعر. وقال أبوحيّان: إنّه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء، حُذف

---

(1) ذكر وجهين فقط

المضاف إليه وبُني على الضّمّ كـقَبْل وبَعْد، وذلك لغة حكاها سيبويه في المضاف إلى ياء المتكلّم حال ندائه، ولا شذوذ فيه. وقرأ ابن عبّاس وعِكْرِمة والجَحْدَريّ وابن مُحَيصِن (ربّي) بياء ساكنة، (أحْكَمُ) على صيغة التفضيل، أي أنفذ أو أعدل حُكمًا، أو أعظم حِكمةً. فـ(ربّي أحْكَم) مبتدأ وخبر. وقرأت فرقة (أحْكَمَ) فعلًا ماضيًا (١٧: ١٠٨)

الطَّباطَبائيّ: الضمير في (قال) للنبيّ ﷺ والآية حكاية قول النبيّ ﷺ عن دعوتهم إلى الحقّ وردّهم له وتولّيهم عنه، فكأنّه ﷺ لمّا دعاهم وبلّغ إليهم ما أُمر بتبليغه فأنكروا وشدّدوا فيه، أعرض عنهم إلى ربّه مُنيبًا إليه وقال: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ وتقييد الحُكم بالحقّ توضيحيّ لااحترازيّ، فإنّ حُكمه تعالى لايكون إلّا حقًّا، فكأنّه قيل: ربّ احكم بحُكمك الحقّ. والمراد ظهور الحقّ لمن كان وعلى من كان.

ثمّ التفت ﷺ إليهم، وقال: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ﴾، وكأنّه يشير به إلى سبب إعراضه عنهم، ورجوعه إلى الله سبحانه، وسؤاله أن يحكم بالحقّ، فهو سبحانه ربّه وربّهم جميعًا، فله أن يحكم بين مربوبيه، وهو كثير الرّحمة لايخيّب سائله المنيب إليه، وهو الّذي يحكم لامعقّب لحكمه، وهو الّذي يُحقّ الحقّ ويُبطل الباطل بكلماته، فهو ﷺ في كلمته ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ راجع الّذي هو ربّه وربّهم، وسأله برحمته أن يحكم بالحقّ، واستعان به على ما يصفونه من الباطل، وهو نعتهم دينهم بما ليس فيه، وطعنهم في الدّين الحقّ بما هو بريء من ذلك. (١٤: ٣٣٣)

خَيْرُ الْحَاكِمِين

١- ﴿وَاِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ اٰمَنُوا بِالَّذٖى اُرْسِلْتُ بِهٖ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتّٰى يَحْكُمَ اللّٰهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمٖينَ﴾ الأعراف: ٨٧

ابن عبّاس: ﴿يَحْكُمَ اللّٰهُ بَيْنَنَا﴾ وبينكم بالعذاب، ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمٖينَ﴾ القاضين. (١٣٢)

الطَّبَريّ: يقول: فاحتبسوا على قضاء الله الفاصل بيننا وبينكم، ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمٖينَ﴾ يقول: والله خير من يفصل، وأعدل من يقضي، لأنّه لايقع في حكمه ميل إلى أحد، ولا مُحاباة لأحد، والله أعلم. (٨: ٢٤)

الواحديّ: أي بتعذيب المكذّبين، وإنجاء المصدّقين، ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمٖينَ﴾، لأنّه الحَكَم العدل الّذي لايجور. (٢: ٣٨٨)

نحوه البَغَويّ (٢: ٢١٥)، وابن الجَوْزيّ (٣: ٢٣).

الطُّوسيّ: حتّى يحكم الله بيننا على وجه التّهديد لهم، والإنكار على من خالف منهم [إلى أن قال:] ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمٖينَ﴾، لأنّه لايجور عليه الجور، ولا المُحاباة في الحكم. (٤: ٤٩٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٤٧)

الزّمخشريّ: أي بين الفريقين، بأن ينصر المحقّين على المبطلين ويُظهرهم عليهم. وهذا وعيد للكافرين بانتقام الله منهم، كقوله: ﴿فَتَرَبَّصُوا اِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ﴾ التوبة: ٥٢، أو هو عظة للمؤمنين، وحثّ

على الصّبر، واحتمال ما كان يلحقهم من أذى المشركين، إلى أن يحكم الله بينهم وينتقم لهم منهم. ويجوز أن يكون خطابًا للفريقين، أي ليصبر المؤمنون على أذى الكفّار وليصبر الكفّار على ما يسوءهم من إيمان من آمن منهم حتّى يحكم الله، فيميز الخبيث من الطّيّب. ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لأنّ حكمه حقّ وعدل لا يُخاف فيه الحيف، أي ليكوننّ أحد الأمرين، إمّا إخراجكم، وإمّا عودكم في الكفر. (٢: ٩٥)

نحوه البيضاويّ (١: ٣٥٩)، والنّسفيّ (٢: ٦٤)، وأبو السّعود (٢: ٥١٦)، والبُرُوسَويّ (٣: ١٠٢)، وشُبّر (٢: ٣٨٩)، والآلوسيّ (٨: ١٧٩).

الفخر الرّازيّ: يعني أنّه حاكم منزّه عن الجَوْر والمَيْل والحَيْف، فلا بدّ وأن يخصّ المؤمن التّقيّ بالدّرجات العالية، والكافر الشّقيّ بأنواع العقوبات، ونظيره قوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ ص: ٢٨. (١٤: ١٧٦)

نحوه القاسميّ. (٧: ٢٨١٣)

الشّربينيّ: أي لا حَيْف في حكمه ولا معقّب له، لأنّه تعالى منزّه عن الجَوْر والمَيْل في حكمه، وإنّما قال ﴿خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾، لأنّه قد يسمّى بعض الأشخاص حاكمًا على سبيل المجاز، والله تعالى هو الحاكم في الحقيقة. (١: ٤٩٤)

الشّوكانيّ: هذا من باب التّهديد والوعيد الشّديد لهم، وليس هو من باب الأمر بالصّبر على الكفر، وحكم الله بين الفريقين هو نصر المحقّين على المبطلين، ومثله قوله تعالى: ﴿فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ﴾ التّوبة: ٥٢، أو هو أمر للمؤمنين بالصّبر على ما يحلّ بهم من أذى الكفّار حتّى ينصرهم الله عليهم. (٢: ٢٨١)

المراغيّ: حُكم الله بين عباده ضربان: ١ـ حكم شرعيّ يوحيه إلى رسله، وعليه جاء قوله في سورة المائدة بعد الأمر بالوفاء بالعقود وإحلال بهيمة الأنعام ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

٢ـ حكم فعليّ يفصل فيه بين الخلق بمقتضى سننه فيهم، كقوله في آخر سورة يونس: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يونس: ١٠٩.

والمعنى: وإن كان جماعة منكم صدّقوا بالّذي أُرسلت به من إخلاص العبادة لله، وترك معاصيه من ظلم النّاس وبخسهم في المكاييل والموازين، واتّبعوني في كلّ ذلك، وجماعة أُخرى لم يصدّقوني، وأصرّوا على كفرهم وإفسادهم، فاصبروا على قضاء الله الفاصل بيننا وبينكم، وهو خير من يفصل، وأعدل من يقضي، لتنزّهه عن الباطل والجَوْر، وليعتبر كفّاركم بعاقبة من قبلهم، وسيحلّ بهم مثل ما حلّ بأُولئك بحسب السّنن الّتي قدّرها العليم الحكيم، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ الأحزاب: ٦٢، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا﴾ فاطر: ٤٣. (٨: ٢١٢)

ابن عاشور: (حَتّى) تفيد غاية للصّبر، وهي مؤذنة بأنّ التّقدير: وإن كان طائفة منكم آمنوا، وطائفة لم يؤمنوا، فسيحكم الله بيننا، فاصبروا حتّى يحكم

وحُكم الله أُريد به حكم في الدّنيا بإظهار أثر غضبه على أحد الفريقين، ورضاه على الّذين خالفوهم، فيظهر المُحقّ من المُبطل، وهذا صدر عن ثقة شعيب ﷺ، بأنّ الله سيحكم بينه وبين قومه، استنادًا بوعد الله إيّاه بالنّصر على قومه، أو لعلمه بسنّة الله في رسله، ومن كذّبهم بإخبار الله تعالى إيّاه بذلك. ولو لاذلك لجاز أن تتأخّر الحكم بين الفريقين إلى يوم الحساب، وليس هو المراد من كلامه، لأنّه لايناسب قوله ﴿فَاصْبِرُوا﴾ إذا كان خطابًا للفريقين، فإن كان خطابًا للمؤمنين خاصّة صحّ إرادة الحكمين جميعًا.

وأدخل نفسه في المحكوم بينهم بضمير المشاركة، لأنّ الحكم المتعلّق بالفريق الّذين آمنوا به يعتبر شاملًا له، لأنّه مؤمن برسالة نفسه.

وجملة ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ تذييل بالثّناء على الله، بأنّ حكمه عدل محض، لايحتمل الظّلم عمدًا ولا خطأً، وغيره من الحاكمين يقع منه أحد الأمرين أو كلاهما (٨: ١٩٥)

مَغْنِيَّة، آمن بشعيب جماعة، وكفر به آخرون، فدعا الجميع إلى التّعايش السّلميّ وأن تترك كلّ طائفة وشأنها، ولا يتعرّض أحد لأحد بأذى، سواء اختار الكفر أم الإيمان، ثمّ تنتظر الطّائفتان إلى أن يحكم الله بينهما ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾، ولا ردّ هذا المنطق، وبأيّ شيء تردّ من يقول لك: انتظر فيك حكم الله (٣: ٣٥٧)

٢ـ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. يونس: ١٠٩

ابن عبّاس: بينكم وبينهم بقتلهم وهلاكهم يوم بدر. ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ بهلاكهم ونصرهم (١٨١)

الحسن: قد كان الله أعلمه أنّه سيفرض عليه جهاد الكفّار (الطّوسيّ ٥: ٥٠٩)

ابن زَيْد: هذا منسوخ حتّى يحكم الله حكم الله بجهادهم، وأمره بالغلظة عليهم. (الطّبريّ ١١: ١٧٨)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: واتّبع يا محمّد، وحي الله الّذي يوحيه إليك وتنزيله الّذي يُنزله عليك، فاعمل به واصبر على ما أصابك في الله من مشركي قومك من الأذى والمكاره، وعلى ما نالك منهم حتّى يقضي الله فيهم وفيك أمره بفعل فاصل ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يقول: وهو خير القاضين وأعدل الفاصلين، فحكم جلّ ثناؤه بينه وبينهم يوم بدر وقتلهم بالسّيف، وأمر نبيّه ﷺ فيمن بقي منهم أن يسلك بهم سبيل من أهلك منهم، أو يتوبوا وينيبوا إلى طاعته (١١: ١٧٨)

نحوه المراغيّ (١١: ١٦٥)

الطّوسيّ: أمرٌ منه تعالى للنّبيّ بالصّبر على أذى المشركين وعلى قولهم: إنّك ساحر كذّاب ومجنون، حتّى يحكم فيأمرك بالهجرة والجهاد. قال الحسن: وقد كان الله أعلمه أنّه سيفرض عليه جهاد الكفّار. وقيل: نسخ ذلك فيما بعد بالأمر بالجهاد. والتّقدير: إلى أن يحكم الله بهلاكهم وعذابهم في يوم بدر وغيره.

﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ معناه خير الحكّام، لأنّه قد يكون حاكم أفضل من حاكم مع كونهما محقّين، كمن يحكم على الباطن فإنّه أفضل ممّن يحكم على الظّاهر، لأنّ الأوّل لايقع إلّا حقًّا، والآخر يجوز أن يكون حقًّا في الظّاهر، وإن كان فاسدًا في الباطن. (٥: ٥٠٩)

البغويّ: بنصرك وقهر عدوّك وإظهار دينه ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ فحكم بقتال المشركين، وبالجزية على أهل الكتاب يعطونها عن يدٍ وهم صاغرون. (٢: ٤٣٨)

الزّمخشريّ: ﴿حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ﴾ بالنّصرة عليهم والغلبة (٢: ٢٥٦)

نحوه النّسفيّ (٢: ١٧٩)، والقاسميّ (٩: ٣٤٠٩).

ابن عطيّة: وعد للنّبيّ ﷺ أن يغلبهم، كما وقع تقتضيه قوّة اللّفظ. وهذا الصّبر منسوخ بالقتال، وكذا (السّورة مكّيّة، وقد تقدّم ذكر هذا في أوّلها. (٣: ١٤٧)

الطّبرسيّ: فيحكم الله بينك وبينهم بإظهار دينه وإعلاء أمره ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لأنّه لايحكم إلّا بالعدل والصّواب. (٣: ١٤٠)

ابن الجوزيّ: لأنّ الله تعالى حكم بقتل المشركين، والجزية على أهل الكتاب. والصّحيح أنّه ليس هاهنا نسخ. (٤: ٧١)

القرطبيّ: ابتداء وخبر، لأنّه عزّ وجلّ لايحكم إلّا بالحقّ. (٨: ٣٨٩)

البيضاويّ: بالنّصر أو بالأمر بالقتال ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ إذ لايمكن الخطأ في حكمه، لإطّلاعه على السّرائر واطّلاعه على الظّواهر. (١: ٤٦٠)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٤٢)، وأبوالسّعود (٣: ٢٧٩)، والآلوسيّ (١١: ٢٠٢).

البُرُوسَويّ: يقضي لك بالنّصر وإظهار دينك. ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ إذ لايمكن الخطأ في حكمه، لاطّلاعه على السّرائر، واطّلاعه على الظّواهر.

قال في «التّأويلات النّجميّة»: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ فيما حكم بقبول الدّعوة والقرآن والأحكام، والعمل بها لمن سبقت له العناية الأزليّة، وبردّ الدّعوة والقرآن والأحكام، والعمل بها لمن أدركته الشّقاوة الأزليّة.

وقال في «المفاتيح»: ومرجع الاسم حاكم إمّا إلى القول الفاصل بين الحقّ والباطل، والبرّ والفاجر، والمُبين لكلّ نفسٍ جزاء ما عملت من خير أو شرّ. وإمّا إلى التّمييز بين السّعيد والشّقيّ بالإثابة والعقاب، وحظّ العبد منه أن يستسلم لحكمه وينقاد لأمره، فإنّ من لم يرض بقضائه اختيارًا أُمضي فيه إجبارًا، ومن رضي به طوعًا عاش راضيًا مرضيًّا. ويكفي لنا موعظة حال رسول الله ﷺ فإنّه رضي بقضاء الله وصبر على بلائه، فعاش حميدًا وصار عاقبة أمره إلى النّصرة [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٤: ٨٨)

شُبّر: بنصرك وقهرهم، أو بينك وبينهم

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لأنّه لايحكم إلّا بالحقّ والعدل، فصبر ﷺ فحكم الله بقتل المشركين، والجزية على أهل الكتاب (٣: ١٩٣)

ابن عاشور: ولمّا كان الحكم يقتضي فريقين حُذف متعلّقه تعويلاً على قرينة السّياق، أي حتّى يحكم الله بينك وبينهم. وجملة ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ ثناء وتذييل لما فيه من العموم، أي وهو خير الحاكمين بين كلّ خصمين في هذه القضيّة وفي غيرها. فالتّعريف في (الْحَاكِمِينَ) للاستغراق بقرينة التّذييل. (١١: ١٩٥)

الطَّباطَبائيّ: أمرٌ باتّباع ما يوحى إليه، والصّبر على ما يصيبه في جنب هذا الاتّباع من المصائب والمحن، ووعدٌ بأنّ سبحانه سيحكم بينه وبين القوم، ولا يحكم إلّا بما فيه قرّة عينه، فالآية تشتمل على أمره بالاستقامة في الدّعوة وتسليته فيما يصيبه، ووعده بأنّ العاقبة الحسنى له.

وقد اختتمت الآية بحكمه تعالى، وهو الّذي لعلّه يعتمد معظم آيات السّورة في بيانها. والله أعلم.

(١٠: ١٣٣)

٣- فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. يوسف: ٨٠

ابن عبّاس: ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي﴾ في ردّ أخي ﴿وَهُوَ خَيْرُ﴾ أفضل (الحاكمين) في ردّه إليّ. (٢٠١)

الجُبّائيّ: بالسّيف حتّى أُحارب من حبس أخي. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٥٥)

الطَّبَريّ: أو يقضي لي ربّي بالخروج منها وترك أخي بنيامين، وإلّا فإنّي غير خارج ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يقول: والله خير من حكم، وأعدل من فصل بين النّاس.

عن أبي صالح قال: بالسّيف. وكأنّ أبا صالح وجّه تأويل قوله: ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي﴾ إليّ، أو يقضي الله لي بحرب من منعني من الانصراف بأخي بنيامين إلى أبيه يعقوب فأُحاربه. (١٣: ٣٥)

نحوه الثّعلبيّ (٥: ٢٤٥)، والماوَرْديّ (٣: ٦٧)، والبغويّ (٢: ٥٠٨).

الزّجّاج: نسق على ﴿حَتَّى يَأْذَنَ﴾، ويجوز أن يكون (أوْ) على جواب (لَنْ)، المعنى: لن أبرح الأرض حتّى يحكم الله لي. (٣: ١٢٥)

أبو مسلم الأصفهانيّ: بما يكون عذرًا لنا عند أبينا. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٥٥)

الطّوسيّ: لست أقوم من موضعي ﴿إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللهُ﴾، أي إلى أن يحكم الله. وقيل: معناه بمجازاة أو غيرهما ممّا أردّ به أخي بنيامين على أبيه.

وقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ إخبار من هذا القائل بأنّه تعالى خير الحاكمين والفاصلين، واعتراف منه بردّ الأمر إلى الله تعالى. (٦: ١٧٩)

الزَّمَخْشَريّ: بالخروج منها، أو بالانتصاف ممّن أخذ أخي، أو بخلاصه من يده بسبب من الأسباب ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لأنّه لا يحكم أبدًا إلّا بالعدل والحقّ. (٢: ٣٣٧)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٥٠٥)، والشّربينيّ (٢: ١٢٩)، والبُرُوسَويّ (٤: ٣٠٣)، وشُبّر (٣: ٣٠٠)، والقاسميّ (٩: ٣٥٧٩).

ابن عَطِيّة: لفظ عامّ بجميع ما يمكن أن يرِدَ من القدَر كالموت أو النّصرة وبلوغ الأمل وغير ذلك. وقال أبوصالح ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي﴾ بالسّيف. ونصب (يَحْكُمَ) بالعطف على (يَأْذَنَ). ويجوز أن تكون (أو) في هذا الموضع بمعنى «إلّا أن»، كما تقول: لألزمنّك أو تقضيني حقّي، فتنصب على هذا (يَحْكُمَ) بـ(أن). (٣: ٢٧٠)

الطَّبْرِسيّ: بالخروج وترك أخي هاهنا، وقيل بالموت... ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لايحكم إلّا بالحقّ. قالوا: إنّه قال لهم: أنا أكون هاهنا، واحملوا أنتم الطّعام إليهم فأخبروهم بالواقعة. (٣: ٢٥٥)

ابن الجَوْزيّ: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أو يحكم الله لي، فيردّ أخي عليّ. والثّاني: يحكم الله لي بالسّيف فأحارب من حبس أخي. والثّالث: يقضي في أمري شيئًا ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ أي أعدلهم وأفضلهم. (٤: ٢٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: أي فلن أفارق أرض مصر حتّى يأذن لي أبي في الانصراف إليه، أو يحكم الله لي بالخروج منها، أو بالانتصاف ممّن أخذ أخي، أو بخلاصه من يده بسبب من الأسباب ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ لأنّه لايحكم إلّا بالعدل والحقّ.

وبالجملة فالمراد ظهور عُذر يزول معه حياؤه وخجله من أبيه أو غيره، فقاله منقطعًا إلى الله تعالى في إظهار عُذره بوجه من الوجوه. (١٨: ١٨٨)

القُرطُبيّ: بالمرّ مع أخي فأمضي معه إلى أبي، وقيل: المعنى أو يحكم الله لي بالسّيف فأحارب وآخذ أخي، أو أعجز فأنصرف بعُذر، وذلك أنّ يعقوب قال: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ يوسف: ٦٦، ومن حارب وعجز فقد أُحيط به. (٩: ٢٤٢)

أبوحَيّان: ثمّ غيّا ذلك بغايتين: إحداهما خاصّة وهي قوله: ﴿حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ يعني في الانصراف إليه، والثّانية عامّة، وهي قوله: ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي﴾ لأنّ إذن الله له هو من حكم الله في مفارقة أرض مصر.

وكأنّه لمّا علّق الأمر بالغاية الخاصّة، رجع إلى نفسه فأتى بغاية عامّة تفويضًا لحكم الله تعالى، ورجوعًا إلى من له الحكم حقيقة. ومقصوده التّضييق على نفسه، كأنّه سجنها في القطر الّذي أدّاه إلى سخط أبيه إبلاءً لعذره. وحكم الله تعالى له بجميع أنواع العُذر كالموت، وخلاص أخيه أو انتصافه من أخذ أخيه.

وقال أبوصالح ﴿أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي﴾ بالسّيف أو غير ذلك. والظّاهر أنّ و(يَحْكُمَ) معطوف على (يَأْذَنَ) وجوّز أن يكون منصوبًا بإضمار (أنْ) بعد (أوْ) في جواب النّفي، وهو ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ﴾، أي إلّا أن يحكم الله لي، كقولك: لألزمنّك أو تقضيني حقّي، أي إلّا أن تقضيني، ومعناها ومعنى الغاية متقاربان. (٥: ٣٣٦)

نحوه الآلوسيّ (١٣: ٣٧)

الطَّبَاطَبائيّ: فيجعل لي طريقًا إلى النّجاة من هذه المضيقة الّتي سدّت لي كلّ باب، وذلك إمّا بخلاص أخي من يد العزيز من طريق لاأحتسبه، أو بموتي، أو بغير ذلك من سبيل!! (١١: ٢٢٩)

أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

١ـ وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ هود ٤٥

ابن عبّاس: أعدل العادلين (الواحديّ ٢: ٥٧٥)

ابن زَيْد: أحكم الحاكمين بالحقّ

(الطّبَريّ ١٢: ٤٩)

الماوَرْديّ: يعني بالحقّ. فاحتمل هذا من نوح أحد أمرين: إمّا أن يكون قبل علمه بغرق ابنه فسأل الله تعالى له النّجاة، وإمّا أن يكون بعد علمه بغرقه فسأل الله تعالى له الرّحمة (٢: ٤٧٥)

الطُّوسيّ: يعني في قولك ووعدك، لأنّه حقّ تدعو إليه حكمة. فقال نوح ذلك على وجه الاعتراف تعظيمًا لله تعالى (٥: ٥٦٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ١٦٣)

البَغَويّ: حكمت على قوم بالنّجاة وعلى قوم بالهلاك (٢: ٤٥١)

الزّمَخْشَريّ: أي أعلم الحكّام وأعدلهم، لأنّه لافضل لحاكم على غيره إلّا بالعلم والعدل، ورُبّ غريق في الجهل والجَوْر من متقلّدي الحكومة في زمانك قد لُقّب أقضى القضاة، ومعناه أحكم الحاكمين فاعتبر واستعبر. ويجوز أن يكون من الحكمة على أن يُبنى من الحكمة حاكم بمعنى النّسبة، كما قيل دارع من الدّرع، وحائض وطالق على مذهب الخليل. (٢: ٢٧٢)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٤٧٠)، والنَّسَفيّ (٢: ١٩٦)، وأبوالسُّعود (١٣: ٣١٧)، والبُرُوسَويّ (٤: ١٣٨)

الشّوكانيّ: أي أتقن المتقنين لما يكون به الحُكم، فلا يتطرّق إلى حكمك نقص. وقيل: أراد بـ﴿أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ أعلمهم وأعدلهم، أي أنت أكثر علمًا وعدلًا من ذوي الحكم. وقيل: إنّ الحاكم بمعنى ذي الحكمة كدارع. (٢: ٦٢٨)

الآلوسيّ: لأنّك أعلمهم وأعدلهم، وقد ذكر أنّه إذا بنى «أفعل» من الشّيء لمشبع من التّفضيل والزّيادة، فيعتبر فيه ما يناسب معناه بمعنى المشبع.

وقال العزّ بن عبد السّلام في «أماليه»: إنّ هذا ونحوه نحو أرحم الرّاحمين، وأحسن الخالقين مشكل، لأنّ «أفعل» لا يضاف إلّا إلى جنسه، وهنا ليس كذلك، لأنّ الخلق من الله سبحانه بمعنى الإيجاد، ومن غيره بمعنى الكسب، وهما متباينان، بناء على المشهور من مذهب الأشاعرة. والرّحمة من الله تعالى إن حُملت على الإرادة أو جُعلت من مجاز التّشبيه صحّ، وإن أُريد إيجاد فعل الرّحمة كان مُشكلًا أيضًا، إذ لاموجد سواه سبحانه.

وأجاب الآمديّ بأنّه بمعنى أعظم من يُدعى بهذا الاسم. واستشكل بأنّ فيه جعل التّفاضل في غير ما وُضع اللّفظ بإزائه، وهو يناسب مذهب المعتزلة، فافهم.

وقيل: المعنى هنا أنّك أكثر حكمة من ذوي الحُكم على أنّ الحاكم من الحُكم كالدّارع من الدّرع.

واعتُرض عليه بأنّ الباب ليس بقياسيّ، وأنّه لم يُسمع «حاكم» بمعنى «حكيم»، وأنّه لايُبنى منه «أفعل» لأنّه ليس جاريًا على الفعل، لايقال: ألبن وأتمر من

فلان، إذ لا فضل بذلك المعنى. والجواب بأنّه قد كثر في كلامهم فجوّز على أن يكون وجهًا مرجوحًا، وبأنّه من قبيل أحنك الشاتين، لا يخلو عن تعسّف كما في «الكشف». وتعقّب بأنّ للحكمة فعلًا ثلاثيًّا وهو حكم، و«أفعل» من الثلاثيّ مقيس. وأيضًا سُمع أحنك الجراد، والبن، وأثر، فغايته أن يكون من غير الثلاثيّ، ولا يخفى ما فيه.

ومنهم من فسّره على هذا بأعلمهم بالحكمة، كقولهم: آبل من أبي بغي أعلم، وأحذق بأمر الإبل. وأيًّا ما كان فهذا النداء منه ﷺ يقطر منه الاستعطاف وجميل التوسّل إلى من عهده مُنعمًا متفضّلًا في شأنه أوّلًا وآخرًا، وهو على طريقة دعاء أيّوب ﷺ ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ الأنبياء: ٨٣. فيكون ذلك قبل الغرق، والواو لا تقتضي الترتيب.

وقيل: إنّ النداء إنّما كان بعده، والمقصود منه الاستفسار عن سبب عدم إنجائه مع سبق وعده تعالى بإنجاء أهله وهو منهم، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريبًا تمام الكلام في ذلك. (١٢: ٦٨)

٢- أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ التين: ٨

ابن عبّاس: بأعدل العادلين، وبأفضل الفاصلين أن يُحييك بعد الموت. (٥١٤)

سعيد بن جُبَيْر: كان ابن عبّاس إذا قرأ ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ قال: سبحانك اللّهمّ، وبلى. (الطَّبَريّ ٣٠: ٢٥٠)

قَتادَة: ذُكر لنا أنّ نبيّ الله ﷺ كان إذا قرأها قال: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين. (الطَّبَريّ ٣٠: ٢٥٠)

مُقاتِل: على أن يحكم بينك وبين أهل مكّة، قال رسول الله ﷺ: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين، يا أحكم الحاكمين، يعني يا أفضل الفاصلين، يقول: يفصل بينك يا محمّد وبين أهل التكذيب. (٤: ٧٥٢)

نحوه الطَّبَريّ. (٣٠: ٢٥٠)

الرُّمّانيّ: ﴿بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ صنعًا وتدبيرًا. (الماوَرْديّ ٦: ٣٠٣)

الماوَرْديّ: وهذا تقرير لمن اعترف من الكفّار بصانع قديم، وفيه وجهان:

أحدهما: [قول الرُّمّانيّ المتقدّم]

الثاني: أحكم الحاكمين قضاءً بالحقّ، وعدلًا بين الخلق، وفيه مضمر محذوف وتقديره: فلم يكرون مع هذه الحال البعث والجزاء.

وكان عليّ ﷺ إذا قرأ ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ قال: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين. ويختار ذلك. (٦: ٣٠٣)

الطُّوسيّ: تقرير للإنسان على الاعتراف بأنّه تعالى أحكم الحاكمين صنعًا وتدبيرًا، لأنّه لا خلل فيه ولا اضطراب يخرج عمّا تقتضيه الحكمة، وفي ذلك دلالة على فساد مذهب المجبّرة في أنّ الله يخلق الظّلم والفساد. والحكم: الخبر بما فيه فائدة عمّا تدعو إليه الحكمة. فإذا قيل: حُكم جائر، فهو بمنزلة حجّة داحضة

مجازًا، بمعنى أنّه يحكم عند صاحبه، كما أنّها حجّة عنده، وليست حجّة في الحقيقة

وقيل المعنى أيّ شيء يكذّبك بالدّين، ويحملك على جحد جزاء يوم القيامة، وأنا أحكم الحاكمين (١٠ ٣٧٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥ ٥١٣).

البغويّ: بأقضى القاضين (٥ ٢٧٨)

الزَّمَخْشَريّ: وعيد للكفّار، وأنّه يحكم عليهم بما هو أهله (٤ ٢٦٩)

نحوه النّسَفيّ (٤ ٣٦٧)، وأبوحيّان (٨ ٤٩٠)، والشّربينيّ (٤ ٥٥٩).

ابن الجَوْزيّ: أي بأقضى القاضين. وذكر بعض المفسّرين أنّ معنى هذه الآية تسليته في تركهم والإعراض عنهم، ثمّ نسخ هذا المعنى بآية السّيف (٩ ١٧٤).

الفَخْر الرّازيّ: وفيه مسألتان

المسألة الأولى ذكروا في تفسيره وجهين

أحدهما أنّ هذا تحقيق لما ذكر من خلق الإنسان ثمّ ردّه إلى أرذل العمر، يقول الله تعالى أليس الّذي فعل ذلك بأحكم الحاكمين صنعًا وتدبيرًا، وإذا ثبتت القُدرة والحكمة بهذه الدّلالة صحّ القول بإمكان الحشر ووقوعه. أمّا الإمكان فبالنّظر إلى القُدرة، وأمّا الوقوع فبالنّظر إلى الحكمة، لأنّ عدم ذلك يقدح في الحكمة، كما قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ص ٢٧

والثّاني أنّ هذا تنبيه من الله تعالى لنبيّه ﷺ بأنّه يحكم بينه وبين خصومه يوم القيامة بالعدل

المسألة الثّانية قال القاضي هذه الآية من أقوى الدّلائل على أنّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلق أفعال العباد مع ما فيها من السّفه والظّلم، فإنّه لو كان الفاعل لأفعال العباد هو الله تعالى، لكان كلّ سفه وكلّ أمر بسفه وكلّ ترغيب في سفه فهو من الله تعالى، ومن كان كذلك فهو أسفه السّفهاء، كما أنّه لا حكمة ولا أمر بالحكمة ولا ترغيب في الحكمة إلّا من الله تعالى، ومن كان كذلك فهو أحكم الحكماء. ولمّا ثبت في حقّه تعالى الأمران لم يكن وصفه بأنّه أحكم الحكماء أولى من وصفه بأنّه أسفه السّفهاء، ولمّا امتنع هذا الوصف في حقّه تعالى علمت أنّه ليس خالقًا لأفعال العباد

والجواب المعارضة بالعلم والدّاعي، ثمّ نقول: السّفيه من قامت السّفاهة به لا من خلق السّفاهة، كما أنّ المتحرّك والسّاكن من قامت الحركة والسّكون به لا من خلقهما، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصّواب، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم (٣٢ ١٢)

القُرطُبيّ: أي أتقن الحاكمين صنعًا في كلّ ما خلق. وقيل ﴿بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ قضاءً بالحقّ وعدلًا بين خلقه. وفيه تقدير لمن اعترف من الكفّار بصانع قديم. وألف الاستفهام إذا دخلت على النّفي وفي الكلام معنى التّوقيف، صار إيجابًا [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ التّين ٧، ٨، منسوخة بآية السّيف

وقيل: هي ثابتة، لأنّه لاتنافي بينهما (٢٠: ١١٧)

البَيْضاويّ: والمعنى أليس الّذي فعل ذلك من الخلق والرّدّ بأحكم الحاكمين صنعًا وتدبيرًا، ومن كان كذلك كان قادرًا على الإعادة والجزاء، على ما مرّ مرارًا. (٢: ٥٦٦)

أبو السُّعود: أي أليس الّذي فعل ما ذكر بأحكم الحاكمين صنعًا وتدبيرًا حتّى يتوهّم عدم الإعادة والجزاء، وحيث استحال عدم كونه أحكم الحاكمين تعيّن الإعادة والجزاء، فالجملة تقرير لما قبلها.

وقيل: الحُكم بمعنى القضاء، فهي وعيد للكفّار، وأنّه يحكم عليهم بما يستحقّونه من العذاب. (٦: ٤٧٦)

نحوه الكاشانيّ (٥: ٣٤٧)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٤٧٠)، والآلوسيّ (٣٠: ١٧٧).

القاسميّ: [نقل قول أبي السُّعود وقال:] والثّاني أظهر. (١٧: ٦٢٠٤)

المَراغيّ: صنعًا وتدبيرًا، ومن ثمّ وضع الجزاء لهذا النّوع الإنسانيّ، ليحفظ له منزلته من الكرامة الّتي أعدّها له بأصل فطرته، ثمّ انحدر منها إلى المنازل السّفلى بجهله وسوء تدبيره، ولهذا أرسل له الرّسل مبشّرين ومنذرين، وأنزل معهم الشّرائع ليبيّنوها له، ويدعوه إليها رحمة به.

سبحانك ما أعدلك وأحكمك، وأنت اللّطيف الخبير وإليك المرجع والمصير. (٣٠: ١٩٦)

ابن عاشور: جملة ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ يجوز أن تكون خبرًا عن (ما)، والرّابط محذوف تقديره بأحكم الحاكمين فيه.

ويجوز أن تكون الجملة دليلًا على الخبر المُخبر به عن (مَا) الموصولة، وحُذف إيجازًا اكتفاءً بذكر ما هو كالعلّة له، فالتّقدير: فالّذي يكذّبك بالدّين يتولّى الله الانتصاف منه، أليس الله بأحكم الحاكمين. والاستفهام تقريريّ.

و(أَحْكَم) يجوز أن يكون مأخوذًا من الحكم، أي أقضى القُضاة، ومعنى التّفضيل، أنّ حُكمه أسدّ وأنفذُ.

ويجوز أن يكون مشتقًّا من الحِكمة، والمعنى، أنّه أقوى الحاكمين حِكمةً في قضائه، بحيث لايخالط حكمه تفريط في شيء من المصلحة. وتوّرك الخبر بذي وصف يؤذن بمراعاة خصائص أصل المشتقّ منه الوصف، فلمّا أُخبر عن الله بأنّه أفضل الّذين يحكمون، عُلم أنّ الله يفوق قضاؤه كلّ قضاء في خصائص القضاء وكمالاته، وهي إصابة الحقّ، وقطع دابر الباطل، وإلزام كلّ من يقضي عليه بالامتثال لقضائه والدّخول تحت حكمه. (٣٠: ٣٨١)

الطَّباطَبائيّ: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ الاستفهام للتّقرير، وكونه تعالى أحكم الحاكمين هو كونه فوق كلّ حاكم في إتقان الحُكم وحقّيّته، ونفوذه من غير اضطراب ووهن وبطلان، فهو تعالى يحكُم في خلقه وتدبيره بما من الواجب في الحكمة أن يحكم به النّاس من حيث الإتقان والحسن والنّفوذ، وإذا كان الله تعالى أحكم الحاكمين، والنّاس طائفتان مختلفتان اعتقادًا وعملًا، فمن الواجب في الحكمة أن يميّز بينهم

بالجزاء في حياتهم الباقية وهو البعث.

فالتفريع في قوله ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ﴾ من قبيل تفريع النّتيجة على الحجّة، وقوله ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ تتميم للحجّة المشار إليها بما يتوقّف عليه تمامها.

والمحصّل أنّه إذا كان النّاس خُلقوا في أحسن تقويم ثمّ اختلفوا، فطائفة خرجت عن تقويمها الأحسن وردّت إلى أسفل سافلين، وطائفة بقيت في تقويمها الأحسن وعلى فطرتها الأولى، والله المدبّر لأمرهم أحكم الحاكمين، ومن الواجب في الحكمة أن تختلف الطّائفتان جزاء، فهناك يوم تُجزى فيه كلّ طائفة بما عملت ولا مسوّغ للتّكذيب به.

فالآيات كما ترى في معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ ص: ٢٨، وقوله ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الجاثية: ٢١.

وبعض من جعل الخطاب في قوله ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ﴾ للنّبيّ ﷺ جعل «ما» بمعنى «من» والحكم بمعنى القضاء، وعليه فالمعنى إذا كان النّاس مختلفين ـ ولازم ذلك اختلاف جزائهم في يوم مُعدّ للجزاء ـ فمن الّذي ينسبك إلى الكذب بالجزاء، أليس الله بأقضى القاضين؟ فهو يقضي بينك وبين المكذّبين لك بالدّين.

وأنت خبير بأنّ فيه تكلّفًا من غير موجب.

(٢٠: ٣٢١)

عبد الكريم الخطيب: قوله ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ هو إنكار بعد إنكار لمن زهدوا فيما أودع الخالق فيهم من آياته، فردّوها وعرّوا أنفسهم منها، كأنّهم لا يرضون بما ربّهم الله به، وكأنّهم يرون أنّ ما صنع الله بهم ليس على التّمام والكمال، فهم يزهدون فيه، ويطلبون لأنفسهم ما هو أحكم وأكمل! فالتّكذيب بالدّين لا يكون من إنسان عاقل رشيد، وإنّما يكون ممّن سفه نفسه وجهل قدره! (١٥: ١٦٢٢)

مكارم الشّيرازيّ: هذا سؤال يستهدف حثّ الإنسان على الاعتراف بأنّه سبحانه أحكم الحاكمين في خلائقه وأفعاله، فكيف يترك هذه الخلائق فلا يجازيهم؟

(٢٠: ٢٨٧)

فضل الله: فهو الّذي يطلق في حكمه من خلال حكمته في تدبيره، ممّا يجعل الحكم خاضعًا للعمق العميق للمصلحة وللعدل والإتقان، فيمنح المطيع ثوابه، والعاصي عقابه، لأنّ العدل يفرض ذلك، ولأنّ الحكمة توحي بذلك. (٢٤: ٣٢٤)

٣ـ وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ. هود: ٤٥

راجع «الحاكمين» في هذه الآية.

٤ـ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ. التّين: ٨

راجع «الحاكمين» في هذه الآية.

الحُكّام

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. البقرة: ١٨٨

راجع د ل و: «تُدْلُوا»

عَزِيزٌ حَكِيمٌ

١ـ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْكُمُ الْبَيِّناتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. البقرة: ٢٠٩

الرّبيع: عزيز في نقمته، حكيم في أمره.

(٢: ٣٢٧)

نحوه الثّعلبيّ (٢: ١٢٨)، والماورديّ (١: ٢٦٩).

الطّبريّ: حكيم فيما يفعل بكم من عقوبته على معصيتكم إيّاه، بعد إقامته الحجّة عليكم، وفي غيره من أموره.

(٢: ٣٢٧)

البغويّ: [مثل الرّبيع وأضاف:] فالعزيز هو الغالب الّذي لايفوته شيء، والحكيم: ذو الإصابة في الأمر.

(١: ٢٦٨)

الزّجّاج: أي حكيم فيما فطركم عليه وفيما شرع لكم من دينه.

(١: ٢٨٠)

نحوه الواحديّ (١: ٣١٣)

الطّوسيّ: حكيم في أمره لاتعجزونه، وحكيم فيما شرع لكم من دينه وفطركم عليه، وفيما يفعل بكم من عقوبة على معاصيكم إيّاه بعد إقامة الحجّة عليكم. [إلى أن قال:]

وفي الآية دلالة على بطلان مذهب المُجبِّرة: أنّ الله لايريد القبيح، لأنّه لو أراده لما صحّ وصفه بأنّه حكيم.

فإن قيل: سواء زلّ العباد أو لم يزلّوا، وجب أن يُعلَم أنّ الله عزيز حكيم، فما معنى الشّرط؟ قيل: لأنّ معنى (عَزِيز) هو القادر الّذي لايجوز عليه المنع من عقابكم، (حَكِيمٌ) في عقوبته إيّاكم، فكأنّه قال: فاعلموا أنّ العقاب واقع بكم لامحالة، لأنّه عزيز لايجوز أن يحول بينه وبين عقوبتكم حائل، ولم يمنعه مانع (حَكِيمٌ) في عقوبته إيّاكم، وذلك أن جرى لهم وصفه بأنّه عزيز أنّه قدير لايُمنَع، لأنّه قادر لنفسه، و(حَكِيمٌ) معناه عليم بتدبير الأمور. ويقال: (حَكِيمٌ) في أفعاله بمعنى مُحكم لها.

وأصل العزّة: الامتناع، ومنه أرض عزاز، إذا كانت ممتنعة بالشّدّة. وأصل الحكمة: المنع. [ثمّ استشهد بشعر]

(٢: ١٨٧)

نحوه الطّبرسيّ (١: ٣٠٣)

الزّمخشريّ: لاينتقم إلّا بحقّ. ورُوي أنّ قارئًا قرأ (غَفُورٌ رَحِيمٌ) فسمعه أعرابيّ فأنكره ولم يقرإ القرآن، وقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم، لايذكر الغفران عند الزّلل، لأنّه إغراء عليه. (١: ٣٥٣)

نحوه البيضاويّ (١: ١١٢)، والنّسفيّ (١: ١٠٥).

ابن عَطيّة: أي محكم فيما يعاقبكم به لزللكم.

وحكى النّقّاش أنّ كعب الأحبار لمّا أسلم كان يتعلّم القرآن، فأقرأه الّذي كان يعلّمه (فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)، فقال كعب: إنّي لأستنكر أن يكون هكذا، ومرّ بهما رجل، فقال كعب: كيف تقرأ هذه الآية؟ فقرأ

الرّجل. ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فقال كعب هكذا ينبغي (١ ٢٨٣)

الشّربينيّ: حكيم في صنعه

تنبيه: قول البيضاويّ «حكيم لاينتقم إلّا بحقّ»، تبع فيه الزّمخشريّ وهو مذهب المعتزلة، فإنّهم يقولون: لاينتقم إلّا بقدر ما يستحقّه العاصي. ومذهب أهل السّنّة أنّه ينتقم ويعاقب من شاء بما شاء وإن كان مطيعًا، إذ هو متصرّف في ملكه يفعل ما يشاء بمن شاء، وإن لم يقع منه الانتقام إلّا ممّن أساء. (١ ١٣٦)

أبو السُّعود: لايتركّ ما تقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين المستعصين على أوامره. (١ ٢٥٦)

البُروسَويّ: لاينتقم إلّا بالحقّ، وفي الآية تهديد بليغ لأهل الزّلل عن الدّخول في السّلم، فإنّ الوالد إذا قال لولده: إن عصيتني فأنت عارف بي وبشدّة سطوتي لأهل المخالفة، يكون قوله هذا أبلغ في الزّجر من ذكر الضّرب وغيره. وكما أنّها مشتملة على الوعيد مُبيّنة عن الوعد أيضًا من حيث إنّه تعالى أتبعه بقوله: ﴿حَكِيمٌ﴾ فإنّ اللّائق بالحكمة أن يميّز بين المحسن والمسيء، فكما يحسن أن يُنتظر من الحكيم تعذيب المسيء، فكذلك يُنتظر منه إكرام المحسن وإثابته، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب إلى الرّحمة. (١ ٣٢٥)

الآلوسيّ: ﴿عَزِيزٌ﴾ غالب على أمره لايعجزه شيء من الانتقام منكم ﴿حَكِيمٌ﴾ لايترك ما تقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين... فإنّ العزّة والحكمة تدلّ على الانتقام بحقّ وهو البأس والعذاب. (٢ ٩٨)

المَراغيّ: ﴿حَكِيمٌ﴾ لايهمل شأن خلقه، ولحكمته قد وضع تلك السّنن في الخليقة، فجعل لكلّ ذنب عقوبة، وجعل العقوبة على ذنوب الأُمم ضربة لازب في الدّنيا، ولم يؤخّرها حتّى تحلّ بها في الحياة الأُخرى. (٢ ١١٥)

٢ ـ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٠

ابن عبّاس: يحكم بإصلاح مال اليتيم. (٣٠)

الطّبريّ: هو حكيم في ذلك لو فعله بكم وفي غيره من أحكامه وتدبيره، لايدخل أفعاله خلل ولا نقص، ولا تغيّر ولا عيب، لأنّه فعل ذي الحكمة الّذي لايجهل عواقب الأمور فيدخل تدبيره مذمّة عاقبة، كما يدخل ذلك أفعال الخلق، لجهلهم بعواقب الأُمور لسوء اختيارهم فيها ابتداء. (٢ ٣٧٥)

الزّجّاج: أي ذو حكمة فيما أمركم به من أمر اليتامى وغيره. (١ ٢٩٥)

نحوه الواحديّ. (١ ٣٢٦)

الماوَرْديّ: حكيم فيما صنع من تدبيره وتركه الإعنات. (١ ٢٨٠)

نحوه البَغَويّ. (١ ٢٨٣)

الزّمخشريّ: لايكلّف إلّا ما تتّسع فيه طاقتهم. (١ ٣٦٠)

ابن عَطيّة: أي يحكم ما ينفذه. (١ ٢٩٦)

الطّبْرِسيّ: حكيم في تدبيره وأفعاله، ليس له مع

توجبه الحكمة مانع (١: ٣١٧)

القُرطُبيّ: يتصرّف في ملكه بما يريد لاحجْرَ عليه جلّ وتعالى علوًّا كبيرًا. (٣: ٦٦)

البَيْضاويّ: يحكم ما تقتضيه الحكمة وتتّسع له الطّاقة. (١: ١١٧)

نحوه الشِّربينيّ (١: ١٤٣)، وأبوالسُّعود (١: ٢٦٥)، والبُرُوسَويّ (١: ٣٤٤)، وشُبَّر (١: ٢٢١)، والقاسميّ (٣: ٥٥٧)

الآلوسيّ: فاعل لأفعاله حسبما تقتضيه الحكمة وتتّسع له الطّاقة الّتي هي أساس التّكليف، وهذه الجملة تذييل وتأكيد لما تقدّم من حكم النّفي والإثبات، أي لو شاء لأعنتكم لكونه غالبًا، لكنّه لم يشأ لكونه حكيمًا. (٢: ١١٧)

٢- ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٢٨

الرّبيع: عزيز في نقمته حكيم في أمره. (الطّبريّ ٢: ٤٤٥)

نحوه القاسميّ (٣: ٥٨٦)

الطّبريّ: حكيم فيما دبّر في خلقه، وفيما حكم وقضى بينهم من أحكامه ... وإنّما توعّد الله تعالى ذكره بهذا القول عباده، لتقديمه قبل ذلك بيان ما حرّم عليهم أو نهاهم عنه من ابتداء قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ البقرة: ٢٢١ إلى قوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، ثمّ أتبع ذلك بالوعيد ليزدجر أُولو النُّهى، وليذّكّر أُولو الحجا، فيتّقوا عقابه، ويحذروا عذابه. (٢: ٤٥٥)

الزّجّاج: معناه ملك يحكم بما أراد، ويختصّ بما أحبّ إلّا أنّ ذلك لايكون إلّا بحكمة بالغة، فهو عزيز حكيم فيما شرع لكم من ذلك. (١: ٣٠٧)

نحوه الواحديّ. (١: ٣٣٥)

ابن عَطيّة: فيما ينفذه من الأحكام والأُمور. (١: ٣٠٦)

الطَّبْرِسيّ: أي قادر على ما يشاء، يمنع ولا يُمنع، ويقهر ولا يُقهر، فعل ما تدعو إليه الحكمة. (١: ٣٢٧)

الفَخْر الرّازيّ: أي غالب لايُمنع، مصيب في أحكامه وأفعاله، لايتطرّق إليهما احتمال العبث والسّفه والغلط والباطل. (٦: ١٠٢)

القُرطُبيّ: أي عالم مُصيب فيما يفعل. (٣: ١٢٥)

البَيْضاويّ: ﴿حَكِيمٌ﴾ يُشرّعها لحِكَم ومصالح. (١: ١٢٠)

نحوه الشِّربينيّ (١: ١٤٨)، وأبوالسُّعود (١: ٢٧٢)، والبُرُوسَويّ (١: ٣٥٥)، وشُبَّر (١: ٢٣٠).

الآلوسيّ: عالم بعواقب الأُمور والمصالح الّتي شرع ما شرع لها. والجملة تذييل للتّرهيب والتّرغيب. (٢: ١٣٥)

المَراغيّ: فمن عزّته وحكمته أن أعطى المرأة من الحقوق مثل ما أعطى الرّجل بعد أن كانت كالمتاع لدى جميع الأُمم، وفي اعتبار كلّ الشّرائع، وأن أعطى الرّجل حقّ الرّياسة عليها، ومن لم يرض بهذا يكن مُنازعًا لله في

عزّته وسلطانه ومنكرًا لحكمته في أحكامه، ولا يخفى ما في هذا من الوعيد لمن خالف ما فرض الله وقدّره من الأحكام. (٢: ١٦٩)

٤، ٥ـ وبهذا المعنى جاء قوله تعالى ﴿وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٤٠، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ لقمان: ٢٧

٦ـ ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠

ابن عبّاس: يجمع عظام الموتى وإحياءهم[1]، كما جمع وأحيى هذه الطّيور. (٣٧)

الزّجّاج: حكيم فيما يدبّر، لا يفعل إلّا ما فيه الحكمة. (١: ٣٤٤)

نحوه الواحديّ (١: ٣٧٦)، والبيضاويّ (١: ١٣٧)، والنّسفيّ (١: ١٣٣)، والشّربينيّ (١: ١٧٥).

الطّبرسيّ: (حَكِيمٌ) في أفعاله وأقواله، وقيل (عَزِيزٌ) مذلّ لأشياء له ولا يمتنع عليه شيء، (حَكِيمٌ) أفعاله كلّها حكمة وصواب. (١: ٣٧٣)

أبو السّعود: ذو حكمة بالغة في أفاعيله، فليس بناء أفعاله على الأسباب العاديّة لعجزه عن إيجادها بطريق آخر خارق للعادات، بل لكونه متضمّنًا للحِكَم والمصالح. (١: ٣٠٦)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ٤١٦)

٧ـ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة: ٣٨

ابن عبّاس: حكم عليهم بالقطع. (٩)

نحوه الواحديّ (٢: ١٨٥)، والطّوسيّ (٣: ٥١٨)، والنّسفيّ (١: ٢٨٣).

الطّبريّ: حكيم في حكمه فيهم وقضائه عليهم، يقول: فلا تفرّطوا أيّها المؤمنون في إقامة حكمي على السّرّاق وغيرهم من أهل الجرائم، الّذين أوجبت عليهم حدودًا في الدّنيا عقوبة لهم، فإنّي بحكمي قضيت ذلك عليهم، وعلمي بصلاح ذلك لهم ولكم. (٦: ٢٢٩)

الشّربينيّ: أي بالغ الحكم والحكمة في خلقه. (١: ٣٧٤)

أبو السّعود: (حَكِيمٌ) في شرائعه، لا يحكم إلّا بما تقتضيه الحكمة والمصلحة، ولذلك شرع هذه الشّرائع المنطوية على فنون الحِكَم والمصالح. (٢: ٢٦٩)

الآلوسيّ: (حَكِيمٌ) في فرائضه وحدوده. (٦: ١٣٤)

٨ـ ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ١٠

ابن عبّاس: حكيم عليهم بالقتل والهزيمة، وحكم لكم بالنّصرة والغنيمة. (١٤٥)

الطّبريّ: يقول: حكيم في تدبيره ونصره من نصر، وخذلانه من خذل من خلقه، لا يدخل تدبيره وهن ولا خلل. (٩: ١٩٣)

---

[1] كذا، والظّاهر وحياتهم

نحوه الشّربينيّ. (١: ٥٥٩)

الطَّبْرِسيّ: (حَكِيمٌ) في أفعاله، يجريها على ما تقتضيه الحكمة. (٢: ٥٢٦)

النَّسَفيّ: (حَكِيمٌ) يقهر أعداءه. (٢: ٩٧)

أبوالسُّعود: يفعل كلّ ما يفعل حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة، والجملة تعليل لما قبلها، متضمّن للإشعار بأنّ النّصر الواقع على الوجه المذكور من مقتضيات الحِكَم البالغة. (٣: ٨٢)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٣١٨)، والآلوسيّ (٩: ١٧٤).

ابن عاشور: إتباع الصّفتين للتّنبيه في صيغة النّعت، وحصرهما في هذه الآية في صيغة الخبر المؤكّد، إذ قال: ﴿إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فنزّل المُخاطبين منزلة من يتردّد في أنّه تعالى موصوف بهاتين الصّفتين. وهما العزّة المقتضية أنّه إذا وعد بالنّصر لم يُعجزه شيء، والحكمة فما يصدر من جانبه غوص الإبهام[١] في تبيّن مقتضاه، فكيف لايهتدون إلى أنّ الله لمّا وعدهم الظّفر بإحدى الطّائفتين وقد فاتتهم العير، أنّ ذلك آيل إلى الوعد بالظّفر بالنّفير. (٩: ٣٥)

٩ـ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَإِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. الأنفال: ٤٩

ابن عبّاس: حكيم بالنّصرة لمن توكّل عليه، كما نصر نبيّه ﷺ يوم بدر. ١٥٠

الطَّبَريّ: يقول: هو فيما يدبّر من أمر خلقه، حكيم لايدخل تدبيره خلل. (١٠: ٢٢)

الطُّوسيّ: معناه أنّه قادر لايُغالَب، واضع للأشياء مواضعها. (٥: ١٥٩)

الطَّبْرِسيّ: (حَكِيمٌ) يضع الأُمور مواضعها على ما تقتضيه الحكمة. (٢: ٥٥٠)

نحوه شُبّر (٣: ٣٣)، والطَّباطَبائيّ (٩: ٩٩).

البَيْضاويّ: يفعل بحكمته البالغة ما يستبعده عقل، ويعجز عن إدراكه. (١: ٣٩٨)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥٧٦)، وأبوالسُّعود (٣: ١٠٣)، والبُرُوسَويّ (٣: ٣٥٨)، والآلوسيّ (١٠: ١٦)، والشّوكانيّ (٢: ٣٩٦).

النَّسَفيّ: لايسوّي بين وليّه وعدوّه. (٢: ١٠٧)

القاسميّ: حكيم، وحكمته تقتضي نصرهم، وهو جَوْر ... بجهته تعالى، وردّ لمقالتهم. (٨: ٣٠١٥)

ابن عاشور: هو حكيم يكوّن أسباب النّصر من حيث يجهلها البشر. (٩: ١٣٠)

فضل الله: لايتنقّص من حكمته في ما يريد أن يُخطّط من أُمور. (١٠: ٣٩٩)

١٠ـ وَلٰكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. الأنفال: ٦٣

الطَّبَريّ: حكيم في تدبير خلقه. (١٠: ٣٧)

الطُّوسيّ: لايفعل إلّا ما تقتضيه الحكمة، فمن ذلك جمع قلوبهم على الأُلفة. (٥: ١٧٧)

---

(١) كذا، والظاهر غموض الإبهام أي ستره.

البيضاوي: يعلم أنّه كيف ينبغي أن يفعل ما يريده (١: ٤٠).

نحوه أبو السّعود (٣٠: ١١٠)، والكاشانيّ (٢: ٣١٣).

الشّوكانيّ: في تدبيره ونفوذ نهيه وأمره (٢: ٤٠٥).

الآلوسيّ: يعلم ما يليق تعلّق الإرادة به فيوجده بمقتضى حكمته عزّ وجلّ، ومن آثار عزّته سبحانه تصرّفه بالقلوب الأبيّة المملوءة من الحميّة الجاهليّة، ومن آثار حكمته تدبير أمورهم على وجه أحدث فيهم التّوادّ والتّحابّ، فاجتمعت كلمتهم، وصاروا جميعًا كنانة رسول الله ﷺ، الذّابّين عنه بقوس واحدة. والجملة على ما قاله الطّيبيّ كالتّعليل للتّأليف هذا. (١٠: ٢٨)

١١ـ جاء بهذا المعنى الآية: ٦٧، من سورة الأنفال

العَزيزُ الحَكيم

١ـ ... وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. البقرة: ١٢٩

ابن عبّاس: في إرسال الرّسول. (١٨)

الطّبريّ: الّذي لا يدخل تدبيره خلل ولا زلل. (١: ٥٥٨)

الطّوسيّ: وقوله: الْحَكِيمُ يحتمل أمرين: أحدهما: المدبّر الّذي يحكم الصّنع، يحسن التّدبير. والثّاني: بمعنى عليم، والأوّل بمعنى حكيم في فعله بمعنى محكم، فعدل إلى «حكيم» للمبالغة. وإنّما ذكر الحكيم هاهنا، لأنّه يتّصل بالدّعاء، كأنّه قال: فزعنا إليك، لأنّك القادر على إجابتنا، العالم بما في ضمائرنا، وبما هو أصلح لنا ممّا لا يبلغه علمنا. (١: ٤٦٨)

نحوه الطّبرسيّ. (١: ٢١١)

الغزاليّ: والحقّ ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأجلّ العلوم، وأجلّ الأشياء هو الله تعالى، ولا يعرف كنه معرفته غيره، فهو الحكيم المطلق، لأنّه يعلم أجلّ الأشياء بأجلّ العلوم، إذ أجلّ العلوم هو العلم الأزليّ الدّائم، الّذي لا يتصوّر زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرّق إليها خفاء وشبهة، ولا يتّصف بذلك إلّا علم الله تعالى، وقد يقال لمن يحسن دقائق الصّناعات ويحكمها ويتقن صنعتها: حكيمًا، وكمال ذلك أيضًا ليس إلّا لله تعالى، فهو الحكيم المطلق، ومن عرف جميع الأشياء ولم يعرف الله تعالى لم يستحقّ أن يسمّى حكيمًا، لأنّه لم يعرف أجلّ الأشياء وأفضلها. والحكمة أجلّ العلوم، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، ولا أجلّ من الله.

ومن عرف الله فهو حكيم وإن كان ضعيف المنّة في سائر العلوم الرّسميّة، كليل اللّسان قاصر البيان فيها، إلّا أنّ نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله تعالى كنسبة معرفته إلى معرفته بذاته، وشتّان بين المعرفتين، فشتّان بين الحكمتين، ولكنّه مع بعده عنه فهو أنفس المعارف وأكثرها خيرًا ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾، ثمّ من عرف الله كان كلامه

مخالفًا لكلام غيره، فإنّه قلّما يتعرّض للجزئيّات بل يكون كلامه جُمَلًا، ولا يتعرّض لمصالح العاجلة بل يتعرّض لما ينفع في العاقبة.

ولمّا كانت الكلمات الكلّيّة أظهر عند النّاس من أحوال الحكيم من معرفته بالله، ربّما أطلق النّاس اسم الحكمة على مثل تلك الكلمات الكلّيّة، ويقال للنّاطق بها: حكيم، وذلك مثل قول سيّد الأنبياء ﷺ: «رأس الحكمة مخافة الله، الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من اتّبع نفسه هواها وتمنّى على الله، ما قلّ وكفى خير ممّا كثر وألهى، السّعيد من وُعِظ بغيره، القناعة مال لا ينفد، الصّبر نصف الإيمان، اليقين الإيمان كلّه». فهذه الكلمات وأمثالها تسمّى حكمة، وصاحبها يسمّى حكيمًا. (البُرُوسَويّ ١: ٢٢٥)

ابن عطيّة: (الحكيم) المصيب مواقع العدل المحكم لها. (١: ٢٦٢)

الفَخْر الرّازيّ: (العزيز) هو القادر الّذي لا يُغلَب و(الحكيم) هو العالم الّذي لا يجهل شيئًا، وإذا كان عالمًا قادرًا، كان ما يفعله صوابًا ومُبرأً عن العبث والسّفه، ولولا كونه كذلك لما صحّ منه إجابة الدّعاء ولا بعثة الرّسل، ولا إنزال الكتاب.

واعلم أنّ العزيز من صفات الذّات إذا أُريد اقتداره على الأشياء، وامتناعه من الهضم والذّلّة، لأنّه إذا كان مُنزّهًا عن الحاجات لم تلحقه ذلّة المحتاج، ولا يجوز أن يُمنَع من مراده حتّى يلحقه اهتضام، فهو عزيز لا محالة.

وأمّا الحكيم فإذا أُريد به معنى العليم فهو من صفات الذّات، فإذا أُريد بالعزّة كمال العزّة، وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه، وأُريد بالحكمة أفعال الحكمة، لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذّات بل من صفات الفعل، والفرق بين هذين النّوعين من الصّفات وجوه:

أحدها: أنّ صفات الذّات أزليّة، وصفات الفعل ليست كذلك.

وثانيها: أنّ صفات الذّات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات، وصفات الفعل ليست كذلك.

وثالثها: أنّ صفات الفعل أُمور نسبيّة، يعتبر في تحقّقها صدور الآثار عن الفاعل، وصفات الذّات ليست كذلك.

واحتجّ النّظّام على أنّه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال: الإله يجب أن يكون حكيمًا لذاته، وإذا كان حكيمًا لذاته لم يكن القبيح مقدورًا، والحكمة لذاتها تُنافي فعل القبيح، فالإله يستحيل منه فعل القبيح، وما كان محالًا لم يكن مقدورًا. إنّما قلنا: الإله يجب أن يكون حكيمًا، لأنّه لو لم يجب ذلك لجاز تبدّله بنقيضه، فحينئذ يلزم أن يكون الإله إلهًا مع عدم الحكمة وذلك بالاتّفاق محال. وأمّا أنّ الحكمة تُنافي فعل السّفه فذلك أيضًا معلوم بالبديهة. وأمّا أنّ مُستلزم المنافي منافٍ فمعلوم بالبديهة، فإذن الإلهيّة لا يمكن تقريرها مع فعل السّفه، وأمّا أنّ المحال غير مقدور فبيّن، فثبت أنّ الإله لا يقدر على فعل القبيح.

والجواب عنه: أمّا على مذهبنا فليس شيء من

الأفعال سعهًا منه، فزال السّؤال، والله أعلم. (٤: ٧٥)

البيضاويّ: المُحكم له. (١: ٨٢)

نحوه شُبّر. (١: ١٤٧)

النّسفيّ: فيما أوليت. (١: ٧٥)

أبوالسّعود: الّذي لايعمل إلّا ما تقتضيه الحكمة والمصلحة، والجملة تعليل للدّعاء وإجابة المسؤول، فإنّ وصف الحكمة مقتض لإفاضة ما تقتضيه الحكمة من الأمور الّتي من جملتها بعث الرّسول. (١: ٢٠٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ٢٣٤)

القاسميّ: (الحكيم) بمعنى الحاكم، أو بمعنى الّذي يحكم الأشياء ويُتقنها، وكلاهما من أوصافه تعالى. (٢: ٢٩٠)

ابن عاشور: تذييل لتقريب الإجابة، أي لأنّك لايعجزك أمر عظيم، ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء. والحكيم بمعنى المُحكِم هو «فعيل» بمعنى «مُفعِل»، وقد تقدّم نظيره في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ البقرة: ١٠، وقوله: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ البقرة: ٣٢. (١: ٧٠٤)

٢ــ ﴿وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ وَإِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ٦٢

ابن عبّاس: المُحكم بالحلال والحرام. (٤٨)

الطّبريّ: (الحكيم) في تدبيره، لايدخل ما دبّره وهن، ولا يلحقه خلل. (٣: ٢٩٨)

الطّوسيّ: معناه لاأحد يستحقّ إطلاق هذه الصّفة إلّا هو، فوصل ذلك بذكر التّوحيد في الإلهيّة، لأنّه حُجّة على صحّته من حيث لو كان إله آخر، لبطل إطلاق هذه الصّفة. (٢: ٤٨٦)

نحوه الواحديّ (١: ٤٤٦)، وأبوالسّعود (١: ٣٧٩)، والكاشانيّ (١: ٣١٩).

الطّبرسيّ: في الأقوال والأفعال، والتّقدير والتّدبير. (١: ٤٥٤)

الآلوسيّ: أي المُتقن فيما صنع، أو المحيط بالمعلومات، والجملة تذييل لما قبلها، والمقصود منها أيضًا قصر الإلهيّة عليه تعالى، ردًّا على النّصارى، أي قصر إفراد. فالفصل والتّعريف هنا كالفصل والتّعريف هناك، فلا يقال: إنّهما ليسا للحصر، إذ الغالب على الأعيان لايكون إلّا واحدًا، فلمّا القصر منه، إلّا أن يُحمل قصر قلبيّ، والعصم للإيلائه ممّا لاعصام له، كما لايخفى. (٣: ١٩١)

٣ــ ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ المائدة: ١١٨

الطّبريّ: الحكيم في هدايته من هدى من خلقه إلى توبة، وتوفيقه من وُفّق منهم لسبيل النّجاة من العقاب. (٧: ١٤٠)

الطّوسيّ: معناه أنت حكيم في جميع أفعالك مع فعله بعبادك. وقيل معناه ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾ القدير الّذي لايفوتك مُعيب ولايمتنع من سطوتك مُجرم، (الحكيم) ولا تضع العقاب والعفو إلّا موضعهما. ولو قال

الغفور الرّحيم، كان فيه معنى الدّعاء لهم والتّذكير برحمته، على أنّ العذاب والعفو قد يكونان غير صواب ولا حكمة، فالإطلاق لايدلّ على الحكمة والحسن، والوصف بـ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ يشتمل على العذاب والرّحمة، إذا كانا صوابين. (٤: ٧٤)

البَغَويّ: فإنّك أنت العزيز في المُلك، الحكيم في القضاء، لاينقص من عزّك شيء، ولا يخرج من حُكمك، ويدخل في حكمته ومغفرته وسعة رحمته ومغفرته الكفّار، لكنّه أخبر أنّه لايغفر وهو لايُخلف خبره. (٢: ١٠٦)

الزّمَخْشَريّ: الّذي لايُثيب ولا يُعاقب إلّا عن حكمة وصواب. (١: ٦٥٧)

ابن عَطيّة:[1] اعتراض عليك وإن تغفر لهم، أي لو غفرت بتوبة كما غفرت لغيرهم، فإنّك أنت العزيز في قدرتك، الحكيم في أفعالك، لاتُعارَض على حال، فكأنّه قال: إن يكن لك في النّاس معذَّبون فهم عبادك، وإن يكن مغفور لهم فعزّتك وحكمتك تقتضي هذا كلّه، وهذا عندي القول الأرجح. (٢: ٢٦٣)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (١٢: ١٣٦)

الطَّبْرِسيّ: إنّما لم يقل: فإنّك أنت الغفور الرّحيم، لأنّ الكلام لم يخرج مخرج السّؤال، ولو قال ذلك لأوهم الدّعاء لهم بالمغفرة، على أنّ قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أبلغ في المعنى، وذلك أنّ المغفرة قد تكون حكمة، وقد لاتكون. والوصف بـ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ يشتمل على معنى الغفران والرّحمة، إذا كانا صوابين، ويزيد عليهما باستيفاء معانٍ كثيرة، لأنّ العزيز هو المنيع القادر الّذي لايُضام، والقاهر الّذي لايُرام، وهذا المعنى لايُفهم من الغفور الرّحيم. و(الحكيم) هو الّذي يضع الأشياء مواضعها، ولا يفعل إلّا الحسن الجميل، فالمغفرة والرّحمة إن اقتضتهما الحكمة دخلتا فيه، وزاد معنى هذا اللّفظ عليهما من حيث اقتضى وصفه بالحكمة في سائر أفعاله. (٢: ٢٦٩)

القُرطُبيّ: قال: ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ولم يقل: فإنّك أنت الغفور الرّحيم على ما تقتضيه القصّة من التّسليم لأمره، والتّفويض لحُكمه. ولو قال: فإنّك أنت الغفور الرّحيم لأُوهم الدّعاء بالمغفرة لمن مات على شركه وذلك مستحيل، فالتّقدير: إن تبقهم على كفرهم حتّى يموتوا وتعذّبهم فإنّهم عبادك، وإن تهدهم إلى توحيدك وطاعتك فتغفر لهم، فإنّك أنت العزيز الّذي لايمتنع عليك ما تُريده، الحكيم فيما تفعله، تضلّ من تشاء وتهدي من تشاء. وقد قرأ جماعة (فإنّك أنت الغفور الرّحيم) وليست من المُصحف، ذكره القاضي عياض في كتاب «الشّفاء». وقال أبوبكر الأنباريّ: وقد طعن على القرآن من قال: إنّ قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ليس بمُشاكل لقوله: ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾، لأنّ الّذي يُشاكل المغفرة فإنّك أنت الغفور الرّحيم. والجواب أنّه لايحتمل إلّا ما أنزله الله، ومتى نُقل إلى الّذي نقله إليه ضعُف معناه، فإنّه ينفرد الغفور الرّحيم بالشّرط الثّاني،

(١) كذا والظّاهر: لااعتراض عليك

فلا يكون له بالشّرط الأوّل تعلّق، وهو على ما أنزله الله عزّ وجلّ واجتمع على قراءته المسلمون مُقرّون بالشّرطين كليهما أوّلها وآخرها، إذ تلخيصه: إن تعذّبهم فإنّك أنت عزيز حكيم، وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم في الأمرين كليهما من التّعذيب والغفران، فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه، فإنّه يجمع الشّرطين، ولم يصلح الغفور الرّحيم، إذ لم يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم، وما شهد بتعظيم الله تعالى وعدله والثّناء عليه في الآية كلّها، والشّرطين المذكورين، أولى وأثبت معنى في الآية ممّا يصلح لبعض الكلام دون بعض [إلى أن قال]

وقال بعضهم: في الآية تقديم وتأخير، ومعناه إنْ تعذّبهم فإنّك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فإنّهم عبادك، ووجه الكلام على نسقه أولى لما بيّناه.

(٦: ٣٧٨)

البَيْضاويّ: فلا عجز ولا استقباح، فإنّك القادر القويّ على الثّواب والعقاب الّذي لا يُثيب ولا يُعاقب إلّا عن حكمة وصواب، فإنّ المغفرة مستحسنة لكلّ مُجرم، فإن عذّبت فعدل، وإن غفرت ففضل، وعدم غفران الشّرك مُقتضى الوعيد، فلا امتناع فيه لذاته، ليمتنع التّرديد والتّعليق بـ«إن». (١: ٣٠٠)

نحوه النّسفيّ (١: ٣١١)، وأبو السُّعود (٢: ٣٤٥)، والبُرُوسويّ (٢: ٤٦٧)، وشُبّر (٢: ٢٣٢)، والآلوسيّ (٧: ٧٠)

الطَّباطَبائيّ: قوله: ﴿فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ليس مسوقًا للحصر، بل الإتيان بضمير الفصل وإدخال اللّام في الخبر للتّأكيد، ويؤول معناه إلى أنّ عزّتك وحكمتك ممّا لا يداخله ريب، فلا مجال للاعتراض عليك إن غفرت لهم ـ والمقام مقام المشافهة بين عيسى بن مريم ﷺ وربّه ـ لمّا كان مقام ظهور العظمة الإلهيّة الّتي لا يقوم لها شيء، كان مُقتضاه أن يراعي فيه جانب ذلّة العبوديّة للغاية، بالتّحرّز عن الدّلال والاسترسال، والتّجنّب عن مداخلة في الأمر بدعاء أو سؤال، ولذلك قال ﷺ: «وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم» ولم يقل: فإنّك غفور رحيم، لأنّ سطوع آية العظمة وسطوة الإلهيّة القاهرة الغالبة على كلّ شيء، لا يدع للعبد إلّا أن يلتجئ إليه بما له من ذلّة العبوديّة ومسكنة الرّقّيّة والمملوكيّة المُطلقة، والاسترسال عند ذلك ذنب عظيم. (٦: ٢٥٠)

٤ـ ﴿مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

فاطر: ٢

ابن عبّاس: فيما أرسل به. (٣٦٤)

نحوه البَغَويّ (٣: ٦٨٧)

الطَّبَريّ: الحكيم في تدبير خلقه، وفتحه لهم الرّحمة إذا كان فتح ذلك صلاحًا، وإمساكه إيّاه عنهم، إذا كان إمساكه حكمة. (٢٢: ١١٥)

الطُّوسيّ: في جميع أفعاله، إن أنعم وإن أمسك، لأنّه عالم بمصالح خلقه، لا يفعل إلّا ما لهم فيه مصلحة في

دينهم أو دنياهم (٨: ٤١٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٤٠)

الزَّمَخْشَريّ: الّذي يُرسل ويُمسك ما تقتضي الحكمة إرساله وإمساكه. (٣: ٢٩٩)

نحوه النَّسَفيّ (٣: ٣٣٣)

الفَخْر الرّازيّ: أي كامل العلم (٢٦: ٤)

البَيْضاويّ: لايفعله إلّا بعلم وإتقان (٢: ٢٦٧)

الشِّرْبينيّ: أي الّذي يفعل في كلّ من الإمساك والإرسال وغيرهما ما يقتضيه علمه به، ويُتقن ما أراده على قوانين الحكمة، فلا يُستطاع نقض شيء منه (٣: ٣١٢)

أبوالسُّعود: الّذي يفعل كلّ ما يفعل حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة. والجملة تذييل مقرّر لما قبلها، ومُعرِب عن كون كلّ من الفتح والإمساك بموجب الحكمة الّتي عليها يدور أمر التكوين. (٥: ٢٧١)

نحوه البُرُوسَويّ (٧: ٣١٦)، والمَراغيّ (٢٢: ١٠٥)، والآلوسيّ (٢٢: ١٦٥)

الطَّباطَبائيّ: قوله ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تقرير للحكم المذكور في الآية الكريمة بالاسمين الكريمين، فهو تعالى لكونه عزيزًا لايُغلَب، إذا أعطى فليس لمانع أن يمنع عنه، وإذا منع فليس لمعطٍ أن يعطيه، وهو تعالى حكيم، إذا أعطى، أعطى عن حكمة ومصلحة، وإذا منع، منع عن حكمة ومصلحة. وبالجملة لامعطي إلّا الله ولا مانع إلّا هو، ومنعه وإعطائه عن حكمة (١٧: ١٥)

نحوه مكارم الشّيرازيّ (١٤: ١٦)

٥- تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ. الزّمر: ١

الماوَرْديّ: فيه وجهان:

أحدهما: العزيز في مُلكه، الحكيم في أمره.

الثّاني: العزيز في نقمته، الحكيم في عدله. (٥: ١١٣)

الطُّوسيّ: الحكيم هو العليم بما تدعو إليه الحكمة وما تصرّف عنه. وعلى هذا يكون من صفات ذاته تعالى، وقد يكون بمعنى أنّ أفعاله كلّها حكمة ليس فيها وجه من وجوه القبح، فيكون من صفات الأفعال. وعلى الأوّل يكون تعالى موصوفًا في ما لم يزل بأنّه حكيم، وعلى الثّاني لايوصف إلّا بعد الفعل. وقيل: (العزيز) في انتقامه من أعدائه، (الحكيم) في ما يفعله بهم من أنواع العقاب، والّذي اقتضى ذكر ﴿الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ في إنزال الكتاب أنّه تعالى يحفظ هذا الكتاب حتّى يصل إليك على وجهه، من غير تغيير ولا تبديل لموضع جهته ولا لشيء منه، وفي قوله ﴿الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ تحذير عن مخالفته (٩: ٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٤٨٨)

الواحديّ: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ﴾ مبتدأ وخبره، ﴿مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ أي أنّ تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم لا من غيره، كما تقول في الكلام استقامة النّاس من الأنبياء، أي أنّها لاتكون إلّا من الأنبياء. (٣: ٥٦٩)

أبو السُّعود: والتعرّض لوصفي العزّة والحكمة للإيذان بظهور أثريهما في الكتاب، بجريان أحكامه ونفاذ أوامره ونواهيه، من غير مُدافع ولا ممانع، وبابتناء جميع ما فيه على أساس الحِكَم الباهرة. (٥: ٣٧٧)

٦- ... إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ المؤمن: ٨

الطُّوسيّ: الحكيم في ما تفعل بهم وبأولئك، وفي جميع أفعالك. (٩: ٥٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٥١٥)

الزَّمَخْشَريّ: أي الملك الّذي لايُغلَب، وأنت مع مُلكك وعزّتك لاتفعل شيئًا إلّا بداعي الحكمة، وموجب حكمتك أن تفي بوعدك. (٣: ٤١٧)

نحوه النَّسَفيّ. (٤: ٧٦)

الفخر الرّازيّ: إنّما ذكروا في دعائهم هذين الوصفين، لأنّه لو لم يكن عزيزًا بل كان بحيث يُغلَب ويُمنع لما صحّ وقوع المطلوب منه، ولو لم يكن حكيمًا لما حصل هذا المطلوب على وفق الحكمة والمصلحة. (٢٧: ٣٧)

البَيضاويّ: الّذي لايفعل إلّا ما تقتضيه حكمته، ومن ذلك الوفاء بالوعد. (٢: ٣٣١)

نحوه أبو السُّعود (٥: ٤١٠)، والمَراغيّ (٢٤: ٤٨).

البُرُوسَويّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وفي «التأويلات النّجميّة»: أنت عزيز تعزّ التّائبين وتحبّهم وإن أذنبوا، الحكيم فيما لم تعصم محبّيك عن الذّنوب ثمّ تتوب عليهم. (٨: ١٥٩)

شُبَّر: في صنعه. (٥: ٣٣٥)

الشَّوكانيّ: أي الغالب القاهر الكثير الحكمة الباهرة. (٤: ٦٠٥)

الآلوسيّ: الّذي لايفعل إلّا ما تقتضيه الحكمة الباهرة من الأمور الّتي من جملتها إدخال من طلب إدخالهم الجنّات، فالجملة تعليل لما قبلها. (٢٤: ٤٨)

ابن عاشور: جملة: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ اعتراض بين الدّعوات، استقصاء للرّغبة في الإجابة بداعي محبّة الملائكة لأهل الصّلاح لما بين نفوسهم والنّفوس الملكيّة من التّناسب، واقتران هذه الجملة بحرف التّأكيد للاهتمام بها، و(إنّ) في مثل هذا المقام تُغني غناء فاء التّسبيب، أي فعزّتك وحكمتك هما اللّتان جرّأتانا على سؤال ذلك من جلالك، فالعزّة تقتضي الاستغناء عن الانتفاع بالأشياء النّفيسة، فلمّا وعد الصّالحين الجنّة لم يكن له ما يصدّه بذلك، فلا يصدر منه مَطل، والحكمة تقتضي معاملة المحسن بالإحسان. (٢٤: ١٥٥)

الطَّباطَبائيّ: قوله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تعليل لقولهم ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ المؤمن: ٧، إلى آخر مسألتهم، وكان الّذي يقتضيه الظّاهر أن يقال: (إنّك أنت الغفور الرّحيم) لكنّه عدل إلى ذكر الوصفين العزيز الحكيم، لأنّه وقع في مُفتتح مسألتهم الثّناء عليه تعالى، بقولهم: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ المؤمن: ٧، ولازم سعة الرّحمة ـ وهي عموم الإعطاء ـ أنّ له أن يُعطي ما يشاء لمن يشاء.

ويمنع ما يشاء عمّن يشاء، وهذا معنى العزّة التي هي القدرة على الإعطاء والمنع، ولازم سعة العلم لكلّ شيء أن يعمّ العلم في جميع أقطار الفعل، فلا يداخل الجهل شيئًا منه، ولازمه إتقان الفعل وهو الحكمة.

فقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ في معنى الاستشفاع بسعة رحمته وسعة علمه تعالى المذكورتين في مفتتح المسألة، تمهيدًا وتوطئة لذكر الحاجة وهي المغفرة والجنّة. (١٧: ٣١٠)

فضل الله: الّذي لاتتمّ مغفرته للمؤمنين انتقاصًا من عزّته وحكمته، لأنّ الرّحمة تمثّل مواقع القوّة لامواقع الضّعف، ومعنى الحكمة لامضمون العبث. (٢٠: ٦٩)

٧- كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. الشّورى: ٣

الطّوسيّ: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ معناه: القادر الّذي لايُغالَب، الحكيم في جميع أفعاله، ومن كان بهاتين الصّفتين خلُصت له الحكمة في كلّ ما يأتي به، لأنّه العزيز الّذي لايُغالَب، والغنيّ الّذي لايحتاج إلى شيء، ولا يجوز أن يمنعه مانع ممّا يريده، وهو الحكيم العليم بالأمور، لايخفى عليه شيء منها، لايجوز أن يأتي إلّا بالحكمة. فأمّا الحكيم غيره يحتاج، فلا يوثق بكلّ ما يأتي به إلّا أن يدلّ على ذلك الحكمة دليل. (٩: ١٤٣)

الفخر الرّازيّ: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ صفتان، والظّرف خبره، ولمّا ذكر أنّ هذا الكتاب حصل بالوحي بيّن أنّ المُوحي مَن هو؟ فقال: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وقد بيّنّا في أوّل سورة (حٰمٓ) المؤمن أنّ كونه عزيزًا يدلّ على كونه قادرًا على ما لانهاية له، وكونه (حكيمًا) يدلّ على كونه عالمًا بجميع المعلومات، غنيًّا عن جميع الحاجات، فيحصل لنا من كونه ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ كونه قادرًا على جميع المقدورات، عالمًا بجميع المعلومات، غنيًّا عن جميع الحاجات، ومن كان كذلك كانت أفعاله وأقواله حكمة وصوابًا، وكانت مُبرّأة عن العبث والعيب.

قال مصنّف الكتاب، قلت في قصيدة:

الحمد لله ذي الآلاء والنّعم

والفضل والجود والإحسان والكرم

منزّه الفعل عن عيب وعن عبث

مقدّس الملك عن عزل وعن عدم

(٢٧: ١٤٢)

البيضاويّ: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ صفتان له مقرّرتان لعلوّ شأن الموحي به، كما مرّ في السّورة السّابقة، أو بالابتداء كما في قراءة (نُوحي) بالنّون، والعزيز وما بعده أخبار، أو العزيز الحكيم صفتان. (٢: ٣٥٣)

نحوه أبوالسّعود (٦: ٨)، وشبّر (٥: ٣٨٩)، والآلوسيّ (٢٥: ١١).

ابن عاشور: إجراء وصفي ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ على اسم الجلالة دون غيرهما، لأنّ هاتين الصّفتين مزيد اختصاص بالغرض المقصود من أنّ الله يصطفي من يشاء لرسالته، فـ(العزيز) المتصرّف بما يريد لايصدّه أحد، و(الحكيم) يُحمّل كلامه معاني لايبلغ إلى مثلها

غيره، وهذا من متشبّث الغرض الّذي افتُتِحت به السّورة، وهو الإشارة إلى تحدّي المعاندين بأن يأتوا بسورة مثل سور القرآن (٢٥١ ٩٩).

٨ـ لَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ حاثية ٣٧

الفَخْر الرّازيّ: يعني أنّه لكمال قدرته يقدر على خلق أيّ شيء أراد، وبكمال حكمته يخصّ كلّ نوع من مخلوقاته بآثار الحكمة والرّحمة والفضل والكرم، وقوله ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ يفيد الحصر، فهذا يفيد أنّ الكامل في القدرة وفي الحكمة وفي الرّحمة ليس إلّا هو، وذلك يدلّ على أنّه لا إله للخلق إلّا هو، ولا محسن ولا متفضّل إلّا هو (٢٧ ٢٧٥)

البيضاويّ: فيما قدّر وقضى، فاحمدوه وكبّروه وأطيعوا له (٢ ٣٨٤)

نحوه أبو السُّعود (٦ ٦٥)

الشِّربينيّ: الّذي يضع الأشياء في مواضعها، ولا يضع شيئًا إلّا كذلك، كما أحكم أمره ونهيه وجميع شرعه، وأحكم نظم هذا القرآن جملًا وآيات وفواصل وغايات، بعد أن حرّر معانيه وتراكيبه فصار معجزًا في نظمه ومعناه. (٣ ٦٠٣)

٩ـ جاء بهذا المعنى قوله ﴿... الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الجمعة ١

عَزِيزًا حَكِيمًا

إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا النّساء ٥٦

الطّبريّ: حكيمًا في تدبيره وقضائه. (٥ ١٤٣)

الزّجّاج: العزيز: البالغ إرادته، الّذي لا يغلبه شيء، وهو مع ذلك حكيم فيما يُدبّر، لأنّ الملحدين ربّما سألوا عن العذاب كيف وقع؟ فأعلم الله عزّ وجلّ أنّ جميع ما فعله بحكمة (٢ ٦٦)

الطُّوسيّ: حكيم في فعله لا يُخيف وعيده، ولا يفعل إلّا قدر المستحقّ به، فينبغي للعاقل أن يتدبّره، ويكون حذره منه على حسب علمه به، ولا يغترّ بطول الإمهال والسّلامة من تعجيل العقوبة (٣ ٢٣٢)

الزّمخشريّ: لا يعذّب إلّا بعدل من يستحقّ (١ ٥٣٤)

الطَّبْرِسيّ: في تدبيره وتقديره وفي تعذيب من يعذّبه (٢ ٦٢)

نحوه شُبّر (٢ ٥٧)

القُرطُبيّ: في إيعاده عباده (٥ ٢٥٥)

البيضاويّ: يعاقب على وفق حكمته. (١ ٢٢٥)، نحوه الشّربينيّ (١ ٣١٠) والبُرُوسَويّ (٢ ٢٢٤).

النّسفيّ: فيما يفعل بالكافرين (١ ٢٣٦).

أبو السُّعود: يعاقب من يعاقبه على وفق حكمته، والجملة تعليل لما قبلها من الإصلاء والتّبديل. (٢: ١٥٧)

ابن عاشور: والحكمة يتأتّى بها تلك الكيفيّة في إصلائهم النّار (٤ ١٥٩)

حَكِيمٌ عَلِيمٌ

١ـ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ الأنعام ٨٣

ابن عبّاس : بإلهام الحجّة لأوليائه (١١٤)

الطّبريّ : فإنّه يعني إنّ ربّك يا محمّد حكيم في سياسته خلقه، وتلقينه أنبياءه الحُجَج على أُممهم المكذّبة لهم، الجاحدة توحيد ربّهم، وفي غير ذلك من تدبيره (٧: ٢٦٠)

ابن عطيّة : صفتان تليق بهذا الموضع؛ إذ هو موضع مشيئة واختيار، فيحتاج ذلك إلى العلم والإحكام (٢: ٣١٦)

الطّبرسيّ : يجعل التّفاوت بينهم على ما توجبه حكمته ويقتضيه علمه (٢: ٣٣٦)

الفخر الرّازيّ : فالمعنى أنّه إنّما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم، لا بموجب الشّهوة والمجازفة، فإنّ أفعال الله منزّهة عن العبث والفساد والباطل (١٣: ٦٢)

البيضاويّ : في رفعه وخفضه (١: ٣١٩)

نحوه النّسفيّ (٢: ٢١)، والشّربينيّ (١: ٤٣٣)، والبُرُوسَويّ (٣: ٥٨)، والآلوسيّ (٧: ٢٠٩)، والقاسميّ (٦: ٢٣٩٢)

شُبّر : يفعل ما تقتضي الحكمة والعلم. (٢: ٢٨٢)

الشّوكانيّ : أي حكيم في كلّ ما يصدر عنه، عليم بحال عباده، وأنّ منهم من يستحقّ الرّفع، ومنهم من لا يستحقّه. (٢: ١٦٩)

ابن عاشور : جملة: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ مُستأنفة استئنافًا بيانيًّا، لأنّ قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ يثير سؤالًا، يقول: لماذا يرفع بعض النّاس دون بعض، فأُجيب بأنّ الله يعلم مستحقّ ذلك ومقدار استحقاقه، ويخلق ذلك على حسب تعلّق علمه، فحكيم بمعنى مُحْكِم، أي متقن للخلق والتّقدير. وقدّم (حَكِيمٌ) على (عَلِيمٌ) لأنّ هذا التّفصيل مظهر للحكمة (٦: ١٩١)

مَغْنِيّة : (حَكِيمٌ) منزّه عن العبث والشّهوة، (عَلِيمٌ) بما يستحقّه كلّ إنسان من المراتب والدّرجات (٣: ٢١٧)

الطّباطبائيّ : ختم الآية بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ لتبيّن أنّ ذلك كلّه كان بحكمة منه تعالى وعلم، كما أنّ الحُجج الّتي آتاها رسول الله ﷺ المذكورة في السّورة قبل هذه الحجّة من حكمته وعلمه تعالى، وفي الكلام التفات من التّكلّم إلى الغيبة لتطييب قلب النّبيّ ﷺ، وتثبيت المعارف المذكورة فيه (٧: ٢٠٥)

مكارم الشّيرازيّ : تقول: إنّ الله متّصف بالحكمة وبالعلم، فلا يمكن أن يرفع درجة من لا يستحقّ ذلك (٤: ٣٣٦)

فضل الله : تبعًا للحكمة فيما يريده للخلق من رفعة، ويحقّق لهم من منزلة. (٩: ١٩٥)

٢ـ... قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ الأنعام ١٢٨

ابن عبّاس: حكم عليهم بالخلود (١١٩)

إنّ هذه الآية آية لاينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ألّا يُنزلهم جنّة ولا نارًا الطَّبَريّ ٨: ٣٤)

الطَّبَريّ: (حَكِيمٌ) في تدبيره في خلقه، وفي تصريفه إيّاهم في مشيئته من حال إلى حال، وغير ذلك من أفعاله. (٨: ٣٤)

الزّجّاج: أي هو حكيم فيما جعله من جزائهم، وحكيم في غيره. (٢: ٢٩٢)

الطُّوسيّ: أي هو حكيم فيما يفعله من جزائهم، وعالم بذلك وبغيره من المعلومات، لايخفى عليه شيء منها. (٤: ٢٩٧)

الواحديّ: حُكم للّذي استثنى بالتّصديق، وعليم ما في قلوبهم من البرّ والتّقوى. (٢: ٣٢٣)

نحوه البغويّ. (٢: ١٥٩)

الزّمَخْشَريّ: لايفعل شيئًا إلّا بموجب الحكمة (٢: ٥٠)

ابن عَطيّة: صفتان مناسبتان لهذه الآية، لأنّ تخلّد هؤلاء الكفرة في النّار فعل صادر عن حكم وعلم بمواقع الأشياء. (٢: ٣٤٦)

الطَّبْرِسيّ: أي مُحكم لأفعاله، عليم بكلّ شيء، وقيل حكيم في عقاب من يختار أن يعاقبه، والعفو عمّن يختار أن يعفو عنه. (٢: ٣٦٦)

نحوه النّسفيّ (٢: ٣٣)

البَيْضاويّ: (حَكيمٌ) في أفعاله. (١: ٣٣١)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ١٠٤)، وشُبّر (٢: ٣١٤)، والقُرطُبيّ (٧: ٨٤)

الشِّربينيّ: (حَكيمٌ) في صنعه. (١: ٤٥٠)

الآلوسيّ: (حَكيمٌ) في التّعذيب والإثابة، أو في كلّ أفعاله (٨: ٢٧)

نحوه القاسميّ. (٦: ٢٥٠٤)

٣ـــ ﴿وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فيهِ شُرَكاءُ سَيَجْزيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكيمٌ عَليمٌ﴾ الأنعام: ١٣٩

الطَّبَريّ: فإنّه يقول جلّ ثناؤه: إنّ الله في مجازاتهم على وصفهم الكذب، وقيلهم الباطل عليه، حكيم في سائر تدبيره في خلقه، عليم بما يُصلحهم وبغير ذلك من أمورهم. (٨: ٥٠)

الطُّوسيّ: معناه أنّه تعالى حكيم فيما يفعل بهم من العقاب، عليم بأحوالهم في إمهالهم عاجلًا (٤: ٣١٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٧٣)

ابن عَطيّة: في عقابهم على ذلك (٢: ٣٥٢)

نحوه النّسفيّ (٢: ٣٦)، والشِّربينيّ (١: ٤٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿إِنَّهُ حَكيمٌ عَليمٌ﴾ ليكون الزّجر واقعًا على حدّ الحكمة وبحسب الاستحقاق. (١٣: ٢٠٨)

مثله مَغْنيّة (٣: ٢٧١)

أبوالسُّعود: تعليل للوعيد بالجزاء، فإنّ الحكيم العليم بما صدر عنهم لايكاد يترك جزاءهم الّذي هو من مقتضيات الحكمة (٢: ٤٥١)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ١١٠)، والآلوسيّ (٨: ٣٦)

شُبّر: مما يعمله بهم من العقاب. (٢: ٣٢٢)

ابن عاشور: تعليل لكون الجزاء موافقًا لجُرم وصفهم. وتُؤذن (إنّ) بالرّبط والتّعليل، وتُغني غَناء «فاء»، فالحكيم يضع الأشياء مواضعها (٧: ٨٤)

فضل الله: في يوم القيامة على أساس حكمته في الجزاء، وعلمه بما يعملون. (٩: ٣٤٠)

٤- ﴿وَاِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ اِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الحجر: ٢٥

ابن عبّاس: حكَم عليهم بالحشر. (٢١٧)

الطّبَريّ: إنّ ربّك حكيم في تدبيره خلقه في إحيائهم إذا أحياهم، وفي إماتتهم إذا أماتهم. (١٤: ٣٧)

الزّجّاج: أي تدبيره يجري بحكمة وعلم. (٣: ١٧٨)

الطّوسيّ: أخبر تعالى أنّ الّذي خلقك يا محمّد هو الّذي يحشرهم بعد إماتتهم، ويبعثهم يوم القيامة لأنّه حكيم في أفعاله، عالم بما يستحقّونه من الثّواب والعقاب.

والحكيم: العالم بما لا يجوز فعله لقبحه، أو سقوط حمد عليه مع أنّه لا يفعله، فعلى هذا يُوصَف تعالى فيما لم يزل بأنّه حكيم. والحكيم: المحكم لأفعاله بمنع الخلل أن يدخل في شيء منها، فعلى هذا لا يُوصَف تعالى فيما لم يزل بأنّه حكيم. (٦: ٣٣٠)

نحوه الطّبْرسيّ. (٣: ٣٣٤)

الزّمَخْشَريّ: باهرًا لحكمة واسع العلم، يفعل كلّ ما يفعل على مُقتضى الحكمة والصّواب. (٢: ٣٩٠)

نحوه البيضاويّ (١: ٥٤٠)، والنّسفيّ (٢: ٢٧١)، والشّربينيّ (٢: ١٩٩)، وشُبّر (٣: ٣٧٩)

الفَخْر الرّازيّ: معناه أنّ الحكمة تقتضي وجوب الحشر والنّشر، على ما قرّرناه بالدّلائل الكثيرة في أوّل سورة يونس ﷺ. (١٩: ١٧٨)

أبو السُّعود: بالغ الحكمة، مُتقن في أفعاله، فإنّها عبارة عن العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأفعال على ما ينبغي، ولعلّ تقديم صفة الحكمة للإيذان باقتضائها للحشر والجزاء. (٤: ١٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٤: ٣٣)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:] وهي صفة من صفاته تعالى لا من صفات المخلوقين، وما يكوّنه الفلاسفة لحكمة هي المعقولات، وهي من نتائج العقل، والعقل من صفات المخلوقين، فكما لا يجوز أن يقال لله: عاقل، لا يجوز للمخلوق الحكيم، إلّا بالمجاز لمن آتاه الله الحكمة، كما في «التّأويلات النّجميّة». (٤: ٤٥٥)

الشّوكانيّ: يُجري الأُمور على ما تقتضيه حكمته البالغة. (٣: ١٦٠)

الطّباطَبائيّ: قد خُتِمت الآية بقوله ﴿اِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾، لأنّ الحشر يتوقّف على الحكمة المقتضية لحساب الأعمال، ومجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، وعلى العلم، حتّى لا يغادر منهم أحدًا. (١٢: ١٤٧)

٥- ﴿وَاِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النّمل: ٦

ابن عبّاس: في أمره وقضائه (٣١٥)

نحوه الماورديّ (٤: ١٩٣)، والطَّبْرسيّ (٤: ٢١٢)

الطَّبَريّ: يقول: من عند حكيم بتدبير خلقه (١٩: ٠٣٢)

الطُّوسيّ: أي إنّك لتعطى، لأنّ المَلَك يلقيه إليه من قِبَل الله، من عند حكيم بصير بالصّواب من الخطإ في تدبير الأُمور بما يستحقّ به التّعظيم. وقد يفيد الحكيم العامل بالصّواب المُحكم للأُمور المُتقن لها. (٨: ٧٦)

الزَّمَخْشَريّ: من عند أيّ حكيم وأيّ عليم، وهذا معنى مجيئهما نكرتين. وهذه الآية بساط وتمهيد لما يريد أن يسوق بعضها من الأقاصيص، وما في ذلك من لطائف حكمته ودقائق علمه. (٣: ١٣٧)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٤: ١٨٠)، والنّسفيّ (٣: ٢٠٢).

ابن عطيّة: والحكيم: ذو الحكمة في معرفته حيث يعمل رسالاته، وفي غير ذلك، لا إله إلّا هو. (٤: ٢٤٩)

البَيْضاويّ: أيّ حكيم وأيّ عليم. والجمع بينهما مع أنّ العلم داخل في الحكمة، لعموم العلم ودلالة الحكمة على إتقان الفعل، والإشعار بأنّ علوم القرآن منها ما هي حكمة كالعقائد والشّرائع، ومنها ما ليس كذلك كالقصص والإخبار عن المغيبات. (٢: ١٧٠)

نحوه أبوالسُّعود (٥: ٦٩)، والآلوسيّ (١٩: ١٥٨).

الشِّربينيّ: أي بالغ الحكمة، فلا شيء من أفعاله إلّا وهو في غاية الإتقان. [ثمّ قال نحو البَيْضاويّ] (٣: ٤٢)

البُرُوسَويّ: أي حكيم، أيّ حكيم، وعليم، أيّ عليم. وفي تفخيمهما تفخيم لشأن القرآن، وتنصيص على طبعه ﷺ في معرفته، والإحاطة بما فيه من الجلائل والدّقائق، فإنّ من تلقّى الحِكَم والعلوم من مثل ذلك الحكيم العليم، يكون علمًا في رصانة العلم والحكمة.

وفي «التّأويلات النّجميّة»: يشير إلى أنّك جاوزت حدّ كمال كلّ رسول، فإنّهم كانوا يلقّون الكتب بأيديهم من يد جبريل والرّسالات من لفظه وحيًا، وإنّك وإن كنت تلقّى القرآن بتنزيل جبريل على قلبك ولكنّك تلقّى حقائق القرآن من لدن حكيم، تجلّى لقلبك بحكمة القرآن وهي صفة القائمة بذاته، فعلّمك القرآن وجعلك بحكمته مستعدًّا لقبول فيض القرآن بلا واسطة، وهو العلم اللّدنيّ وهو أعلم حيث يجعل رسالته. وفي الجمع بين الحكيم والعليم إشعار بأنّ علوم القرآن منها ما هو حكمة كالعقائد والشّرائع، ومنها ما ليس كذلك كالقصص والأخبار الغيبيّة. (٦: ٣٢٠)

ابن عاشور: والحكيم: القويّ الحكمة، والعليم: الواسع العلم. وفي التّنكير إيذان بتعظيم هذا الحكيم العليم، كأنّه قيل: من حكيم أيّ حكيم، وعليم أيّ عليم!

وفي الوصفين الشّريفين مناسبة للمعطوف عليه والمتخلّص إليه، فإنّ ما في القرآن دليل على حكمة وعلم من أوحى به، وأنّ ما يُذكَر هنا من القصص وما يُستخلَص منها من المغازي والأمثال والموعظة من آثار حكمة وعلم حكيم عليم، وكذلك ما في ذلك من تثبيت

فؤاد الرّسول ﷺ. (١٩: ٢٢٣)

الحكيمُ العَليم

وَهُوَ الَّذى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ الزّخرف ٨٤

الماورديّ: يحتمل وجهين: أحدهما: أنّه يذكر ذلك صفة لتعظيمه.

الثّاني: أنّه يذكره تعليلًا لإلهيّته، لأنّه حكيم عليم، وليس في الأصنام حكيم عليم. (٥: ٢٤١)

البُرُوسَويّ: كالدّليل على ما قبله، لأنّه المتّصف بكمال الحكمة والعلم المستحقّ للألوهيّة لاغيره، أي وهو الحكيم في تدبير العالَم وأهله، العليم بجميع الأحوال من الأزل إلى الأبد. (٨: ٣٩٨)

ابن عاشور: بعد أن وصف الله بالتّفرّد بالإلهيّة أتبع بوصفه بـ﴿الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾، تدقيقًا للدّليل الّذي في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِى الأَرْضِ إِلَهٌ﴾، حيث دلّ على نفي إلهيّة غيره في السّماء والأرض، واختصاصه بالإلهيّة فيها لما في صيغة القصر من إثبات الوصف له ونفيه عمّن سواه، فكان قوله: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ تتميمًا للدّليل واستدلالًا عليه، ولذلك سمّيناه تدقيقًا، إذ التّدقيق في الاصطلاح هو ذكر الشّيء بدليل دليله، وأمّا التّحقيق فذكر الشّيء بدليله، لأنّ الموصوف بتمام الحكمة وكمال العلم مستغن عمّا سواه، فلا يحتاج إلى ولد، ولا إلى بنت، ولا إلى شريك. (٢٥: ٣٠٠)

الطَّبَاطَبائيّ: في تذييل الآية بقوله: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ الدّالّ على الحصر، إشارة إلى وحدانيّته في الرّبوبيّة الّتي لازمها الحكمة والعلم. (١٨: ١٢٦)

عَليمٌ حَكيمٌ

١- يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ النّساء ٢٦

ابن عبّاس: حين حرّم عليكم نكاحهنّ إلّا عند الضّرورة. (٦٨)

الواحديّ: في تدبيره فيكم. (٢: ٣٧)

نحوه الثّعلبيّ (٣: ٢٩٠)، والبغويّ (١: ٦٠١)، والشّربينيّ (١: ٢٩٧).

ابن عَطيّة: أي مصيب بالأشياء مواضعها بحسب الحكمة والإتقان. (٢: ٤٠)

القُرطُبيّ: بقبول التّوبة. (٥: ١٤٨)

البيضاويّ: (حَكيمٌ) في وضعها. (١: ٢١٥)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٢٠)، وشُبّر (٢: ٣٢٠).

الآلوسيّ: مراع في جميع أفعاله الحكمة والمصلحة، فيبيّن لمن يشاء، ويهدي من يشاء، ويتوب على من يشاء، ولا يُسأل عمّا يفعل، وهم يُسألون. (٥: ١٤)

نحوه القاسميّ. (٥: ١٢٠١)

فضل الله: فهو الّذي يعلم ما تصلحنا وما يفسدنا في كلّ ما خلق ومَن خلق، وهو الحكيم الّذي لا يُشرّع لنا في كلّ أمورنا، إلّا ما يتناسب مع الحكمة الّتي تضع كلّ شيء في موضعه، في الكلمة والفعل والوجود. (٧: ١٩٦)

٢ـ ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ٧١

ابن عبّاس: حكيم فيما حكم عليهم (١٥٢)

الطُّوسيّ: حكيم فيما يعمله، والحكيم: هو العالم بوجوه الحكمة في الفعل ممّا يصرف عن خلافها، والأصل في الحكمة: المنع، فهي تمنع الفعل من الخلل والفساد (٥: ١٨٧)

الواحديّ: في تدبيره عليهم ومجازاتهم إيّاهم (٢: ٤٧٣)

ابن عطيّة: صفتان مناسبتان، أي عليم بما يبطنونه من إخلاص أو خيانة، حكيم فيما يجازيهم به (٢: ٥٥٨)

الطَّبْرِسيّ: (حكيم) فيما يعمله. (٢: ٥٦٠)

نحوه شُبَّر (٣: ٤٤)، والشّوكانيّ (٢: ٣١١)

أبو السُّعود: يفعل كلّ ما يفعله حسبما تقتضيه حكمته البالغة (٣: ١١٥)

مثله الآلوسيّ (١٠: ٣٧)

ابن عاشور: حكيم في معاملتهم على حسب ما يعلم منهم (٩: ١٦٨)

٣ـ ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ١٥

ابن عبّاس: فيما حكم عليهم، ويقال: حكم بقتلهم وهزيمتهم. (١٥٤)

الطَّبَريّ: حكيم في تصريف عباده من حال كفر إلى حال إيمان، بتوفيق من وفّقه لذلك، ومن حال إيمان إلى كفر، بخذلانه من خذل منهم عن طاعته وتوحيده، وغير ذلك من أمرهم. (١٠: ٩١)

الطُّوسيّ: حكيم في أمركم بقتالهم إذا نكثوا قبل أن يتوبوا ويرجعوا، لأنّ أفعاله كلّها صواب وحكمة (٥: ٢١٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ١٢)، وشُبَّر (٣: ٥٩)

الواحديّ: (حكيم) فيما قضى. (٢: ٤٨٢)

الزّمخشريّ: لا يفعل إلّا ما اقتضته الحكمة (٢: ١٧٨)

نحوه البيضاويّ (١: ٤٠٨)، وأبو السُّعود (٣: ١٢٩)، والكاشانيّ (٢: ٣٢٦)، والآلوسيّ (١٠: ٦٣)

النّسفيّ: في قبول التّوبة. (٢: ١١٩)

الشّربينيّ: أي أحكم جميع أموره. (١: ٥٩٣)

نحوه القاسميّ (٨: ٣٠٨٤)

ابن عاشور: والتّذييل بجملة ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ لإفادة أنّ الله يعامل النّاس بما يعلم من نيّاتهم، وأنّه حكيم لا يأمر إلّا بما فيه تحقيق الحكمة، فوجب على النّاس امتثال أوامره، وأنّه يقبل توبة من تاب إليه تكثيرًا للصّلاح (١٠: ٤٢)

٤ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ٢٨

الطَّبَريّ: حكيم في تدبيره إيّاهم، وتدبير جميع خلقه. (١٠: ١٠٩)

الطُّوسيّ: معناه عالم بمصالحكم، حكيم في منع

المشركين من دخول المسجد الحرام. (٥: ٢٣٥)

الزَّمَخْشَريّ: لايعطي ولا يمنع إلّا عن حكمة وصواب (٢: ١٨٤)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٤١١)، والشّربينيّ (١: ٦٠١)، وأبوالسُّعود (٣: ١٣٩)، والكاشانيّ (٢: ٣٣٣)، والشّوكانيّ (٢: ٤٣٩)، والآلوسيّ (١٠: ٧٧).

الطَّبْرِسيّ: فيما يأمر وينهى (٣: ٢١).

النَّسَفيّ: عَليمٌ بأحوالكم، حَكيمٌ في تحقيق آمالكم، أو عليم بمصالح العباد، حكيم فيما حكم وأراد (٢: ١٢٢)

عبد الكريم الخطيب: هو وصف كاشف لهذه المشيئة، وأنّها مشيئة عليم، لايخفى عليه خافية في الأرض ولا في السّماء، حكيم فلا تقع مشيئته إلّا على ما يقضي به علمه وحكمته. فهي إذ تقع على أكمل الكمال وأحكم الحكمة (٥: ٧٣٢).

٥- ﴿اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَاَجْدَرُ اَنْ لَايَعْلَمُوا حُدُودَ مَا اَنْزَلَ اللهُ عَلٰى رَسُولِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة: ٩٧

ابن عبّاس: فيما حكم عليهم بالعقوبة، ويقال: عليم بجهل من ترك التّعلّم، حكيم حكم أنّ من لايتعلّم العلم يكون جاهلًا (١٦٠)

الطَّبَريّ: حكيم في تدبيره إيّاهم وفي حلمه عن عقابهم، مع علمه بسرائرهم وخداعهم أولياءه. (١١: ٤)

الطُّوسيّ: حكيم فيما يحكم به عليهم من الكفر، وغير ذلك من أفعالهم (٥: ٣٢٨)

الواحديّ: (حكيم) فيما فرض من فرائضه (٢: ٥١٩)

نحوه الشّربينيّ (١: ٦٤٤)

البَيْضاويّ: (حَكيم) فيما يصيب به مسيئهم ومحسنهم عقابًا وثوابًا. (١: ٤٢٩)

نحوه أبوالسُّعود (٣: ١٨٣)، والكاشانيّ (٢: ٣٦٩)، والآلوسيّ (١١: ٥)، والقاسميّ (٨: ٣٢٣٨)، وشُبّر (٣: ١١٠).

النّسفيّ: (حكيم) في إمهالهم. (٢: ١٤٢)

الشّوكانيّ: فيما يجازيهم به من خير وشرّ (٢: ٤٩٥)

ابن عاشور: تذييل لهذا الإفصاح عن دخيلة الأعراب وخُلُقهم، أي عليم بهم وبغيرهم، وحكيم في تمييز مراتبهم (١٠: ١٨٧)

فضل الله: ﴿وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ في ما يوحي لرسوله ممّا يتناسب مع حاجة النّاس إلى الهداية، وينسجم مع مصالحهم الحقيقيّة في الحياة (١١: ١٩٥)

٦- ﴿لَايَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِى بَنَوْا رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة: ١١٠

ابن عبّاس: فيما حكم من هدم مسجدهم وحرقه، بعث إليه رسول الله ﷺ بعد رجوعه من غزوة تبوك عامر ابن قيس ووحشيًّا مولى مطعم بن عَديّ حتّى أحرقاه

وهدّماه. (١٦٦)

الطُّوسيّ : أي عالم بنيّتهم في بناء مسجد الضّرار، حكيم في أمره بنقضه و لمنع من الصّلاة فيه (٥: ٣٥١)

نحوه الطّبْرسيّ (٣: ٧٤)، والبيضاويّ (١: ٤٣٣) والكاشانيّ (٢: ٣٨٠)، وشُبّر (٣: ١٢٠).

النّسفيّ : في جزاء جرائمهم (٢: ١٤٧)

الشّربينيّ : حكيم في الأحوال الّتي يحكم بها عليهم وعلى غيرهم. (١: ٦٥١)

أبوالسّعود : (حَكيمٌ) في جميع أفعاله الّتي من جملتها أمره الوارد في حقّهم. (٣: ١٩٣)

نحوه الآلوسيّ (١١: ٢٤)

القاسميّ : أي فيما أمر بهدم بنيانهم، حفظًا للمسلمين عن مقاصدهم الرّديئة (٨: ٣٣٦٣)

ابن عاشور : جملة ﴿وَاللهُ عَليمٌ حَكيمٌ﴾ تذييل مناسب لهذا الجعل العجيب والإحكام الرّشيق، وهو أن يكون ذلك البناء سبب حسرة عليهم في الدّنيا والآخرة (١٠١ : ٢٠٨).

عَليمًا حَكيمًا

١ــ إِنَّ اللهَ كانَ عَليمًا حَكيمًا. النّساء ١١

ابن عبّاس : فيما بيّن نصيب الذّكر والأنثى. (٦٦)

الحسن : كان عليمًا بالأشياء قبل خلقها، حكيمًا فيما يقدّر تدبيره منها. (الزّجّاج ٢: ٢٥)

سيبَوَيه : كان القوم شاهدوا علمًا وحكمةً ومغفرةً وتفضّلًا، فقيل لهم إنّ الله كان كذلك ولم يزل، أي لم يزل على ما شاهدتم (الزّجّاج ٢: ٢٥)

الطّبَريّ : يقول لم يزل ذاحكمة في تدبيره، وهو كذلك فيما يقسّم لبعضكم من ميراث بعض، وفيما يقضي بينكم من الأحكام، لا يدخل حكمه خَلَلٌ ولا زَلَل، لأنّه قضاء من لا يخفى عليه مواضع المصلحة في البدء والعاقبة. (٤: ٢٨٢)

الزّجّاج : حكيم فيما فرض من هذه الأموال وغيرها

ومعنى ﴿إِنَّ اللهَ كانَ عَليمًا حَكيمًا﴾ فيه ثلاثة أقوال، [ثمّ نقل قولي سيبَوَيه و الحسن المتقدّمين وأضاف :]

وقال بعضهم، الخبر عن الله في هذه الأشياء بالمضيّ كالخبر بالاستقبال والحال، لأنّ الأشياء عند الله في حال واحدة، ما مضى وما يكون وما هو كائن

والقولان الأوّلان هما الصّحيحان، لأنّ العرب خُوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها، فما أشبه من التّفسير كلامها فهو أصحّ، إذ كان القرآن بلغتها نزل (٢: ٢٤)

نحوه الطُّوسيّ (٣: ١٣٣)، والطّبْرسيّ (٢: ١٦)

البغَويّ : بنصب الأحكام (١: ٥٨٠)

الزّمَخْشَريّ : في كلّ ما فرض وقسّم من المواريث وغيرها (١: ٥٠٩)

الفَخْر الرّازيّ : والمعنى أنّ قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة الّتي تميل إليها طباعكم، لأنّه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالمًا بما في قسمة المواريث من

المصالح والمفاسد، وأنّه حكيم لايأمر إلّا بما هو الأصلح الأحسن، ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة الّتي تريدونها. وهذا نظير قوله للملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [ثمّ أدام نحو الزّجّاج] (٩: ٢١٩)

أبو السّعود: في كلّ ما قضى وقدّر، فيدخل فيه الأحكام المذكورة دخولًا أوّليًّا. (٢: ١٠٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ١٧٢)، والآلوسيّ (٤: ٢٣٩).

٢- إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. النّساء: ١٧

ابن عبّاس: بقبول التّوبة قبل المعاينة، ولا يقبل عند المعاينة وبعدها. (٦٧)

الطّبريّ: فإنّه يعني ولم يزل الله جلّ ثناؤه عليمًا بالنّاس من عباده المنيبين إليه بالطّاعة بعد إدبارهم عنه، المقبلين إليه بعد التّولية، وبغير ذلك من أمور خلقه، حكيمًا في توبته على من تاب منهم من معصيته، وفي غير ذلك من تدبيره وتقديره، ولا يدخل أفعاله خللٌ، ولا يخلطه خطأ ولا زلل. (٤: ٣٠٢)

الطّوسيّ: حكيمًا في مؤاخذتهم إن لم يتوبوا. (٣: ١٤٧)

ابن عَطيّة: أي بمن يتوب وييسّره هو للتّوبة، حكيمًا فيما ينفذه من ذلك، وفي تأخير من يؤخّر حتّى يهلك. (٢: ٢٥)

الطَّبْرِسيّ: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا﴾ بمصالح العباد، (حكيمًا) فيما يعاملهم به. (٢: ٢٣)

نحوه شُبّر. (٢: ٢٤)

الفَخْر الرّازيّ: أي وكان الله عليمًا بأنّه إنّما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشّهوة والغضب والجهالة عليه، حكيمٌ بأنّ العبد لمّا كان من صفته ذلك، ثمّ إنّه تاب عنها من قريب، فإنّه يجب في الكرم قبول توبته. (١٠: ٦)

البَيْضاويّ: (عليمًا) فهو يعلم بإخلاصهم في التّوبة، (حكيمًا) والحكيم لايعاقب التّائب. (١: ٢١٠)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ١٧٨)، والكاشانيّ (١: ٤٠٧).

أبو حَيّان: أي يضع الأشياء مواضعها، فيقبل توبة من تاب إليه. (٣: ١٩٩)

أبو السّعود: مُبالغًا في العلم والحكمة فيبني أحكامه وأفعاله على أساس الحكمة والمصلحة. والجملة اعتراضيّة مقرّرة لمضمون ما قبلها، وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار للإشعار بعلّة الحكم، فإنّ الأُلوهيّة أصل لاتّصافه تعالى بصفات الكمال. (٢: ١١٣)

نحوه الآلوسيّ. (٤: ٢٣٩)

الطَّباطَبائيّ: قد اختير لختم الكلام قوله: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ دون أن يقال: وكان الله غفورًا رحيمًا، للدّلالة على أنّ فتح باب التّوبة إنّما هو لعلمه تعالى بحال العباد، وما يؤدّيهم إليه ضعفهم وجهالتهم، ولحكمته المقتضية لوضع ما يحتاج إليه إتقان النّظام

وإصلاح الأمور، وهو تعالى لعلمه وحكمته لا يغرّه ظواهر الأحوال، بل يختبر القلوب، ولا يستزلّه مكر ولا خديعة، فعلى التائب من العباد أن يتوب حقّ التوبة حتّى يجيبه الله حقّ الإجابة. (٤ ٢٤٢)

٣- وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا النساء ١١١

الطَّبَرِيّ: يقول: وهو حكيم بسياستكم وتدبيركم، وتدبير جميع خلقه (٥ ٢٧٤)

نحوه **الطُّوسيّ** (٣ ٣٢٢)

الواحديّ: حكم بالقطع على طُعمة[1] في السّرقة (٢ ١١٤)

نحوه الثّعلبيّ (٣ ٣٨٣)، والبغويّ (١ ٧٠٠)

الطَّبْرِسيّ: حكيمًا في عقابه. وقيل: عليمًا بما يلق فصائه فيهم، وقيل: عليمًا بالسّارق، حكم في إيجاب القطع عليه (٢ ١٠٨)

الفَخْر الرّازيّ: تقتضي حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التّائب (١١ ٣٨)

البَيْضاويّ: فيما يأمر وينهى. (١ ٢٤٢)

النَّسَفيّ: لا يعاقب بالذّنب غير فاعله. (١ ٢٥٠)

الشِّربينيّ: في صنعه، فلا يجاريه إلّا بمقدار ذنبه (١ ٣٣١)

أبو السُّعود: مراعيًا للحكمة في كلّ ما قدّر وقضى، ولذلك لا تحمل وازرة وزر أُخرى. (٢ ١٩٥)

الكاشانيّ: حكيم في مجازاته. (١ ٤٦١)

مثله **البُرُوسَويّ** (٢ ٢٨١)

الآلوسيّ: في كلّ ما قدّر وقضى، ومن ذلك لا تحمل وازرة وزر أُخرى. وقيل: (عليمًا) بالسّارق، (حَكيمًا) في إيجاب القطع عليه. والأوّل أولى (٥ ١٤٢)

٤- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا الأحزاب ١

ابن عبّاس: حكم الوفاء بالعهد، ونهاكم عن نقض العهد (٣٥٠)

الطَّبَريّ: حكيم في تدبير أمرك وأمر أصحابك ودينك، وغير ذلك من تدبير جميع خلقه (٢١ ١١٧)

الزّجّاج: حكيمًا فيما يخلقه قبل خلقه إيّاه (٤ ٢١٣)

الماورديّ: يحتمل وجهين: أحدهما: عليمًا بسرائرهم، حكيمًا بتأخيرهم. الثّاني: عليمًا بالمصلحة، حكيمًا في التّدبير (٤ ٣٧٠)

الطُّوسيّ: في ما يوحيه إليك من أمرهم، ويأمرك بالطّاعة وترك المعصية في متابعتهم في ما يريدونه (٨ ٣١٣)

نحوه **الطَّبْرِسيّ** (٤ ٣٣٦)

الزَّمَخْشَريّ: لا يعمل شيئًا ولا يأمر به إلّا بداعي الحكمة. (٣ ٢٤٨)

---

[1] اسم رجل متّهم بالسّرقة

نحوه القاسميّ (١٣: ٤٨٢٢)

ابن عَطيّة: حكيم في هدي من شاء وإضلال من شاء (٤: ٣٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: (حَكِيمًا) إشارة إلى دفع وهم متوهّم، وهو أنّ متوهّمًا لو قال: إذا قال الله شيئًا، وقال جميع الكافرين والمنافقين ـ مع أنّهم أقارب النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام ـ شيئًا آخر، ورأوا المصلحة فيه، وذكروا وجهًا معقولًا، فاتّباعهم لايكون إلّا مصلحة، فقال الله تعالى: إنّه حكيم، ولا تكون المصلحة إلّا في قول الحكيم، فإذا أمرك الله بشيء فاتّبعه، ولو منعك أهل العالم عنه. (٢٥: ٩٠)

البَيْضاويّ: لايحكم إلّا بما تقتضيه الحكمة. (٢: ٢٣٨)

نحوه البُرُوسَويّ. [illegible]

النّسفيّ: في تأخير الأمر بقتالهم. (٣: ٢٩٢)

أبوالسُّعود: مبالغًا في العلم والحكمة، فيعلم جميع الأشياء من المصالح والمفاسد، فلا يأمرك إلّا بما فيه مصلحة، ولا ينهاك إلّا عمّا فيه مفسدة، ولا يحكم إلّا بما تقتضيه الحكمة البالغة. فالجملة تعليل للأمر والنّهي، مؤكّد لوجوب الامتثال بهما. (٥: ٢٠٩)

نحوه الآلوسيّ (٢١: ١٤٣)

شُبّر: في التدبير (٥: ١٢٩)

ابن عاشور: تعليلًا للنّهي، والمعنى: أنّ الله حقيق بالطّاعة له دون الكافرين والمنافقين، لأنّه عليم حكيم، فلا يأمر إلّا بما فيه الصّلاح (٢١: ١٨٠)

مكارم الشّيرازيّ: إنّه تعالى حينما يأمرك بعدم اتّباع هؤلاء، فإنّ ذلك صادر عن حكمته اللّامتناهية[1] لأنّه يعلم ما أُخفي في هذا الاتّباع والمهادنة من المصائب الأليمة، والمفاسد الّتي لاتُحصى. (١٣: ١٤٣)

فضل الله: فقد خطّط لك الطّريق من موقع علمه وحكمته في ما يصلح جمهور النّاس كلّهم والحياة كلّها (١٨: ٢٥٢)

العليم الحكيم

قالُوا سُبْحانَكَ لاعِلْمَ لَنا إِلّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. البقرة: ٣٢

ابن عبّاس: بأمرنا وبأمرهم (٧)

والحكيم الّذي كمُل في حكمته. (الطُّوسيّ ١: ١٤٢)

إنّ مراد الملائكة من الحكيم أنّه هو الّذي حكم بجعل آدم خليفة في الأرض. (الفَخْر الرّازيّ ٢: ٢١٠)

المُبَرِّد: أنّه المصيب للحقّ، ومنه سمّي القاضي حاكمًا، لأنّه يصيب الحقّ في قضائه. (الماوَرْديّ ١: ١٠١)

الطَّبَريّ: والحكيم الّذي قد كمُل في حُكمه، وقد قيل: إنّ معنى الحكيم الحاكم، كما أنّ العليم بمعنى العالم، والخبير بمعنى الخابر. (١: ٢٢١)

(١) لعلّ الأصحّ: غير المتناهية

الخطّابيّ: المُحْكِم للأشياء.
(ابن الجَوْزيّ ١: ٦٣)

الماوَرْديّ: في الحكيم ثلاثة أقاويل: أحدها: أنّه المُحْكِم لأعماله.

والثّاني: أنّه المانع من الفساد، ومنه سمّيت حكَمَة اللّجام، لأنّها تمنع الفرس من الجري الشّديد. [ثمّ استشهد بشعر]

والثّالث: [قول المُبَرّد، وقد تقدّم] (١: ١٠٠)

الطُّوسيّ: وقوله: (الحكيم) يحتمل أمرين: أحدهما: أنّه عالم، لأنّ العالم بالشّيء يسمّى بأنّه حكيم، فعلى هذا يكون من صفات الذّات مثل العالم، وقد بيّنّاه.

والثّاني: أن يكون من صفات الأفعال، ومعنى ذلك أنّ أفعاله مُحْكَمَة مُتقَنة وصواب، ليس فيها وجه من وجوه القبح ولا التّفاوت، ولا يُوصف بذلك فيما لم يزل. [ثمّ نقل القول الثّاني من الماوَرْديّ] (١: ١٤٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٧٨)

الواحديّ: الحاكم تحكُم بالعدل وتقضي به، والمُحكِم القضاء بالعدل.

ويجوز أن يكون (الحكيم) بمعنى المُحْكِم للأشياء، كالأليم بمعنى المؤلِم، والسّميع بمعنى المُسمِع. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ١١٨)

الغزاليّ: الحكيم: ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء، فأفضل العلوم العلم بالله، وأجلّ الأشياء هو الله، وقد سبق أنّه لا يعرف كُنه معرفته غيره، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، فهو الحكيم الحقّ، لأنّه يعلم أجلّ الأشياء بأجلّ العلوم، إذ أجلّ العلوم هو العلم الأزليّ القديم الّذي لا يُتصوّر زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرّق إليها خفاء ولا شبهة، ولا يُتصوّر ذلك إلّا في علم الله. (ابن عاشور ١: ٤٠٢)

البغَويّ: والحكيم له معنيان: أحدهما: الحاكم، وهو القاضي العدل.

والثّاني: المُحْكِم للأمر كي لا يتطرّق إليه الفساد. (١: ١٠٣)

ابن عطيّة: معناه الحاكم، وبينهما مزيّة المبالغة، وقيل: معناه المُحكِم.

ويجيء (الحكيم) على هذا من صفات الفعل.

وقال قوم: (الحكيم) المانع من الفساد، ومنه حكَمَة الفرس مانعته. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ١٢٢)

نحوه القُرطُبيّ. (١: ٢٨٧)

أبوالبركات: معناه المُحكِم، ويجيء الحكيم على هذا من صفات الفعل، صُرِف عن «مُفعِل» إلى «فعيل»، كما صُرِف عن مُسمِع إلى سميع، ومُؤلم إلى أليم. (القُرطُبيّ ١: ٢٨٧)

الفَخْر الرّازيّ: الحكيم يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذّات، وعلى هذا التّفسير نقول: إنّه تعالى حكيم في الأزل.

الآخر: أنّه الّذي يكون فاعلًا لما لا اعتراض لأحد عليه، فيكون ذلك من صفات الفعل، فلا نقول: إنّه حكيم في الأزل، والأقرب هاهنا أن يكون المراد هو المعنى الثّاني وإلّا لزم التّكرار، فكأنّ الملائكة قالت: أنت العالم بكلّ

المعلومات فأمكنك تعليم آدم، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه (٢: ٢١٠)

البَيْضاويّ: (الحكيم) المُحْكِم لمبدعاته، الّذي لا يفعل إلّا ما فيه حكمة بالغة (١: ٤٧)

نحوه الشّربينيّ (١: ٤٧)، والبُرُوسَويّ (١: ١٠٩)

أبو السُّعود: أي المُحكم لمصنوعاته، الفاعل لها حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة، وهو خبر بعد خبر، أو صفة للأوّل (١: ١١٥)

شُبّر: المصيب في كلّ فعل (١: ٨٨)

الآلوسيّ: أصل الحكمة المنع، ومنه حكمة الدّابّة، لأنّها تمنعها عن الاعوجاج، وتقال للعلم، لأنّه يمنع عن ارتكاب الباطل، وللإتقان للفعل، لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض، وهو المراد هاهنا لئلّا يلزم التّكرار، فمعنى حكيم ذو الحكمة. وقيل: المُحْكِم لمُبْدِعاته.

الحكيم: إمّا خبر بعد خبر، أو نعت له. وحُذِف متعلّقهما لإفادة العموم، وقد خصّصهما بعض فقال: (العليم) بما أمرت ونهيت (الحكيم) فيما قضيت وقدّرت، والعموم أولى (١: ٢٢٧)

ابن عاشور: (الحَكِيم) «فعيل» من أحكَم، إذا أتقن الصّنع بأن حاطه من الخلَل. وأصل مادّة حكَم في كلام العرب للمنع من الفساد والخلَل، ومنه حكَمَة الدّابّة بالتّحريك: للحديدة الّتي توضَع في فم الفرس، لتمنعه من اختلال السّير. وأحكم فلان فلانًا: منعه.

والحكمة بكسر الحاء: ضبط العلم وكماله، فالحكيم إمّا بمعنى المُتقِن للأُمور كلّها، أو بمعنى ذي الحكمة. وأيًّا ما كان فقد جرى بوزن «فعيل» على غير فعل ثلاثيّ، وذلك مسموع.

وفي القرآن ﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ البقرة: ١١٧، ووصف الحكيم، والعرب تجري أوزان بعض المشتقّات على بعض، فلا حاجة إلى التّكلّف بتأويل ﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ البقرة: ١١٧، بديع سماواته وأرضه، أي على أنّ (أل) عوض عن المضاف إليه، فتكون الموصوف بحكيم هو السّماوات والأرض وهي مُحْكَمة الخلق، فإنّ سياق الآية تمجيد الخالق لا عجائب مخلوقاته حتّى يكون بمعنى مفعول، ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذي الحكمة، لأنّ ذلك لا يُجدي في دفع بحث بنيته من غير ثلاثيّ.

وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخصّ منه، لأنّ مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم، لأنّ الحكمة كمال في العلم، فهو كقولهم: خطيب مِصْقع، وشاعر مُفلِق.

وفي «معارج النّور» للشّيخ لطف الله الأرضرومي: وفي الحكيم ذو الحكمة، وهي العلم بالشّيء وإتقان عمله، وهو الإيجاد بالنّسبة إليه، والتّدبير بأكمل ما تستعدّ له ذات المدبَّر بفتح الباء، والاطّلاع على حقائق الأُمور. انتهى [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ٤٠١)

فضل الله: الحكيم: الّذي يتحرّك في تدبيره بالحكمة العميقة الشّاملة الّتي تنطلق من الإحاطة بحقائق الأشياء في ما يُصلح أمرها أو يفسده، وعلينا وعلى العباد كلّهم أن يُسلّموا لله كلّ أُمورهم في ثقة مطلقة،

بأنّه وحده العالم بكلّ شيء، حكيم في كلّ تدبير

(١ ٢٣٥)

حَكِيمٍ خَبِيرٍ

الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ
هود ١

ابن عبّاس: حاكم (١٨١)

الطّبريّ: حكيم بتدبير الأشياء وتقديرها

(١١ ١٨٠)

الماورديّ: فيه وجهان: أحدهما من عند حكيم في أعماله، خبير بمصالح عباده.

الثّاني: حكيم بما أنزل، خبير بمن يتقبّل. (٢: ٤٦٣)

الطّوسيّ: والحكيم يحتمل معنيين: أحدهما عليم، فعلى هذا يجوز وصفه بأنّه حكيم فيما لم يزل.

والثّاني: بمعنى أنّه مُحْكِم لأفعاله، وعلى هذا لا يوصف به فيما لم يزل.

والحكمة: المعرفة بما يميّز العمل من الفساد والنّقص، وبه يُميّز القبيح من الحسن، والفاسد من الصّحيح.

وقال الجُبّائيّ: في الآية دلالة على أنّ كلام الله مُحدَث، بأنّه وصفه بأنّه أُحكِمت آياته، والإحكام من صفات الأفعال. ولا يجوز أن تكون إحكامه غيره، لأنّه لو كان إحكامه غيره لكان قبل أن يُحكمه غير مُحكَم، ولو كان كذلك لكان باطلًا، لأنّ الكلام متى لم يكن مُحكَمًا وجب أن يكون باطلًا فاسدًا، وهذا باطل. (٥: ٥١٣)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ١٤١)

الزّمخشريّ: صفة ثانية، ويجوز أن يكون خبرًا بعد خبر، وأن يكون صلة لـ(أُحْكِمَتْ) و(فُصِّلَتْ) أي من عنده إحكامها وتفصيلها، وفيه طباق حسن، لأنّ المعنى أحكمها حكيم وفصّلها، أي بيّنها وشرحها خبير بكيفيّات الأمور. (٢: ٢٥٨)

نحوه البيضاويّ (١: ٤٦٠)، والنّسفيّ (٢: ١٨٠)

ابن عطيّة: أي مُحكِم. (٣: ١٤٩)

نحوه القُرطُبيّ (٩: ٣)

الفخر الرّازيّ: يحتمل وجوهًا:

الأوّل: أنّا ذكرنا أنّ قوله: ﴿كِتَابٌ﴾ خبر و(أُحْكِمَتْ) صفة لهذا الخبر، وقوله: ﴿مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ صفة ثانية، والتّقدير: الٓر كتاب من لدن حكيم خبير.

والثّاني: أن يكون خبرًا بعد خبر، والتّقدير: الٓر من لدن حكيم خبير.

والثّالث: أن يكون ذلك صلة لقوله: (أُحْكِمَتْ) و(فُصِّلَتْ) أي أُحكِمت وفُصِّلت من لدن حكيم خبير، وعلى هذا التّقدير فقد حصل بين أوّل هذه الآية وبين آخرها نكتة لطيفة، كأنّه يقول: أُحكِمت آياته من لدن حكيم، وفُصِّلت من لدن خبير عالم بكيفيّات الأمور. (١٧: ١٧٩)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٤٣)

أبو السُّعود: صفة لكتاب، وُصف به بعد ما وُصف بإحكام آياته وتفصيلها، الدّالّين على رتبته من حيث الذّات، بأنّه جلالة شأنه من حيث الإضافة، أو

خبر للمبتدإ المذكور أو المحذوف، أو صفة لفعلَين وفي بنائها للمفعول، ثمّ إيراد الفاعل بعنوان الحكمة البالغة والإحاطة بجلائلها ودقائقها منكّرًا بالتنكير التفخيميّ، وربطها به لا على النّهج المعهود في إسناد الأفاعيل إلى فواعلها مع رعاية حسن الطّباق، من الجزالة والدّلالة على فخامتها، وكونها على أكمل ما يكون، ما لايكتنه كُنهه (٣: ٢٨١)

نحوه الآلوسيّ (١١: ٢٠٥)

الشّوكانيّ: نعتٌ وصفٌ، لأنّ معنى أحكمه حكيمٌ، ومفصّلها خبيرٌ عالم بواقع الأُمور (٢: ٦٠٠)

ابن عاشور: أي من عند الموصوف بإبداع الصّنع لحكمته، وإيضاح التّبيين لقوّة علمه. والخبير: العليم بخفايا الأشياء، وكلّما كثرت الأشياء كانت الاحاطة بها أعزّ، فالحكيم مقابل لـ(أُحْكِمَتْ) والخبير مقابل لـ(فُصِّلَتْ)، وهما وإن كان متعلّق العلم ومتعلّق القدرة؛ إذ القدرة لاتجري إلّا على وفق العلم، إلّا أنّه روعي في المقابلة الفعل الّذي هو أثر إحدى الصّفتين أشدّ تبادرًا فيه للنّاس من الآخر، وهذا من بديع المزاوجة (١١: ٢٠٠)

الطّباطبائيّ: الحكيم من أسمائه الحسنى الفعليّة يدلّ على إتقان الصّنع، وكذا الخبير من أسمائه الحسنى يدلّ على علمه بجزئيّات أحوال الأُمور الكائنة ومصالحها، وإسناد إحكام الآيات وتفصيلها إلى كونه تعالى حكيمًا خبيرًا لما بينهما من النّسبة. (١٠: ١٣٩)

مكارم الشّيرازيّ: ومقتضى حكمته أُحكمت آيات القرآن، ومقتضى أنّه خبير مُطّلع بُيّنت آيات القرآن في مجالات مختلفة طبقًا لحاجات الإنسان! ولِمَ؟ لأنّ من لم يطّلع على تمام الجزئيّات من الحاجات الرّوحيّة والجسميّة للإنسان لايستطيع أن يصدر أوامر جديرة بالتّكامل

في الواقع إنّ كلّ واحدة من صفات القرآن الّتي جاءت في هذه الآية تسترفد من واحدة من صفات الله، فاستحكام القرآن من حكمته، وشرحه وتفصيله من خبرته. (٦: ٤٣٦)

الحكيمُ الخبيرُ

١ـ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ الأنعام ١٨

ابن عبّاس: في أمره وقضائه (٧: ١)

نحوه القُرطُبيّ (٦: ٣٩٩)، والكاشانيّ (٢: ١١١)، والشّوكانيّ (٢: ١٣١)

الطّبريّ: يقول: والله الحكيم في علوّه على عباده، وقهره إيّاهم بقدرته وفي سائر تدبيره (٧: ١٦١)

الطّوسيّ: معناه أنّه مع قدرته عليهم لايفعل إلّا ما تقتضيه الحكمة، ولا يفعل ما فيه مفسدة أو وجه قبح، لكونه عالمًا بقبح الأشياء وبأنّه غنيّ عنها (٤: ٩٨)

نحوه الطّبرسيّ (٢: ٢٨١)

ابن عطيّة: (الحكيم) بمعنى المُحكِم، و(الخبير) دالّة على مبالغة العلم، وهما وصفان مناسبان لنمط الآية. (٢: ٢٧٥)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: ﴿وَهُوَ الحَكِيمُ الخَبِيرُ﴾ إشارة إلى كمال العلم [إلى أن قال]

وأمّا كونه حكيمًا، فلا يمكن حمله هاهنا على العلم، لأنّ الخبير إشارة إلى العلم فيلزم التّكرار، وأنّه لا يجوز، فوجب حمله على كونه مُحكمًا في أفعاله، بمعنى أنّ أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد (١٢: ١٧٣)

البَيْضاويّ: في أمره وتدبيره. (١: ٣٠٥)

أبو السُّعود: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ﴾ في كلّ ما يفعله ويأمر به. (٢: ٣٦٣)

الآلوسيّ: أي ذو الحكمة البالغة، وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأعمال على ما ينبغي، أو المبالغ في الإحكام، وهو إتقان التّدبير وإحسان التّقدير (٧: ١١٦)

ابن عاشور: والحكيم: المُحكم الصّنع للمصنوعات، «فعيل» بمعنى «مُفعِل» (٦: ٤٤)

٢ـ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ الأنعام: ٧٣

ابن عبّاس: في أمره وقضائه (١١٣)

الطَّبَريّ: هو الحكيم في تدبيره وتصريفه خلقه من حال الوجود إلى العدم، ثمّ من حال العدم والفناء إلى الوجود، ثمّ في مجازاتهم بما يجازيهم به من ثواب أو عقاب. (٧: ٢٤٢)

الطُّوسيّ: إنّه الحكيم في أفعاله (٤: ١٨٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٣١)، وأبو السُّعود (٢: ٤٠٢)، والبُرُوسَويّ (٣: ٥٣)، والشَّوكانيّ (٢: ١٦٤)، والآلوسيّ (٧: ١٩١)

المَشْهَديّ: في الإفناء والإحياء (٣: ١٩)

ابن عاشور: قوله: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ عطف على قوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ﴾ وصفة (الْحَكِيم) تجمع إتقان الصّنع فتدلّ على عظم القدرة مع تعلّق العلم بالمصنوعات. وصفة (الخبير) تجمع العلم بالمعلومات ظاهرها وخفيّها. فكانت الصّفتان كالفذلكة لقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾، ولقوله ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾. (٦: ١٦٩)

مكارم الشّيرازيّ: ترد هذه الصّفات غالبًا في الآيات الّتي تتحدّث عن يوم القيامة، أي أنّه بمقتضى صفة العلم المطلق مطّلع بأعمال عباده، وبمقتضى قدرته وحكمته يجازي كلًّا بما يستحقّه (٤: ٣٢٠)

٣ـ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ سبأ: ١

ابن عبّاس: في أمره وقضائه، أمر ألّا يُعبَد غيره. (٣٥٨)

نحوه قتادة (الطَّبَريّ ٢٢: ٥٩)، والماوَرْديّ (٤: ٤٣٢)، والواحديّ (٣: ٤٨٦).

الطَّبَريّ: هو الحكيم في تدبيره خلقه، وصرفه إيّاهم في تقديره. (٢٢: ٥٩)

الطُّوسيّ: في جميع أفعاله، لأنّها كلّها واقعة موقع

الحكمة (٨، ٢٧٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤، ٣٧٦)

الزَّمَخْشَرِيّ: الّذي أحكَم أُمور الدّارين ودبّرها بحكمته (٣، ٢٧٩).

نحوه البَيْضاويّ (٢، ٢٥٤)، وأبوالسُّعود ٥١ (٢٤٥)، والبُرُوسَويّ (٧، ٢٥٩)، وشُبّر (٥، ١٦٨)، والآلوسيّ (٢٢، ١٠٤).

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ اشارة إلى أنّ خلق هذه الأشياء بالحكمة والخبر، والحكمة صفة ثابتة لله لايمكن زوالها، فيمكن منه إيجاد أمثال هذه مرّة أُخرى في الآخرة.

والحكمة هي العلم الّذي يتّصل به الفعل، فإنّ من يعلم أمرًا ولم يأت بما يناسب علمه لايقال له: حكيم، والفاعل الّذي يفعله على وفق العلم هو الحكيم، والخبير هو الّذي يعلم عواقب الأُمور وبواطنها، فقوله: (حكيم) أي في الابتداء يخلق كما ينبغي، و(خبير) أي بالانتهاء يعلم ماذا يصدر من المخلوق وما لايصدر، إلى ماذا يكون مصير كلّ أحد، فهو حكيم في الابتداء خبير في الانتهاء. (٢٥، ٢٣٩)

النَّسَفيّ: بتدبير ما في السّماء والأرض. (٣، ٣١٧)

ابن عاشور: لمّا نيط حمده في الدّنيا والآخرة بما اقتضى مرجع التّصرّفات إليه في الدّارين، أعقب ذلك بصفتي ﴿الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾، لأنّ الّذي أوجد أحوال النّشأتين هو العليم الحكيم، الخبير بدقائق الأشياء وأسرارها، فالحكمة إتقان التّصرّف بالإيجاد وضدّه، والخبرة تقتضي العلم بأوائل الأُمور وعواقبها. والقرن بين الصّفتين هنا، لأنّ كلّ واحدة تدلّ على معنى أصليّ ومعنى لزوميّ، وهما متمّمان، فالمعنى الأصليّ للحكيم أنّه مُتقِن التّصرّف والصُّنع، لأنّ الحكيم مشتقّ من الإحكام وهو الإتقان، وهو يستلزم العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه. والخبير هو العليم بدقائق الأشياء وظواهرها بالأولى، بحيث لايفوته شيء منها، وهو يستلزم التّمكّن من تصريفها، ففي التّعبير بهذين الوصفين إيماء إلى أنّ المقصود من الجملة قبله استحقاق الّذين أقبلوا في شؤونهم على آلهة باطلة. (٢٢، ٨)

مكارم الشّيرازيّ: لقد اقتضت حكمته البالغة أن يصنع الكون هذا النّظام العجيب، وأن يستقرّ بعلمه وإحاطته كلّ شيء في محلّه من الكون، فيجد كلّ مخلوق كلّ ما يحتاج إليه في متناوله. (١٣، ٢٥٠)

فضل الله: الّذي أقام نظام الدّنيا وفق الحكمة الخفيّة الشّاملة، والظّاهرة آثارها في أسرار الخلق وإبداع التّدبير، وأدار نظام الآخرة في خطّ الحقّ والعدل والرّحمة والمغفرة، على أساس من الدّقّة البالغة الحكمة من خلال خبرته بالأشياء كلّها في كلّيّاتها وجزئيّاتها. (١٩، ١١)

حَكيمٍ حَميد

لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ. فصّلت: ٤٢

ابن عبّاس: حكيم في أمره وقضائه. (٤٠٤)

قَتادَة: حكيم في أمره. (الماوَرْديّ ٥: ١٨٦)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: هو تعزيل من عند ذي حكمة بتدبير عباده، وصرفهم فيما فيه مصالحهم.

(٢٤: ١٢٥)

الطُّوسيّ: فالحكيم هو الّذي أفعاله كلّها حكمة فيكون من صفات الفعل، ويكون بمعنى العالم بجميع الأشياء وأحكمها فيكون من صفات الذّات.

(٩: ١٣٣)

الطَّبْرِسيّ: أي هو تنزيل من عالم بوجوه الحكمة. (٥: ١٦)

الواحديّ: في خلقه. (٤: ٣٨)

الفَخْر الرّازيّ: في جميع أحواله وأفعاله. (٢٧: ٢٤٢)

الشِّربينيّ: أي بالغ الحكمة، فهو يضع كلّ شيء منه في أتمّ محلّه من وقت النّزول وسياق النّظم. (٣: ٥٢٦)

البُرُوسَويّ: أي حكيم مانع عن تبديل معانيه بأحكام مبانيه. (٨: ٢٧٠)

عَلِيٌّ حَكِيمٌ

وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ الزّخرف: ٤

ابن عبّاس: مُحكَم بالحلال والحرام. (٤١١)

قَتادَة: يُخبر عن منزلته وفضله وشرفه. (الطَّبَريّ ٢٥: ٤٩)

الطَّبَريّ: يقول: لذو علوّ ورفعة، حكيم قد أُحكِمت آياته، ثمّ فُصِّلت، فهو ذو حكمة. (٢٥: ٤٨)

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: رفيع عن أن يُنال فيُبدَّل، حكيم أي محفوظ من نقص أو تغيير، وهذا تأويل من قال: إنّه ما يكون من الطّاعات والمعاصي.

الثّاني: أنّه (عَلِيٌّ) في نسخه ما تقدّم من الكتب، و(حكيم) أي مُحكَم الحكم فلا يُنسَخ، وهذا تأويل من قال: إنّه القرآن. (٥: ٢١٥)

الطُّوسيّ: معناه مظهر للحقّ الّذي يعمل عليه، المؤدّي إلى العلم والصّواب، والقرآن من هذا الوجه مُظهر للحكمة البالغة من تدبّره وأدركه. (٩: ١٨١)

الزَّمَخْشَريّ: ذو حكمة بالغة، أي منزلته عندنا منزلة كتاب هما صفتاه، وهو مُثبت في أمّ الكتاب هكذا. (٣: ٤٧٨)

الطَّبْرِسيّ: أي مُظهر للحكمة البالغة، وقيل: حكيم دلالة على كلّ حقّ وصواب، فهو بمنزلة الحكيم الّذي لا ينطق إلّا بالحقّ. وصف الله تعالى القرآن بهاتين الصّفتين على سبيل التّوسّع، لأنّهما من صفات الحيّ. (٥: ٣٩)

الفَخْر الرّازيّ: الصّفة الرّابعة [من صفات اللّوح المحفوظ]: كونه حكيمًا، أي مُحكمًا في أبواب البلاغة والفصاحة. وقيل: حكيم أي ذو حكمة بالغة. وقيل: إنّ هذه الصّفات كلّها صفات القرآن على ما ذكرناه. (٢٧: ١٩٤)

القُرطُبيّ: أي رفيع محكم، لا يوجد فيه اختلاف ولا تناقض (١٦: ٦٢)

البَيضاويّ: ذو حكمة بالغة، أو مُحكَم لا ينسخه غيره، وهما جديران للقرآن (٢: ٣٦٢)

نحوه النَّسَفيّ (٤: ١١٣)، والشِّربينيّ (٣: ٥٥٣)، وأبو السُّعود (٦: ٣٦٢)، وشُبّر (٥: ١١٣)، والبُرُوسَويّ ٨ (٣٥١)، والآلوسيّ (٢٥: ٦٤).

أَمْرٍ حَكيمٍ

فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ الدّخان ٤

راجع أ م ر: «أمر»

الكِتابُ الحكيم

١ـ الٓر تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ يونس ١

ابن عبّاس: إنّ هذه السّورة آيات القرآن المحكَم بالحلال والحرام. (١٦٩)

الحسَن: حكّم فيه بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وبالنّهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وحكّم فيه بالجنّة لمن أطاعه، وبالنّار لمن عصاه

(البغويّ ٢: ٤٠٩)

مُقاتِل: يعني المُحكم من الباطل، ولا كذب فيه ولا اختلاف (٢: ٢٢٥)

أبو عُبَيْدَة: الحكيم مجازه المُحكَم المبيّن الموضّح والعرب قد تضع «فعيل» في معنى «مُفعَل». (١: ٢٧٢)

الطَّبَريّ: معنى الحكيم في هذا الموضع المُحكَم، صرف «مُفعَل» إلى «فعيل»، كما قيل: عذاب أليم، بمعنى مؤلم [ثمّ استشهد بشعر]

وقد بيّنّا ذلك في غير موضع من الكتاب، فمعناه إذن: تلك آيات الكتاب المُحكَم، الّذي أحكمه الله وبيّنه لعباده، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود ١

(١١: ٨٠)

الرُّمّانيّ: إنّه كالنّاطق بالحكمة.

(الماوَرْديّ ٢: ٤٢١)

الطُّوسيّ: إنّما وصف الكتاب بأنّه حكيم، لأنّه دليل على الحقّ كالنّاطق بالحكمة، ولأنّه يؤدّي إلى المعرفة الّتي يميّز بها طريق الهلاك من طريق النّجاة.

(٥: ٣٨٢)

الواحديّ: يعني القرآن المُحكَم من الباطل، أي الممنوع من الفساد، لا كذب فيه ولا اختلاف

(٢: ٥٣٨)

البغَويّ: والحكيم المُحكَم بالحلال والحرام والحدود والأحكام، «فعيل» بمعنى «مُفعَل» بدليل قوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ هود ١، وقيل: هو بمعنى الحاكم «فعيل» بمعنى «فاعل»، دليله قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ البقرة ٢١٣ وقيل: هو بمعنى المحكوم، «فعيل» بمعنى «المفعول»

(٢: ٤٠٩)

نحوه الشّوكانيّ. (٢: ٥٢٧)

الزَّمَخْشَرِيّ: ذو حكمة، لاشتماله عليها ونطقه بها، أو وُصف بصفة محدثه (٢/ ٢٢٤)

نحوه النَّسَفيّ (٢/ ١٥٢) والبَيْضاويّ (١/ ٤٣٨)

ابن عَطِيَّة: «فعيل» بمعنى مُحْكَم، كما قال تعالى ﴿هذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ﴾ ق ٢٣، أي مُعتدٌ مُعَدٌّ ويمكن أن يكون (حكيم) بمعنى ذو الحكمة فهو على النَّسب. وقال الطَّبَرِيّ: فهو مثل أليم بمعنى مُؤلم ثمّ قال هو الذي أحكمه وبيّنه، فسياق القولين على أنّهما واحد (٣/ ١٠٢)

الطَّبْرِسيّ: سمّاه مُحكمًا لأنّه ناطق بالحكمة وقيل لأنّه جمع العلوم والحكمة [ثمّ قال نحو الطُّوسيّ] (٣/ ٨٨)

الفخر الرّازيّ: في وصف الكتاب بكونه حكيمًا وجوه

الأوّل أنّ (الحكيم) هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة

الثّاني أن يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلّم به [ثمّ استشهد بشعر]

الثّالث قال الأكثرون (الحكيم) بمعنى الحاكم «فعيل» بمعنى «فاعل»، دليله قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ البقرة ٢١٣ فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات لتميّز حقّها عن باطلها، وفي الأعمال لتميّز صوابها عن خطئها، وكالحاكم على أنّ محمّدًا [ﷺ] صادق في دعوى النّبوّة، لأنّ المعجزة الكبرى لرسولنا عليه الصّلاة والسّلام ليست إلّا القرآن

الرّابع أنّ (الحكيم) بمعنى المُحكَم والإحكام معناه المنع من الفساد، فيكون المراد منه أنّه لا يمحوه الماء، ولا تُحرقه النّار، ولا تغيّره الدّهور. أو المراد منه براءته عن الكذب والتّناقض

الخامس قال الحسن: وصف الكتاب بالحكيم، لأنّه تعالى حكم فيه بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، وحكم فيه بالجنّة لمن أطاعه وبالنّار لمن عصاه

فعلى هذا، (الحكيم) يكون معناه المحكوم فيه

السّادس أنّ (الحكيم) في أصل اللّغة عبارة عن الّذي يفعل الحكمة والصّواب، فكان وصف القرآن به مجازًا ووجه المجاز هو أنّه يدلّ على الحكمة والصّواب، فمن حيث إنّه يدلّ على هذه المعاني صار كأنّه هو الحكيم في نفسه (١٧/ ٤)

٢- تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ لقمان ٢

الضّحّاك: المبيّن من عند الله (الماوَرْديّ ٤/ ٣٢٦)

يحيى بن سلّام: المُحكَم، أُحكِمت آياته بالحلال والحرام والأحكام. (الماوَرْديّ ٤/ ٣٢٦)

الرُّمّانيّ: أنّه يُظهر من الحكمة بنفسه كما يُظهره الحكيم بقوله (الماوَرْديّ ٤/ ٣٢٦)

الماوَرْديّ: فيه أربعة أوجه الأوّل [قول ابن سلّام]

والثّاني المُحكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

حلفه، وهو قريب من المعنى الأوّل، قاله ابن شجرة والثالث، و الرّابع [قول الضّحّاك والرّمّانيّ]

(٤: ٣٢٦)

الطّوسيّ: الحكيم من صفة الكتاب فلذلك جرّه. وإنّما وُصف الكتاب بأنّه (حَكيم) مع أنّه مُحكَم، لأنّه يُظهر الحقّ والباطل بنفسه، كما تُظهره الحكيم بقوله، ولذلك يقال: الحكمة تدعو إلى الإحسان وتصرف عن الإساءة. وقال أبوصالح: أُحكِمت آياته بالحلال والحرام، وقال غيره: أُحكِمت بأن أُتقِنت ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ فصّلت: ٤٢

(٨: ٢٦٦)

الزّمخشريّ: ذي حكمة، أو وُصف بصفة الله تعالى على الإسناد المجازيّ. ويجوز أن يكون الأصل: الحكيم قائله، فحُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، فبانقلابه مرفوعًا بعد الجرّ استكنّ في الصّفة المشبّهة

(٣: ٢٢٩)

نحوه النّسفيّ (٣: ٢٧٨)، وأبوالسّعود (٥: ١٨٥)

ابن عطيّة: يصحّ أن يكون من الحكمة، ويصحّ أن يكون من مُحكَم

(٤: ٣٤٥)

أبوحيّان: و وصف (الكتاب) بـ(الحكيم) إمّا لتضمّنه للحكمة. قيل: أو «فعيل» بمعنى المحكم. وهذا يقلّ أن يكون «فعيل» بمعنى «مُفعَل»، ومنه: عقدت[1] العسل فهو عقيد، أي مُعقَد. و يجوز أن يكون حكيم بمعنى حاكم

(٧: ١٨٣)

البُروسَويّ: أي ذي الحكمة، لاشتماله عليها، أو المُحكَم المحروس من التّغيير والتّبديل، والممنوع من الفساد والبطلان، فهو «فعيل» بمعنى «المُفعَل» وإن كان قليلًا، كما قالوا: أعقدتُ اللّبن فهو عقيد، أي مُعقَد

(٧: ٦٢)

الآلوسيّ: أي ذي الحكمة، ووصف الكتاب بذلك عند بعض لمقاربة مجاز، لأنّ الوصف بذلك بالمتملّك وهو لا يملك الحكمة بل يشتمل عليها ويتضمّنها، فلأجل ذلك وُصف بالحكيم بمعنى ذي الحكمة. واستظهر الطّيّبيّ أنّه على ذلك من الاستعارة المكنيّة. والحقّ أنّه من باب ﴿عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ القارعة: ٧، على حدّ لابن وتامر. نعم يجوز أن يكون هناك استعارة بالكناية، أي النّاطق بالحكمة كالحيّ، ويجوز أن يكون الحكيم من صفاته عزّ وجلّ، ووصف الكتاب به من باب الإسناد المجازيّ، فإنّه منه سبحانه بدا، وقد يُوصف الشّيء بصفة مبدئه [ثمّ استشهد بشعر] وأن يكون الأصل: الحكيم منزّله أو قائله، فحُذف المضاف إلى الضّمير المجرور، وأُقيم المضاف إليه مقامه، فانقلب مرفوعًا ثمّ استكنّ في الصّفة المشبّهة. وأن يكون (الحكيم) «فعيلًا» بمعنى «مفعَل»، كما قالوا: عقدت[2] العسل فهو عقيد، أي مُعقَد، وهذا قليل. وقيل: هو بمعنى حاكم

(٢١: ٦٥)

ابن عاشور: و(الحكيم) وَصف للكتاب بمعنى ذي الحكمة، أي لاشتماله على الحكمة، فوَصف (الكتاب) بـ(الحكيم) كوَصف الرّجل بالحكيم، ولذلك قيل: إنّ

---

(١) و (٢) كذا، و الصحيح: أعقدت

الحكيم استعارة مكنيّة، أو بعبارة أرشق تشبيه بليغ بالرّجل الحكيم. ويجوز أن يكون الحكيم بمعنى المُحْكَم بصيغة اسم المفعول، وصفًا على غير قياس كقولهم عقد عقيد، لأنّه أُحكِم وأُتقن، فليس فيه فضول ولا ما لا يفيد كمالًا معانيًا. وفي وَصْف (الكِتَاب) بهذا الوصف براعة استهلال للغرض من ذكر حكمة لقمان. وتقدّم وصف الكتاب بـ(الحَكِيم) في أوّل سورة يونس ١
(٢١١ : ٨٩)

الطَّبَاطَبائيّ: وقد وصف (الكتاب) بـ(الحَكِيم) إشعارًا بأنّه ليس من لهو الحديث في شيء، بل كتاب لا انثلام فيه ليداخله لهو الحديث وباطل القول.
(١٦ : ٢٠٩)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ وصف (الكِتَاب) بـ(الحَكِيم) إمّا لقوّة ومتانة محتواه، لأنّ الباطل لا يجد إليه طريقًا وسبيلًا، ويطرد عن ساحته كلّ نوع من الخرافات والأساطير، ولا يقول إلّا الحقّ، ولا يدعو إلّا إليه. وهذا التّعبير في مقابل ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ لقمان: ٦، الّذي يأتي في الآيات التّالية تمامًا. أو بمعنى أنّ القرآن كالعالم الحكيم الّذي يتكلّم بألف لسان في الوقت الّذي هو صامت لا ينطق، فيعلّم، ويعظ وينصح، ويُرغّب ويُرهّب، ويُحذّر ويتوعّد، ويبيّن القصص ذات العبرة. وخلاصة القول: فإنّه حكيم بكلّ معنى الكلمة. وهذه البداية علاقة مباشرة بكلام لقمان الحكيم الّذي ورد البحث فيه في هذه السّورة.
(١٣ : ١٢)

فضل الله: الّذي ينطلق في خطّه للعقيدة وللحياة من أساس الحكمة الّتي تضع لكلّ شيء حدودًا تتّصل بخصوصيّاته، وتتحرّك في اتّجاه غاياته الخيّرة السّليمة، ولذلك فإنّ من المفروض أن يلتمس النّاس في آياته القواعد الفكريّة والعمليّة الّتي تُركّز حياتهم على أُسس ثابتة متينة.
(١٨ : ١٧٥)

القُرْآنِ الْحَكِيمِ

١- ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ يس: ١، ٢

ابن عبّاس: أقسم بالقرآن المُحكَم بالحلال والحرام والأمر والنّهي.
(٣٦٩)

نحوه الواحديّ.
(٣ : ٥٠٩)

الطّبَريّ: يقول: والقرآن المُحكَم بما فيه من أحكامه وبيّنات حججه.
(٢٢ : ١٤٩)

الزّجّاج: معناه أنّ آياته أُحكِمت، وبُيّن فيها الأمر والنّهي والأمثال وأقاصيص الأُمم السّابقة.
(٤ : ٢٧٧)

الطُّوسيّ: قسم من الله تعالى بهذا القرآن، ووصفه بأنّه حكيم من حيث إنّ فيه الحكمة، فصار ذلك بمنزلة النّاطق به للبيان عن الحقّ الّذي يُعمل به. والحكمة قد تكون المعرفة، وقد تكون ما يدعو إلى المعرفة، وأصله المنع من الخلل والفساد، فالمعرفة تدعو إلى ما أدّى إلى الحقّ من برهان أو بيان. [ثمّ استشهد بشعر]
(٨ : ٤٤٢)

الزّمَخْشَريّ: ذي الحكمة، أو لأنّه دليل ناطق بالحكمة كالحيّ، أو لأنّه كلام حكيم فوُصِف بصفة المتكلّم به.
(٣ : ٣١٤)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٦: ٤٠)، والنّسفيّ (٤: ٢)

ابن عطيّة: و(الحكيم) المحكَم، فيكون «فعيل» بمعنى «مُفعَل» أي أُحكِمَ في مواعظه وأوامره ونواهيه، ويحتمل أن يكون (الحكيم) بناء فاعل أي ذو الحكمة (٤: ٤٤٦)

الطَّبْرِسيّ: أقسم سبحانه بالقرآن المحكَم من الباطل، وقيل: سمّاه حكيمًا لما فيه من الحكمة، فكأنّه المُظهِر للحكمة النّاطق بها (٤: ٤١٦)

القُرطُبيّ: و«الحكيم» المحكَم حتّى لا يتعرّض لبطلان وتناقض، كما قال: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وكذلك أُحكِم في نظمه ومعانيه فلا يلحقه خلل. وقد يكون (الحكيم) في حقّ الله بمعنى المُحكِم بكسر الكاف كالأليم بمعنى المؤلِم (١٥: ٥)

أبو حيّان: والحكيم إمّا «فعيل» بمعنى «مُفعَل» كما تقول: عقدت العسل فهو عقيد أي معقَد، وإمّا للمبالغة من حاكم، وإمّا على معنى النّسب أي ذي حكمة (٧: ٣٢٣)

الشّربينيّ: أي المحكَم بعظيم النّظم وبديع المعاني. (٣: ٣٢٧)

أبو السّعود: أي المتضمّن للحكمة أو النّاطق بها بطريق الاستعارة، أو المتّصف بها على الإسناد المجازيّ، وقد جُوّز أن يكون الأصل الحكيم قائله، فحُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، فبانقلابه مرفوعًا بعد الجرّ استكنّ في الصّفة المشبّهة، كما مرّ في صدر سورة لقمان (٥: ٢٨٩)

البُرُوسَويّ: أي الحاكم كالعليم بمعنى العالم، فإنّه يحكم بما فيه من الأحكام، أو المُحكَم من التّناقض والعيب ومن التّغيّر بوجه مّا، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، وهو الّذي أحكم نظمه وأسلوبه، وأتقن معناه وفحواه، أو ذي الحكمة، أي المتضمّن لها والمشتمل عليها، فإنّه منبع كلّ حكمة، ومعدن كلّ عظة، فيكون بمعنى النّسب مثل تامر بمعنى ذي تمر، أو هو من قبيل وصف الكلام بصفة المتكلّم به، أي الحكيم قائله (٧: ٣٦٦)

شُبّر: المُحكَم أو الجامع للحِكَم. (٥: ٢١٧)

الشّوكانيّ: (الحكيم) بالجرّ على أنّه مُقسَم به ابتداءً، وقيل: هو معطوف على (يس) على تقدير كونه مجرورًا بإضمار القسم. قال النّقّاش: لم يُقسِم الله لأحد من أنبيائه بالرّسالة في كتابه إلّا لمحمّد ﷺ تعظيمًا له وتمجيدًا. والحكيم: المُحكَم الّذي لا يتناقض ولا يتخالف، أو الحكيم قائله. وجواب القسم ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ يس: ٣. (٤: ٤٥٠)

الآلوسيّ: أي ذي الحكمة على أنّه صيغة نسبة كلابن وتامر، أي متضمّن إيّاها أو النّاطق بها بالحكمة كالحيّ على أن يكون من الاستعارة المكنيّة، أو المتّصف بالحكمة على أنّ الإسناد مجازيّ، وحقيقته الإسناد إلى الله تعالى المتكلّم به (٢٢: ٢١٢)

القاسميّ: أي ذي الحكمة أو النّاطق بالحكمة، ولمّا كانت معرفة الحكمة من المعارف بمنزلة الرّأس، وكانت أخصّ أوصاف التّنزيل، أوثرت في القسم به دون بقيّة

صفاته، لذلك (١٤: ٤٩٩).

ابن عاشور: و(الْحَكِيمِ) يجوز أن يكون بمعنى المُحكَم بفتح الكاف، أي المجعول ذا إحكام، والإحكام الإتقان بماهيّة الشّيء فيما يراد منه. ويجوز أن يكون بمعنى صاحب الحكمة، ووصفه بذلك مجاز عقليّ، لأنّه مُحتوٍ عليها (٢١: ١٩٥).

الطَّباطَبائيّ: إقسام منه تعالى بالقرآن الحكيم على كون النّبيّ ﷺ من المرسلين، وقد وُصف (القُرْآن) بـ(الحَكِيم) لكونه مستقرًّا فيه الحكمة وهي حقائق المعارف وما يتفرّع عليها من الشّرائع والعبر والمواعظ (١٧: ٦٢).

مكارم الشّيرازيّ: المُلفت للنّظر، أنّه وصف (القُرْآن) هنا بـ(الحَكِيم) في حين أنّ الحكمة عادة صفة للعاقل، كأنّه سبحانه يريد طرح القرآن على أنّه موجود حيّ وعاقل وقائد ورعيم، يستطيع فتح أبواب الحكمة أمام البشر، ويؤدّي إلى الصّراط المستقيم الّذي تشير إليه الآيات التّالية (١٤: ١١٩).

واسعًا حكيمًا

وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللهُ وَاسِعًا حَكِيمًا. النّساء: ١٣٠

ابن عبّاس: فيما حكم عليهما من العدل. (٨٢)

الكَلْبيّ: يُريد فيما حكَم على الزّوج من إمساكها بمعروف أو تسريح بإحسان. (الفخر الرّازيّ ١١: ٦٩)

نحوه الثّعلبيّ (٣: ٣٩٦).

الطَّبَريّ: فيما قضى بينه وبينها من الفرقة والطّلاق، وسائر المعاني الّتي عرّفناها من الحُكم بينهما في هذه الآيات وغيرها، وفي غير ذلك من أحكامه وتدبيره وقضاياه في خلقه (٥: ٣١٧).

الطُّوسيّ: (حَكِيمًا) بهم فيما يدبّرهم (٣: ٣٥٣).

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ١٢١).

الواحديّ: فيما حكَم ووعظ وعلم ذكر ما يوجب الرّغبة إليه في طلب الخير منه. (٢: ١٢٦)

البَيضاويّ: مقتدرًا مُتقنًا في أفعاله وأحكامه (١: ٢٤٨).

نحوه أبو السُّعود (٢: ٢٠٥)، والآلوسيّ (٥: ١٦٣)، والمراغيّ (٥: ١٦٠).

البُرُوسَويّ: أي مقتدرًا مُتقنًا في أفعاله وأحكامه، ولله حكمة بالغة فيما يحكُم من الفُرقة، يصل لكلّ واحد منهما من يسكن إليه، فيتسلّى به عن الأوّل، وتزول حرارة محبّته عن قلبه، وينكشف عنه همّ عشقه، فعلى المؤمن ترك حظّ النّفس والدّور مع الأمر الإلهيّ في جملة أُموره وأحكامه، والعمل في حقّ النّساء بقوله تعالى ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ البقرة: ٢٢٩، والميل إلى جانب العدل والإعراض عن طرف الظّلم والاستحلال، قبل أن يجيء يوم لا بيع فيه ولا خلال (٢: ٢٩٧).

حَكَمًا

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ

وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ النساء ٣٥

الإمام عليّ عليه السلام: [في حديث عن عُبَيدة] جاء رجل وامرأته بينهما شقاق إلى عليّ عليه السلام، مع كلّ واحد منهما فِئام من النّاس، فقال عليّ عليه السلام: ابعثوا حَكَمًا من أهله وحَكَمًا من أهلها، ثمّ قال للحكمين: تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرّقا أن تفرّقا. قالت المرأة: رضيت بكتاب الله، بما عليّ فيه ولي. قال الرّجل: أمّا الفرقة فلا. فقال عليّ عليه السلام: كذبت والله، لا تنقلب حتّى تقرّ بمثل الّذي أقرّت به.

(الطّبَريّ ٥: ٦٨)

ابن عبّاس: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ﴾ من أهل الرّجل إلى الرّجل حتّى يسمع كلامه، ويعلم ظالمًا هو أو مظلومًا ﴿وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ من أهل المرأة إلى المرأة حتّى يسمع كلامها ويعلم، ظالمة هي أو مظلومة. (٦٩)

فهذا الرّجل والمرأة، إذا تفاسد الّذي بينهما، فأمر الله سبحانه أن يبعثوا رجلًا صالحًا من أهل الرّجل، ومثله من أهل المرأة، فينظران أيّهما المسيء، فإن كان الرّجل هو المسيء، حَجَبوا عنه امرأته وقَصَروه على النّفقة، وإن كانت المرأة هي المسيئة، قصروها على زوجها ومنعوها النّفقة، فإن اجتمع رأيهما على أن يفرّقا أو يجمعا فأمرهما جائز، فإن رأيا أن يجمعا، فرضي أحد الزّوجين وكره ذلك الآخر، ثمّ مات أحدهما، فإنّ الّذي رضي يَرِث الّذي كَرِه، ولا يرث الكاره الرّاضي، وذلك قوله ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا﴾، هما الحكمان، ﴿يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾

نحوه النّخعيّ، والشّعبيّ، والضّحّاك، وابن سيرين.

(الطّبَريّ ٥: ٧٣)

سعيد بن جُبَير: في المختلعة يعظها، فإن انتهت وإلّا هجرها، فإن انتهت وإلّا ضربها، فإن انتهت وإلّا رفع أمرها إلى السّلطان، فيبعث حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها، فيقول الحكم الّذي من أهلها: يفعل بها كذا، ويقول الحكم الّذي من أهله: تفعل به كذا، فأيّهما كان الظّالم ردّه السّلطان وأخذ فوق يديه، وإن كانت ناشزًا أمره أن يخلع.

نحوه الضّحّاك. (الطّبَريّ ٥: ٧١)

الحسن: إنّما يُبعث الحكمان ليصلحا ويشهدا على الظّالم بظلمه، وأمّا الفرقة، فليست في أيديهما ولم يُملّكا ذلك، يعني ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾

مثله قَتادة. (الطّبَريّ ٥: ٧٢)

نحوه ابن كعب القُرَظيّ، وابن زيد.

(الطّبَريّ ٥: ٧٣)

السُّدّيّ: إذا هجرها في المضجع وضربها، فإن رجعت فليس عليها سبيل، وإن أبت أن ترجع وشاقّته، فليبعث حكمًا من أهله وتبعث حكمًا من أهلها، وتقول المرأة لحكمها: قد ولّيتك أمري، فإن أمرتني أن أرجع رجعت، وإن فرّقت تفرّقنا، وتخبره بأمرها إن كانت تُريد نفقة، أو كرهت شيئًا من الأشياء، وتأمره أن يرفع ذلك عنها وترجع، أو تخبره أنّها لا تُريد الطّلاق، ويبعث

الرّجل حكمًا من أهله يولّيه أمره، ويخبره حاجته إن كان يريدها أو يُريد أن يطلّقها، أعطاها ما سألت وزادها في النّفقة، وإلّا قال له: خذ لي ما لها عليّ، وطلّقها، فيولّيه أمره، فإن شاء طلّق، وإن شاء أمسك. ثمّ يجتمع الحكمان، فيخبر كلّ منهما ما يُريد صاحبه. فإن اتّفق الحكمان على شيء فهو جائز، إن طلّقا أو أمسكا. فإن بعثت المرأة حكمًا وأبى الرّجل أن يبعث، فإنّه لايقربها حتّى يبعث حكمًا. (٣: ٢٠)

الإمام الصّادق عليه السّلام: ليس للحكمين أن يفرّقا حتّى يستأمرا الرّجل والمرأة، ويشترطا عليهما، إن شئنا جمعنا، وإن شئنا فرّقنا، فإن فرّقا فجائز، وإن جمعا فجائز. (البحرانيّ ٣: ٩٦)

[في حديث] عن سماعة قال: سألت أباعبد الله عليه السّلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا﴾ إلخ، أرأيت إن استأذن الحكمان، فقالا للرّجل والمرأة: أليس قد جعلتما أمركما إلينا في الإصلاح والتّفريق؟ فقال الرّجل والمرأة: نعم، وأشهدا بذلك شهودًا عليهما، أيجوز تفريقهما؟ قال: «نعم، ولكن لايكون إلّا على طُهر من المرأة من غير جماع من الزّوج»

قيل له: أرأيت إن قال أحد الحكمين: قد فرّقت بينهما، وقال الآخر: لم أُفرّق بينهما؟ فقال: «لايكون تفريق حتّى يجتمعا جميعًا على التّفريق، فإذا اجتمعا على التّفريق جاز تفريقهما» (البحرانيّ ٣: ٩٦)

الشّافعيّ: الّذي يُشبه ظاهر الآية أنّه فيما عمّ الزّوجين معًا حتّى يشتبه فيه حالاهما، وذلك أنّي وجدتُ الله سبحانه أذن في نشوز الزّوج بأن يصالحا، وبيّن رسول الله صلّى الله عليه وآله ذلك، وبيّن في نشوز المرأة بالضّرب، وأذن في خوفهما ألّا يُقيما حدود الله بالخُلع، وذلك يُشبه أن يكون برضاء المرأة، وحظر أن يأخذ الرّجل ممّا أعطى شيئًا إن أراد استبدال زوج مكان زوج، فلمّا أمر فيمن خفنا الشّقاق بينهما بالحكمين، دلّ ذلك على أنّ حكمها غير حكم الأزواج، فلمّا كان كذلك بعث حَكَمًا من أهله وحَكَمًا من أهلها، ولا يُبعث الحكمين إلّا مأمونين برضى الزّوجين وتوكيلهما للحكمين، بأن يجمعا أو يفرّقا إذا رأيا ذلك. ووجدنا حديثًا بإسناده يدلّ على أنّ الحكمين وكيلان للزّوجين. (ابن العربيّ ١: ٤٢١)

الطّبريّ: قوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾، فإنّ أهل التّأويل اختلفوا في المخاطبين بهذه الآية: مَن المأمور ببعثة الحكمين؟

فقال بعضهم: المأمور بذلك السّلطان الّذي يُرفع ذلك إليه.

وقال آخرون: بل المأمور بذلك الرّجل والمرأة.

ثمّ اختلف أهل التّأويل فيما يُبعث له الحكمان، وما الّذي يجوز للحكمين من الحكم بينهما، وكيف وجه بعثهما بينهما؟

فقال بعضهم: يبعثهما الزّوجان بتوكيل منهما إيّاهما بالنّظر بينهما، وليس لهما أن يعملا شيئًا في أمرهما إلّا ما وكّلاهما به، أو وكّله كلّ واحد منهما بما إليه، فيعملان بما وكّلهما به مَن وكّلهما من الرّجل والمرأة فيما يجوز توكيلهما فيه، أو توكيل من وُكّل منهما في ذلك. (الطّبريّ ٥: ٧١)

وقال آخرون: إنّ الذي يبعث الحَكَمَيْن هو السّلطان، غير أنّه إنّما يبعثهما ليعرفا الظّالم من المظلوم منهما، ليحملهما على الواجب لكلّ واحد منهما قِبَل صاحبه، لا التّفريق بينهما.

وقال آخرون: بل إنّما يبعث الحَكَمَيْن السّلطان، على أنّ حكمهما ماضٍ على الزّوجين في الجمع والتّفريق.

وأولى الأقوال بالصّواب في قوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾، أنّ الله خاطب المسلمين بذلك، وأمرهم ببعثة الحَكَمَيْن عند خوف الشّقاق بين الزّوجين للنّظر في أمرهما، ولم يخصّص بالأمر بذلك بعضهم دون بعض.

وقد أجمع الجميع على أنّ بعثة الحَكَمَيْن في ذلك ليست لغير الزّوجين، وغير السّلطان الّذي هو سائس أمر المسلمين، أو من أقامه في ذلك مقام نفسه.

واختلفوا في الزّوجين والسّلطان، ومَن المأمور بالبعثة في ذلك: الزّوجان، أو السّلطان؟ ولا دلالة في الآية تدلّ على أنّ الأمر بذلك مخصوص به أحد الزّوجين، ولا أثر به عن رسول الله ﷺ، والأُمّة فيه مختلفة.

وإذ كان الأمر على ما وصفنا، فأولى الأقوال في ذلك بالصّواب: أن يكون مخصوصًا من الآية ما أجمع الجميع على أنّه مخصوص منها، وإذ كان ذلك كذلك، فالواجب أن يكون الزّوجان والسّلطان ممّن قد شمله حُكم الآية، والأمر بقوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾، إذ كان مختلفًا بينهم، هل هما معنيّان بالأمر بذلك أم لا؟ - وكان ظاهر الآية قد عمّهما - فالواجب من القول، إذ كان صحيحًا ما وصفنا، أن يقال: إن بعث الزّوجان كلّ واحد منهما حَكَمًا من قِبَله لينظر في أمرهما، وكان كلّ واحد منهما قد بعثه من قِبَله في ذلك، لما له على صاحبه ولصاحبه عليه، فتوكيله بذلك مَن وكّل جائز له، وعليه.

وإن وكّله ببعض ولم يوكّله بالجميع، كان ما فعله الحَكَم ممّا وكّله به صاحبه ماضيًا جائزًا على ما وكّله به، وذلك أن يُوَكّله أحدهما بما له دون ما عليه.

وإن لم يوكّل كلّ واحد من الزّوجين بما له وعليه، أو بما له، أو بما عليه إلّا الحَكَمَيْن كليهما، لم يجز إلّا ما اجتمعا عليه، دون ما انفرد به أحدهما.

وإن لم يوكّلهما واحد منهما بشيء، وإنّما بعثاهما للنّظر بينهما ليعرفا الظّالم من المظلوم منهما، ليشهدا عليهما عند السّلطان إن احتاجا إلى شهادتهما، لم يكن لهما أن يُحدثا بينهما شيئًا غير ذلك من طلاق، أو أخذ مال، أو غير ذلك، ولم يُلزم الزّوجين، ولا واحدًا منهما شيء من ذلك.

فإن قال قائل: وما معنى الحَكَمَيْن، إذ كان الأمر على ما وصفت؟

قيل: قد اختُلف في ذلك.

فقال بعضهم: معنى «الحَكَم»: النّظر العدل، كما قال الضّحّاك بن مزاحم في الخبر الّذي ذكرناه، الّذي حدّثنا يحيى بن أبي طالب، عن يزيد، عن جويبر عنه: لا، أنتما قاضيان تقضيان بينهما.

على السّبيل الّتي بيّنّا من قوله.

وقال آخرون: معنى ذلك أنّهما قاضيان، يقضيان بينهما ما فوّض إليهما الزّوجان.

وأيّ الأمرين كان، فليس لهما ولا لواحد منهما، الحُكم بينهما بالفرقة، ولا بأخذ مال إلّا برضى المحكوم عليه بذلك، وإلّا ما لزم من حقّ لأحد الزّوجين على الآخر في حُكم الله، وذلك ما لزم الرّجل لزوجته من النّفقة والإمساك بمعروف، إن كان هو الظّالم لها

فأمّا غير ذلك، فليس ذلك لهما، ولا لأحد من النّاس غيرهما، لا السّلطان ولا غيره. وذلك أنّ الزّوج إن كان هو الظّالم للمرأة، فللإمام السّبيل إلى أخذه بما يجب لها عليه من حقّ. وإن كانت المرأة هي الظّالمة زوجها النّاشزة عليه، فقد أباح الله له أخذ الفدية منها، وجعل إليه طلاقها، على ما قد بيّنّاه في سورة «البقرة»

وإذ كان الأمر كذلك، لم يكن لأحد الفرقة بين رجل وامرأة بغير رضى الزّوج، ولا أخذ مال من المرأة بغير رضاها بإعطائه، إلّا بحجّة يجب التّسليم لها من أصل أو قياس

وإن بعث الحكمين السّلطان، فلا يجوز لهما أن يحكما بين الزّوجين بفرقة إلّا بتوكيل الزّوج إيّاهما بذلك، ولا لهما أن يحكما بأخذ مال من المرأة إلّا برضى المرأة. يدلّ على ذلك ما قد بيّنّاه قبل من فعل عليّ بن أبي طالب عليه السلام بذلك، والقائلين بقوله. ولكن لهما أن يُصلحا بين الزّوجين، ويتعرّفا الظّالم منهما من المظلوم، ليشهدا عليه إن احتاج المظلوم منهما إلى شهادتهما

وإنّما قلنا: «ليس لهما التّفريق»، للعلّة الّتي ذكرناها آنفًا، وإنّ يبعث السّلطان الحكمين إذا بعثهما، إذا ارتفع إليه الزّوجان، فشكا كلّ واحد منهما صاحبه، وأشكل عليه المُحقّ منهما من المُبطل، لأنّه إذا لم يُشكل المُحقّ من المُبطل، فلا وجه لبعثه الحكمين في أمر قد عرف الحُكم فيه (٥: ٧٠)

الشّريف الرّضيّ: ربّما سأل سائل في هذه السّورة عن قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا...﴾ فقال: لِمَ لم يقل (حاكِمًا) بدل قوله (حَكَمًا)؟

والجواب: أنّه سبحانه إنّما سمّى المبعوثين من أهل الرّجل والمرأة حكمين، لنقصان تصرّفهما، ولو مكّنا التّصرّف من جميع الوجوه لسمّاهما حاكمين، ألا ترى أنّ من مذهب أهل العراق أنّه ليس للحكمين التّفريق إلّا بوكالة، وهو أحد قولي الشّافعيّ، وهذا يدلّ على نقصان تصرّفهما فلذلك سمّيا حكمين، والعرب تسمّي الرّجل حَكَمًا إذا تنافر إليه الرّجلان ففضّل أحدهما على صاحبه، وإنّما سمّي حَكَمًا، لأنّه ليس يتجاوز أن يُعلمهما أنّ أحدهما أفضل من الآخر، وليس هناك إلزام أمر ولا إمضاء حُكم كما يفعل الحكّام، فلذلك لم يسمّ حاكمًا وهذا واضح بحمد الله (حقائق التّأويل: ٤٤٤)

الزّجّاج: [ذكر قول عليّ عليه السلام في هذه المسألة كما تقدّم عن عَبيدة وقال:]

قال بعضهم: على الحكمين أن يعظا ويُعرّفا ما على كلّ واحد من الزّوج والمرأة في مجاورة الحقّ، فإن رأيا أن يفرّقا فرّقا، وإن رأيا أن يجمعا جمعا

وحقيقة أمر الحَكَمَيْن أنّهما يقصدان للإصلاح وليس لهما طلاق، وإنّما عليهما أن يُخبرا الإمام حقيقة ما وقفا عليه، فإن رأى الإمام أن يُفرّق فرّق، أو أن يجمع جمع وإن وكّلهما بتفريق أو بجمع فهما بمنزلته، وما فعل عليّ عليه السلام فهو فعل للإمام أن يفعله، وحسبنا بعليّ عليه السلام إمامًا، فلمّا قال لهما: إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وإن رأيتما أن تُفرّقا فرّقتما، كان قد ولّاهما ذلك ووكّلهما فيه

(٢: ٤٩)

الطُّوسيّ: والمأمور ببعث الحَكَمَيْن قيل فيه قولان: أحدهما قال سعيد بن جُبَيْر والضّحّاك وأكثر الفقهاء، وهو الظّاهر في أخبارنا: أنّه السّلطان الّذي يترافعان إليه

والثّاني قال السُّدّيّ: أنّه الرّجل والمرأة، وفيه أنّهم كان نائب عن الآخر، وهو اختيار الطّبَريّ

واختلف الفقهاء في الحَكَمَيْن هل هما وكيلان أو هما حَكَمان، فعندنا أنّهما حَكَمان، وقال قوم: هما وكيلان

واختلفوا هل للحَكَمَيْن أن يفرّقا بالطّلاق إن رأياه أم لا؟ فعندنا ليس لهما ذلك إلّا بعد أن يستأمراهما، أو كان إذنٌ لهما في الأصل في ذلك، وبه قال الحسن، وقَتادة، وابن زيد عن أبيه. ومن قال: هما وكيلان، قال لهما ذلك، ذهب إليه سعيد بن جُبَيْر، والشّعبيّ، والسُّدّيّ وإبراهيم، وشُرَيح، وروَوْه عن عليّ عليه السلام (٣: ١٩٢)

الواحديّ: المأمور ببعث الحَكَمَيْن السّلطان الّذي يترافع الزّوجان فيما شجر بينهما إليه، والحَكَم بمعنى الحاكم وهو المانع من الظّلم

وقوله: ﴿مِنْ اَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا﴾ أي من أقارب هذا وأقارب تلك (٢: ٤٧)

البَغَويّ: يعني خلافًا بين الزّوجين، والخوف بمعنى اليقين، وقيل: هو بمعنى الظّنّ، يعني إن ظننتم شقاق بينهما. وجملته أنّه إذا ظهر بين الزّوجين شقاق، واشتبه حالهما، فلم يفعل الزّوج الصّفح ولا الفُرقة، ولا المرأة تأدية الحقّ ولا الفدية، وخرجا إلى ما لا يحلّ قولًا وفعلًا، بعث الإمام حَكَمًا من أهله إليه، وحَكَمًا من أهلها إليها، رجلين حرّين عدلين ليستطلع كلّ واحد من الحَكَمَيْن رأي من بُعث إليه إن كانت رغبته في الصّلح أو في الفُرقة، ثمّ يجتمع الحَكَمان فينفذان ما يجتمع عليه رأيهما من الصّلاح، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهِ﴾، يعني الحَكَمَيْن

واختلفوا القول في جواز بعث الحَكَمَيْن من غير رضا الزّوجين، وأصحّ القولين أنّه لا يجوز إلّا برضاهما، وليس لحَكَم الزّوج أن يطلّق إلّا بإذنه، ولا لحَكَم المرأة أن يخلع على مالها إلّا بإذنها، وهو قول أصحاب الرّأي، لأنّ عليًّا عليه السلام حين قال الرّجل: أمّا الفُرقة فلا، قال: «كذبت حتّى تُقرّ بمثل الّذي أقرّت به» فثبت أنّ تنفيذ الأمر موقوف على إقراره ورضاه، والقول الثّاني: يجوز بعث الحَكَمَيْن دون رضاهما، فيجوز لحَكَم الزّوج أن يطلّق دون رضاه، ولحَكَم المرأة أن يختلع دون رضاها، إذا رأيا الصّلاح فيه، كالحاكم يحكُم بين خصمين وإن لم يكن على وفق مُرادهما، وبه قال مالك ومن قال بهذا قال: بما في كتاب الله. فقال الرّجل: أمّا

الفُرقة فلا. يعني: ليست الفرقة في كتاب الله، فقال عليٌّ: كذبت حيث أنكرت أن تكون الفرقة في كتاب الله، بل هي في كتاب الله، فإنّ قوله تعالى: ﴿يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ يشتمل على الفراق وغيره، لأنّ التوفيق أن يخرج كلّ واحد منهما من الوِزر، وذلك تارةً يكون بالفراق وتارةً بإصلاح حالهما في الوصلة. (١: ٦١٣)

الزَّمَخْشَريّ: رجلًا مُقنعًا رضيًّا يصلح لحكومة العدل والإصلاح بينهم، وإنّما كان بعث الحَكَمَيْن من أهلهما، لأنّ الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأطلب للصّلاح، وربّما تسكن إليهم نفوس الزّوجين، ويبرز إليهم ما في ضمائرهما من الحُبّ والبغض وإرادة الصّحبة والفرقة وموجبات ذلك ومقتضياته وما يزويانه عن الأجانب، ولا يحبّان أن يطّلعوا عليه.

فإن قلت: فهل يليان الجمع بينهما والتّفريق إن رأيا ذلك؟ قلت: قد اختُلف فيه، فقيل: ليس إليهما ذلك إلّا بإذن الزّوجين، وقيل: ذلك إليهما، وما جُعلا حكَمَيْن إلّا وإليهما بناء الأمر على ما يقتضيه اجتهادهما. (١: ٥٢٥)

ابن عَطيّة: واختلف مَن المأمور ببعثة الحكمين، فقيل: الحاكم، فإذا أشكل على الحاكم أمر الزّوجين، وتعاضدت عنده الحُجَج، واقترنت شُبَه، واختلّ وجه الإنفاذ على أحدهما، بعث حكَمَيْن من الأهل ليباشر الأمر، وخصّ الأهل لأنّهم مظنّة العلم بباطن الأمر، ومظنّة الإشفاق بسبب القرابة، وقيل: المخاطب الزّوجان وإليهما تقديم الحكَمَيْن، وهذا في مذهب مالك، والأوّل لربيعة وغيره.

واختلف النّاس في المقدار الّذي ينظر فيه الحكَمان، فقال الطّبريّ: قالت فرقة: لا ينظر الحكَمان إلّا فيما وكّلهما به الزّوجان، وصرّحا بتقديمهما عليه. ترجم بهذا ثمّ أدخل عن عليٍّ غيره. وقال الحسن بن أبي الحسن وغيره: ينظر الحكَمان في الإصلاح، وفي الأخذ والإعطاء إلّا في الفُرقة فإنّها ليست إليهما. وقالت فرقة: ينظر الحكَمان في كلّ شيء، ويحملان على الظّالم، ويُمضيان ما رأيا من بقاء أو فراق، وهذا هو مذهب مالك والجمهور من العلماء، وهو قول عليّ بن أبي طالب في «المدوّنة» وغيرها. وتأوّل الزّجّاج عنه غير ذلك، وأنّه وكّل الحكَمَيْن على الفرقة، وأنّها للإمام، وذلك وَهْم من أبي إسحاق. (٢: ٤٩)

ابن العَرَبيّ: [نقل قول الشّافعيّ ثمّ قال:]

والّذي يقتضي نزدّ عليه بالإنصاف وتحقيق أن نقول: أمّا قوله: الّذي يُشبه ظاهر الآية أنّه فيما عمّ الزّوجين، فليس بصحيح، بل هو نصّه، وهي من أبين آيات القرآن وأوضحها جلاء، فإنّ الله تعالى قال: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ومن خاف من امرأته نشوزًا وعظها، فإن أنابت، وإلّا هجرها في المَضجع، فإن ارعوت، وإلّا ضربها، فإن استمرّت في غُلَوائها مشى الحكَمان إليهما، وهذا إن لم يكن نصٌّ، وإلّا فليس في القرآن بيان.

ودعْه لا يكون نصًّا يكون ظاهرًا، فأمّا أن يقول الشّافعيّ: يُشبه الظّاهر فلا ندري ما الّذي يُشبه الظّاهر؟ وكيف يقول الله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾، فنصّ عليهما جميعًا، ويقول هو: يُشبه أن يكون فيما عنتهما، وأن في خوفهما ألّا يقيما حدود الله بالخُلْع، وذلك يُشبه أن يكون برضا امرأة، بل يجب أن يكون كذلك، وهو نصّه.

ثمّ قال: فلمّا أمر بالحكَمَيْن علمنا أنّ حكمهما غير حُكم الأزواج، ويجب أن يكون غيره بأن ينفذ عليهما بغير اختيارهما، فتتحقّق الغيريّة.

وأمّا قوله: لا يبعث الحكَمَيْن إلّا مأمونين فصحيح، ولا خلاف فيه.

وأمّا قوله: برضا الزّوجين بتوكيلهما فخطأ صُراح، فإنّ الله خاطب غير الزّوجين إذا خافا الشّقاق بينهما الزّوجين بإرسال الحكَمَيْن، وإذا كان المخاطب غيرهما فكيف يكون ذلك بتوكيلهما، ولا يصحّ لهما حُكم إلّا بما اجتمعا عليه، والتّوكيل من كلّ واحد لا يكون إلّا بما يخالف الآخر، وذلك لا يمكن هاهنا. [إلى أن قال:]

المسألة الثّامنة ـ قوله تعالى: ﴿حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾

هذا نصّ من الله سبحانه في أنّهما قاضيان لا وكيلان، وللوكيل اسم في الشّريعة ومعنى، وللحكَم اسم في الشّريعة ومعنى، فإذا بيّن الله سبحانه كلّ واحد منهما فلا ينبغي لشاذّ، فكيف لعالم أن يركّب معنى أحدهما على الآخر، فذلك تلبيس وإفساد للأحكام. وإنّما يسيران بإذن الله، ويُخلصان النّيّة لوجه الله، وينظران فيما عند الزّوجين بالتّثبّت، فإن رأيا للجمع وَجْهًا جَمَعا، وإن وجداهما قد أنابا تركاهما. [وله بحث مستوفى في المسألة

ملاحظ] (١: ٤٢٢)

الطَّبْرِسيّ: أي وجّهوا حكَمًا من قوم الزّوج وحكَمًا من قوم الزّوجة لينظرا فيما بينهما، والحكَم: مقيّم بما يسند إليه. واختُلف في المخاطب بإنفاذ الحكَمَيْن من هو؟ فقيل: هو السّلطان الّذي يترافع الزّوجان إليه، عن سعيد بن جُبَيْر والضّحّاك وأكثر الفقهاء، وهو الظّاهر في الأخبار عن الصّادقين. وقيل: إنّه الزّوجان وأهل الزّوجين، عن السُّدّيّ. واختلفوا في أنّ الحكَمَيْن هل لهما أن يفرّقا بالطّلاق إن رأياه أم لا؟ فالّذي رواه أصحابنا عنهم: أنّه ليس لهما ذلك إلّا بعد أن يستأمراهما ويرضيا بذلك. وقيل: إنّ لهما ذلك، عن سعيد بن جُبَيْر والشّعبيّ والسُّدّيّ وإبراهيم، ورووه عن عليّ عليه السّلام. ومن ذهب إلى هذا القول قال: إنّ الحكَمَيْن وكيلان. (٢: ٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: المسألة الرّابعة: المخاطب بقوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ﴾ من هو؟ فيه خلاف، قال بعضهم: إنّه هو الإمام أو من يلي من قِبَله، وذلك لأنّ تنفيذ الأحكام الشّرعيّة إليه. وقال آخرون: المراد كلّ واحد من صالحي الأُمّة، وذلك لأنّ قوله: ﴿خِفْتُمْ﴾ خطاب للجمع، وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقيّة، فوجب حمله على الكلّ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ خطابًا لجميع المؤمنين، ثمّ قال: ﴿فَابْعَثُوا﴾ فوجب أن يكون هذا أمرًا لآحاد الأُمّة بهذا المعنى، فثبت أنّه سواء وُجد الإمام أو لم يوجد، فللصّالحين أن يبعثوا حكَمًا من أهله وحكَمًا من أهلها

للإصلاح، وأيضًا فهذا يجري مجرى دفع الضّرر، ولكلّ أحد أن يقوم به [إلى أن قال]

المسألة السّادسة: قال الشّافعيّ ﷺ: المستحبّ أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حَكَمَيْن، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها، لأنّ أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب، وأشدّ طلبًا للصّلاح، فإن كانا أجنبيّين جاز. وفائدة الحَكَمَيْن أن يخلو كلّ واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال، ليعرف أنّ رغبته في الإقامة على النّكاح، أو في المفارقة، ثمّ يجتمع الحَكَمان فيفعلان ما هو الصّواب من إيقاع طلاق أو خُلْع.

المسألة السّابعة: هل يجوز للحَكَمَيْن تنفيذ أمر يلزم الزّوجين بدون إذنهما، مثل أن يطلّق حَكَم الرّجل [أو] يفتدي حَكَم المرأة بشيء من مالها؟ للشّافعيّ فيه قولان، أحدهما: يجوز، وبه قال مالك وإسحاق. والثّاني: لا يجوز، وهو قول أبي حنيفة. وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات. وذكر الشّافعيّ ﷺ حديث عليّ ﷺ، وهو ما روى ابن سيرين عن عَبِيدَة [وحكاه كما سبق عن الطّبريّ، ثمّ قال]

قال الشّافعيّ ﷺ: وفي هذا الحديث لكلّ واحد من القولين دليل.

أمّا دليل القول الأوّل فهو أنّه بعث من غير رضا الزّوجين، وقال: عليكما إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وأقلّ ما في قوله: عليكما، أن يجوز لهما ذلك.

وأمّا دليل القول الثّاني: أنّ الزّوج لمّا لم يرض توقّف عليّ، ومعنى قوله: كذبت، أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي. ومن النّاس من احتجّ للقول الأوّل بأنّه تعالى سمّاهما حَكَمَيْن. والحَكَم هو الحاكم وإذا جعله حاكمًا فقد مكّنه من الحُكم. ومنهم من احتجّ للقول الثّاني بأنّه تعالى لمّا ذكر الحَكَمَيْن، لم يضف إليهما إلّا الإصلاح، وهذا يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوّض إليهما (١٠ - ٩٢)

القُرطُبيّ: الجمهور من العلماء على أنّ المخاطب بقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ الحُكّام والأُمراء، وأنّ قوله: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ يعني الحَكَمَيْن في قول ابن عبّاس ومُجاهد وغيرهما، أي إن يُرِد الحَكَمان إصلاحًا يوفّق الله بين الزّوجين.

وقيل: المراد الزّوجان، أي إن يُرِد الزّوجان إصلاحًا وصدقًا فيما أخبرا به الحَكَمَيْن ﴿يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾.

وقيل: الخطاب للأولياء، يقول: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ أي علمتم خلافًا بين الزّوجين ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾.

والحَكَمان لا يكونان إلّا من أهل الرّجل والمرأة، إذ هما أقعد بأحوال الزّوجين، ويكونان من أهل العدالة وحُسن النّظر والبصر بالفقه، فإن لم يوجد من أهلهما من يصلُح لذلك، فيُرسِل من غيرهما عدلين عالمين، وذلك إذا أشكل أمرهما ولم يُدرَ ممّن الإساءة منهما. فأمّا إن عرف الظّالم فإنّه يؤخذ له الحقّ من صاحبه ويُجبَر على إزالة الضّرر.

ويقال: إنّ الحَكَم من أهل الزّوج يخلو به ويقول له

أخبرني بما في نفسك أتهواها أم لا، حتّى أعلم مُرادك؟ فإن قال: لا حاجة لي فيها، خذ لي منها ما استطعت وفرّق بيني وبينها، فيعرف أنّ من قِبَله النّشوز. وإن قال: إنّي أهواها فأرضها من مالي بما شئت، ولا تفرّق بيني وبينها، فيعلم أنّه ليس بناشز.

ويخلو الحَكَم من جهتها بالمرأة ويقول لها: أتهوين زوجك أم لا، فإن قالت: فرّق بيني وبينه وأعطه من مالي ما أراد، فيعلم أنّ النّشوز من قِبَلها، وإن قالت: لا تفرّق بيننا ولكن حثّه على أن يزيد في نفقتي ويُحسن إليّ، علم أنّ النّشوز ليس من قِبَلها.

فإذا ظهر لهما الّذي كان النّشوز من قِبَله يُقبلان عليه بالعظة والزّجر والنّهي، فذلك قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [ثمّ أدام الكلام] (٥: ١٧٣)

البَيْضاويّ: فابعثوا أيّها الحكّام متى اشتبه عليكم حالها، لتبيين الأمر أو إصلاح ذات البَيْن رجلًا وسطًا يصلح للحكومة والإصلاح من أهله، وآخر من أهلها، فإنّ الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأطلب للصّلاح، وهذا على وجه الاستحباب، فلو نصبا من الأجانب جاز. وقيل: الخطاب للأزواج والزّوجات. واستدلّ به على جواز التّحكيم، والأظهر أنّ النّصب لإصلاح ذات البين، أو لتبيين الأمر، ولا يليان الجمع والتّفريق إلّا بإذن الزّوجين. وقال مالك: لهما أن يتخالعا إن وجدا الصّلاح فيه. (١: ٢١٨)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٢٤)، وأبو السّعود (٢: ١٣٤)، والبُرُوسَويّ (٢: ٢٠٤)، وشُبّر (٢: ٤٣)، والقاسميّ (٥: ١٢٢٣)

أبو حَيّان: والخطاب في ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ وفي ﴿فَابْعَثُوا﴾ للحكّام ومن يتولّى الفصل بين النّاس. وقيل: للأولياء، لأنّهم الّذين يلون أمر النّاس في العقود والفسوخ، ولهم نصب الحَكَمَيْن. وقيل: خطاب للمؤمنين. وأبعد من ذهب إلى أنّه خطاب للأزواج، إذ لو كان خطابًا للأزواج لقال: وإن خافا شقاق بينهما فليبعثا، أو لقال: فإن خفتم شقاق بينكم، لكنّه انتقال من خطاب الأزواج إلى خطاب من له الحُكم والفصل بين النّاس. وإلى أنّه خطاب للأزواج ذهب [إليه] الحسن والسُّدّيّ. والضّمير في ﴿بَيْنِهِمَا﴾ عائد على الزّوجين، ولم يجر ذكرهما، لكن جرى ما يدلّ عليهما من ذكر الرّجال والنّساء.

والحَكَم هو من يصلح للحكومة بين النّاس والإصلاح، ولم تتعرّض الآية لماذا يحكمان فيه، وإنّما كان من الأهل لأنّه أعرف بباطن الحال وتسكن إليه النّفس، ويُطلع كلّ منهما حَكَمه على ما في ضميره من حبّ وبُغض وإرادة صُحبة وفُرقة.

قال جماعة من العلماء: لابدّ أن يكونا عارفين بأحوال الزّوجين، عدلين، حسني السّياسة والنّظر في حصول المصلحة، عالمين بحكم الله في الواقعة الّتي حكّما فيها، فإن لم يكن من أهلهما من يصلح لذلك أرسل من غيرهما عدلين عالمين، وذلك إذا أشكل أمرهما ورغبا فيمن يفصل بينهما. وقال بعض العلماء: إنّما هذا الشّرط في

الحكَمَيْن اللّذين يبعثهما الحاكم، وأمّا الحَكَمان اللّذان يبعثهما الزّوجان فلا يشترط فيهما إلّا أن يكونا بالغين عاقلَين مسلمَين من أهل العدل والسّتر، يغلب على الظّنّ نصحهما.

واختلفوا في المقدار الّذي ينظر فيه الحكَمان، فذهب الجمهور إلى أنّهما ينظران في كلّ شيء، ويحملان على الظّالم ويُمضيان ما رأيا من بقاء أو فراق، وبه قال مالك والأوزاعيّ وإسحاق وأبوثور، وهو مرويّ عن عليّ وعثمان وابن عبّاس والشّعبيّ والنّخعيّ ومُجاهد وأبي سلَمة وطاووس.

قال مالك: إذا رأى التّفريق فرّقا سواء وافق مذهب قاضي البلد أو خالفه، وكّلاه أم لا، والفراق في ذلك طلاق بائن.

وقالت طائفة: لا ينظر الحكمان إلّا فيما وكّلهما به الزّوجان وصرّحا بتقديمها عليه، فالحكَمان وكيلان أحدهما للزّوج، والآخر للزّوجة، ولا تقع الفرقة إلّا برضا الزّوجين، وهو مذهب أبي حنيفة، وعن الشّافعيّ لقولان. وقال الحسن وغيره: ينظر الحكَمان في الإصلاح وفي الأخذ والإعطاء، لا في الفرقة فإنّها ليست إليهما.

وأمّا ما يقول الحكَمان، فقال جماعة: يقول حكَم الزّوج له: أخبرني ما في خاطرك، فإن قال: لاحاجة لي فيها، خُذ لي ما استطعت، وفرّق بيننا، علم أنّ النّشوز من قِبَله. وإن قال: أهواها وأرضِها من مالي بما شئت، ولا تفرّق بيننا، علم أنّه ليس بناشز. ويقول الحكَم من جهتها لها كذلك، فإذا ظهر لهم أنّ النّشوز من جهته وعظاه وزجراه ونهياه. [إلى أن قال:]

ظاهر الآية أنّه لابدّ من إرسال الحكَمَيْن، وبه قال الجمهور، ورُوي عن مالك أنّه يجزئ إرسال واحد، ولم تتعرّض الآية لعدالة الحكَمَيْن، فلو كانا غير عدلَين، فقال عبد الملك: حكمهما منقوض. وقال ابن العربيّ: الصّحيح نفوذه.

وأجمع أهل الحلّ والعقد على أنّ الحكَمَيْن يجوز تحكيمها. وذهبت الخوارج إلى أنّ التّحكيم ليس بجائز.

ولو فرّق الحكَمان بين الزّوجين خُلعًا برضا الزّوجين، فهل يصحّ من غير أمر السّلطان؟ ذهب الحسن وابن سيرين إلى أنّه لايجوز الخُلع إلّا عند السّلطان، وذهب عُمَر وعثمان وابن عُمر وجماعة من الصّحابة والتّابعين إلى أنّه يصحّ من غير أمر السّلطان، منهم مالك وأبوحنيفة وأصحابه والشّافعيّ. (٣: ٢٤٣)

الشّربينيّ: ﴿فَابْعَثُوا﴾ أي أيّها الحكّام متى اشتبه عليكم حالها إليهما ـ لكن برضاهما ـ ﴿حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ﴾ أي أقاربه، ﴿وَحَكَمًا﴾ آخر ﴿مِنْ أَهْلِهَا﴾، أي أقاربها، لنظرا في أمرهما بعد اختلاء حكَمه به وحكَمها بها، ومعرفة ما عندهما في ذلك، ويصلحا بينهما أو يفرّقا إن عسر الإصلاح على ما يأتي، فإنّ الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأطلب للصّلاح.

تنبيه: بعث الحكَمَيْن على سبيل الوجوب، وكونهما من الأقارب على سبيل النّدب وهما وكيلان لهما، فاشترط رضاهما، لاحكَمان من جهة الحاكم، لأنّ الحال

يؤدّي إلى الفرق، والنّصح حقّ الزّوج، والبذل حقّ الزّوجة، وهما رشيدان فلا يُوَلَّى عليهما في حقّهما، فيوكّل هو حَكَمه بطلاق أو خُلْع، وتوكّل هي حَكَمها ببذل عوَض وقبول طلاق، ويشترط فيهما إسلام وحرّيّة وعدالة، واهتداء إلى المقصود من بعثهما له.

وإنّما اشترط فيهما ذلك مع أنّهما وكيلان لتعلّق وكالتهما بنظر الحاكم، كما في أمينه، ويُسَنّ كونهما ذكرين، ولا يكفي حَكَم واحد. (١: ٦٠٣)

الآلوسيّ: أي وجّهوا وأرسلوا إلى الزّوجين لإصلاح ذات البَيْن ﴿حَكَمًا﴾ أي رجلًا عدلًا عارفًا حسن السّياسة، والنّظر في حصول المصلحة ﴿مِنْ أَهْلِهِ﴾ أي الزّوج. و(مِنْ) إمّا متعلّق بـ(ابْعَثُوا) فهي لابتداء الغاية، وإمّا بمحذوف وقع صفة للنّكرة فهي للتّبعيض. ﴿وَحَكَمًا﴾ آخر على صفة الأوّل ﴿مِنْ أَهْلِهَا﴾ أي الزّوجة.

وخصّ الأهل لأنّهم أطلب للصّلاح وأعرف بباطن الحال، وتسكن إليهم النّفس، فيطّلعون على ما في ضمير كلّ من حُبّ وبُغض، وإرادة صحبة أو فرقة، وهذا على وجه الاستحباب، وإن نُصبا من الأجانب جاز.

واختلف في أنّهما هل يليان الجمع والتّفريق بدون رأيهما أو لا يليان ذلك؟ فقيل: لهما، وهو المرويّ عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه، وابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، وإحدى الرّوايتين عن ابن جُبَيْر، وبه قال الشّعبيّ ـ فقد أخرج الشّافعيّ في «الأمّ»، والبيهقيّ في «السّنن»، وغيرهما عن عُبَيْدَة السّلمانيّ [وذكر حديث عليّ ﷺ، وقول ابن عبّاس عن الطّبريّ كما سبق ـ ثمّ قال:]

وقيل: ليس لهما ذلك، ورُوي ذلك عن الحسن، فقد أخرج عبد الرّزّاق، وغيره عنه أنّه قال: إنّما يبعث الحكمان ليصلحا ويشهدا على الظّالم بظلمه، وأمّا الفرقة فليست بأيديهما، وإلى ذلك ذهب الزّجّاج، ونسب إلى الإمام الأعظم، وأُجيب عن فعل عليّ كرّم الله تعالى وجهه، بأنّه إمام، وللإمام أن يفعل ما رأى فيه المصلحة، فلعلّه رأى المصلحة فيما ذكر، فوكّل الحكمين على ما رأى، على أنّ في كلامه ما يدلّ على أنّ تنفيذ الأمر موقوف على الرّضا، حيث قال للرّجل: كذبت حتّى تقرّ بمثل الّذي أقرّت به.

وأنت تعلم أنّ هذا ـ على ما فيه ـ لا يصلح جوابًا عمّا رُوي عن ابن عبّاس. ولعلّ المسألة اجتهاديّة، وكلام أحد المجتهدين لا يقوم حُجّة على الآخر. وذهب الإماميّة إلى ما ذهب إليه الحسن، وكأنّ الخبر عن عليّ كرّم الله تعالى وجهه لم يثبت عندهم. وعن الشّعبيّ روايتان في المسألة. وعن مالك: أنّ لهما أن يتخالعا إن وجدا الصّلاح فيه. ونُقل عن بعض علمائنا أنّ الإساءة إن كانت من الزّوج فرّقا بينهما، وإن كانت منها فرّقا على بعض ما أصدقها، والظّاهر أنّ من ذهب إلى القول بنفاذ حكمهما جمعها وكيفما حكما على ذلك. (٥: ٢٦)

رشيد رضا: والحَكَم (بالتّحريك) من له حقّ الحُكم والفصل بين الخصمين،

﴿فيك الخصام وأنت الخصم والحكم﴾

ويطلق على الشّيخ المُسنّ، لأنّ من شأنه أن يتحاكم

إليه لرؤيته وتجربته. والمراد بعثهما إرسالهما إلى الزّوجين لينظرا في شكوى كلّ منهما، ويتعرّفا ما يرجى أن يصلح بينهما، ويسترصوهما بالتّحكيم، وإعطائهما حقّ الجمع والتّفريق. [إلى أن قال:] الأُستاذ الإمام: الخطاب للمؤمنين، ولا يتأتّى أن يكلّف كلّ واحد أو كلّ جماعة منهم ذلك، ولذلك قال بعض المفسّرين: إنّ الخطاب هنا موجّه إلى من يمكنه القيام بهذا العمل، ممّن يمثّل المسلمين وهم الحكّام. وقال بعضهم: إنّ الخطاب عامّ، ويدخل فيه الزّوجان وأقاربهما، فإن قام به الزّوجان أو ذوو القُربى أو الجيران فذاك، وإلّا وجب على من بلغه أمرهما من المسلمين أن يسعى في إصلاح ذات بينهما بذلك.

وكلا القولين وجيه، فالأوّل مُكلّف لحكّام ملاحظة أحوال العامّة، والاجتهاد في إصلاح أحوالهم، والثّاني يُكلّف كلّ المسلمين أن يلاحظ بعضهم شؤون بعض، ويعينه على ما يعسر به حاله.

واختلفوا في وظيفة الحكَمَيْن، فقال بعضهم: إنّهما وكيلان لا يحكمان إلّا بما وُكّلا به، وقال بعضهم: إنّهما حاكمان. [وذكر مذهب عليّ وابن عبّاس بالاختصار، وسبقا تفصيلًا]

وقوله: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ تُشعر بأنّه يجب على الحكَمَيْن أن لا يدّخرا وسعًا في الإصلاح، كأنّه يقول: إن صحّت إرادتهما فالتّوفيق كائن لا محالة.

وهذا يدلّ على نهاية العناية من الله تعالى في إحكام نظام البيوت الّذي لا قيمة له عند المسلمين في هذا الزّمان. وانظروا كيف لم يذكر مقابل التّوفيق بينهما وهو التّفريق عند تعيّنه، لم يذكره حتّى لا يُتذكّر به، لأنّه يُبغضه، وليُشعر النّفوس أنّه ليس من شأنه أن يقع.

وظاهر الأمر أنّ هذا التّحكيم واجب، لكنّهم مختلفون فيه، فقال بعضهم: إنّه واجب، وبعضهم: إنّه مندوب، واشتغلوا بالخلاف فيه عن العمل به، لأنّ عنايتنا بالدّين صارت محصورة في الخلاف والجدل، وتعصّب كلّ طائفة من المسلمين لقول واحد من المتكلّمين، مع عدم العناية بالعمل به، فهاهم أولاء قد أهملوا هذه الوصيّة الجليلة لا يعمل بها أحد على أنّها واجبة، ولا على أنّها مندوبة، والبيوت يدبّ فيها الفساد، فيفتك بالأخلاق والآداب، ويسري من الوالدين إلى الأولاد. (٥: ٧٧)

نحوه المراغيّ. (٥: ٣١)

ابن عاشور: والحَكَم -بفتحتين- الحاكم الّذي يرضى للحكومة بغير ولاية سابقة، وهو صفة مشبّهة مشتقّة من قولهم: حكّموه فحَكَم، وهو اسم قديم في العربيّة، كانوا لا ينصبون القضاة، ولا يتحاكمون إلّا إلى السّيف، ولكنّهم قد يرضون بأحد عقلائهم يجعلونه حكمًا في بعض حوادثهم، وقد تحاكم عامر بن الطُّفيل وعلقمة بن عُلاثة لدى هَرِم بن سنان العبسيّ، وهي المحاكمة الّتي ذكرها الأعشى في قصيدته الرّائيّة الّتي فيها:

علقمَ ما أنتَ إلى عامر النّاقض الأوتار والواتر

وتحاكم أبناء نزار بن معدّ بن عدنان إلى الأفعى الجُرهميّ، كما تقدّم في هذه السّورة.

والضّميران في قوله: ﴿مِنْ أَهْلِهِ﴾ و﴿مِنْ أَهْلِهَا﴾ عائدان على مفهومين من الكلام، وهما الزّوج والزّوجة، واشترط في الحكَمَيْن أن يكون أحدهما من أهل الرّجل، والآخر من أهل المرأة، ليكونا أعلم بمدخليّة أمرهما، وأبصر في شأن ما يُرجى من حالهما، ومعلوم أنّه يشترط فيهما الصّفات الّتي تخوّلهما الحُكم في الخلاف بين الزّوجين. قال مالك[1]: إذا تعذّر وجود حَكَمَيْن من أهلهما فيُبعَث من الأجانب. قال ابن الفرس: فإذا بعث الحاكم أجنبيّين مع وجود الأهل فيُشبه أن يقال: ينتقض الحُكم لمخالفة النّصّ، ويُشبه أن يقال: ماض بمنزلة ما لو تحاكموا إليهما.

قلت: والوجه الأوّل أظهر، وعند الشّافعيّة كونهما من أهلهما مُستحبّ، فلو بُعثا من الأجانب مع وجود الأقارب صحّ.

والآية دالّة على وجوب بعث الحكَمَيْن عند نزاع الزّوجين النّزاع المستمرّ المُعبَّر عنه بالشّقاق، وظاهرها أنّ الباعث هو الحاكم ووليّ الأمر، لا الزّوجان، لأنّ فعل ﴿يُفَقِّوا﴾ مؤذن بتوجيهها إلى الزّوجين، فلو كان معيّنًا من الزّوجين لما كان لفعل البعث معنى. وصريح الآية أنّ المبعوثين حَكَمان لا وكيلان، وبذلك قال أئمّة العلماء من الصّحابة والتّابعين، وقضى به عمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفّان، وعليّ بن أبي طالب، وقاله ابن عبّاس، والنّخعيّ، والشّعبيّ، ومالك، والأوزاعيّ، والشّافعيّ، وإسحاق، وعلى قول جمهور العلماء: فما قضى به الحكَمان من فرقة أو بقاء أو مُخالعة يمضي، ولا مقال للزّوجين في ذلك، لأنّ ذلك معنى التّحكيم. نعم، لا يمنع هؤلاء من أن يُوكّل الزّوجان رجلين على النّظر في شؤونهما، ولا من أن يعيّنا حَكَمَيْن على نحو تحكيم القاضي.

وخالف في ذلك ربيعة فقال: لا يحكم إلّا القاضي دون الزّوجين. وفي كيفيّة حكمهما وشروطه تفصيل في كتب الفقه.

وتأوّلت طائفة قليلة هذه الآية على أنّ المقصود بعث حكَمين للإصلاح بين الزّوجين، وتعيين وسائل الإصلاح للظّالم منهما، كقطع النّفقة عن المرأة مدّة حتّى يصلح حالها، وأنّه ليس للحكَمين التّطليق إلّا برضا الزّوجين، فيصيران وكيلين، وبذلك قال أبو حنيفة، وهو قول للشّافعيّ، فيُريد أنّهما بمنزلة الوكيل الّذي يقيمه القاضي عن الغائب. وهذا صرف للفظ الحكَمَين عن ظاهره، فهو من التّأويل. والباعث على تأويله عند أبي حنيفة: أنّ الأصل أنّ التّطليق بيد الزّوج، فلو رأى الحكَمان التّطليق عليه وهو كاره كان ذلك مُخالفة لدليل الأصل، فاقتضى تأويل معنى الحكَمين، وهذا تأويل بعيد، لأنّ التّطليق لا يطّرد كونه بيد الزّوج، فإنّ القاضي يُطلّق عند وجود سبب يقتضيه. (٤: ١٢٠)

مكارم الشّيرازيّ: محكمة الصّلح العائليّة

---

[1] كذا، والظّاهر: مالك.

في هذه الآية إشارة إلى مسألة ظهور الخلاف والنزاع بين الزوجين، فهي تقول [وذكر الآية] ليتفاوضا، ويقرّبا من أوجه النظر لدى الزوجين، ثمّ يقول تعالى ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ أي ينبغي أن يدخل الحكمان المندوبان عن الزوجين في التفاوض بنيّة صالحة ورغبة صادقة في الإصلاح، فإنّهما إن كانا كذلك أعانهما الله ووفّق بين الزوجين بسببهما

وحتّى يُحذّر (الحكمين) ويحثّهما على استخدام حسن النيّة، يقول سبحانه في ختام هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾

إنّ محكمة الصلح العائليّة الّتي أشارت إليها الآية المباركة، هي إحدى مبتكرات الإسلام العظيمة، فإنّ هذه المحكمة تتميز بميزات تفتقر إليها المحاكم الأُخرى، من جملتها

١ـ إنّ البيئة العائليّة بيئة عاطفيّة، ولذلك فإنّ المقياس الّذي يجب أن يُتّبع في هذه البيئة، يجب أن يختلف عن المقاييس المتّبعة في البيئات الأُخرى، يعني كما أنّه لا يمكن العمل في «المحاكم الجنائيّة» بمقياس المحبّة والعاطفة، فإنّه لا يمكن ـ في البيئة العائليّة ـ العمل بمقياس القوانين الجافّة، والضوابط الصارمة الخالية من روح العاطفة. فهنا يجب حلّ الخلافات العائليّة بالطرق العاطفيّة حدّ الإمكان، ولهذا يأمر القرآن الكريم أن يكون الحكمان في هذه المحكمة ممّن تربطهم بالزوجين رابطة النسب والقرابة، ليمكنهما تحريك المشاعر والعواطف باتّجاه الإصلاح بين الزوجين، ومن الطبيعيّ أن تكون هذه الميزة هي ميزة هذا النوع من المحاكم خاصّة، دون بقيّة المحاكم الأُخرى

٢ـ إنّ المدّعي والمدّعى عليه في المحاكم العاديّة القضائيّة مُضطرّين ـ تحت طائلة الدفاع ـ أن يكشفا عن كلّ ما لديهما من الأسرار، ومن المسلّم أنّ الزوجين لو كشفا عن الأسرار الزوجيّة أمام الأجانب والغرباء، لجرح كلّ منهما مشاعر الطرف الآخر، بحيث لو اضطرّ الزوجان أن يعودا ـ بحُكم المحكمة ـ إلى البيت لما عادا إلى ما كانا عليه من الصفاء والمحبّة السالفة، بل لبقيا يعيشان بقيّة حياتهما كشخصين غريبين مُجبرين على القيام بوظائف معيّنة. ولقد دلّت التجربة وأثبتت أنّ الزوجين اللّذين يضطرّان إلى التحاكم إلى مثل هذه المحاكم لحلّ ما بينهما من الخلاف، قلّما يعودا زوجين كالزوجين السابقين.

بينما لا تطرح أمثال هذه الأُمور في محاكم الصلح العائليّة للإستحياء من الحضور، أو إذا اتّفق أن طُرحت هذه الأُمور فإنّها تُطرح في جوّ عائليّ وأمام الأقرباء، فإنّها لن تنطوي على ذلك الأثر السيّء الّذي أشرنا إليه

٣ـ إنّ الحكمين في المحاكم العاديّة لتمارفة لا يشعران عنده بالمسؤوليّة الكاملة في تصفية الخلاف والمنازعات، ولا يهمّهما كيفيّة انتهاء القضيّة المرفوعة إلى المحكمة هل يعود الزوجان إلى البيت على وفاق، أو ينفصلا مع طلاق؟

في حين أنّ الأمر في محكمة الصلح العائليّة على العكس من ذلك تمامًا، فإنّ الحكمين في هذه المحكمة حيث

يرتبطان بالزّوجين برابطة القرابة، فإنّ لافتراق أو صُلح الزّوجين أثرًا كبيرًا في حياة الحكَمَين من النّاحية العاطفيّة، ومن ناحية المسؤوليّات النّاشئة عن ذلك، ولهذا فإنّهما يسعيان بجهد إمكانهما أن يتحقّق الصّلح والسّلام والوفاق والوئام بين الزّوجين اللّذين يتّصلان بهما، وأن يُعيدا المياه إلى مجاريها كما يقول المثل.

٤ـ مضافًا إلى كلّ ذلك فإنّ مثل هذه المحكمة لاتعاني من أيّة مشكلات، ولا تحتاج إلى أيّة ميزانيّات باهظة، ولا تعاني من كلّ تلك الخسارة والضّياع الّذي تعاني منه المحاكم العاديّة، فهي تستطيع أن تقوم بأهدافها وتحقّق أغراضها من دون أيّة تشريفات، وفي أقلّ مدّة من الزّمن.

ولا يخفى أنّه يجب أن يختار الحكَمان من بين الأشخاص المُحنّكين المطّلعين، المعروفين في عائلتي الزّوجين بالفهم وحُسن التّدبير.

مع هذه المميّزات الّتي عدّدناها يتبيّن أنّ هذه المحكمة تحظى بفرصة للإصلاح بين الزّوجين.

إنّ مسألة الحَكَمَين وما يُشترط فيهما من الشّروط، ومدى صلاحيّتهما وما يحكُمان به في مجال الزّوجين، قد ذُكر في الكتب الفقهيّة بالتّفصيل، فيجب أن يكون الحكَمان بالغَين عاقلَين عادلَين بصيرين بعملهما.

وأمّا مدى نفوذ حكمهما في حقّ الزّوجين فقد ذهب بعض الفقهاء إلى نفوذ كلّ ما يصدر أنّه من حكم في هذا المجال، وظاهر التّعبير به «حَكَم» في الآية يفيد هذا المعنى أيضًا، لأنّ مفهوم الحكميّة والقضاء هو نفوذ الحُكم مهما كان، ولكن أكثر الفقهاء يرون نفوذ ما يراه الحكَمان في مورد التّوفيق بين الزّوجين، ورفع الاختلاف والنّزاع بينهما، بل يرون نفوذ ما يشترطه الحكَمان على الزّوجين، وأمّا حكمهما في مجال الطّلاق والافتراق بين الزّوجين فغير نافذ لوحده، وذيل الآية الّذي يُشير إلى مسألة الإصلاح أكثر ملاءمة مع هذا الرّأي، وللتّوسّع في هذا المجال يجب مراجعة الكتب الفقهيّة. (٣: ١٩٨)

٢ـ ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾. الأنعام: ١١٤

العَوْفيّ: قل لأهل مكّة: أغير الله أطلب قاضيًا بيني وبينكم.

مثله الكَلْبيّ. (الواحديّ ٢: ٣١٤)

ونحوه الزّمخشريّ (٢: ٤٦)، والنّسفيّ (١: ٤٤٥).

مُقاتِل: فليس أحد أحسن قضاء من الله في نزول العذاب بكم. (١: ٥٨٥)

الماوَرْديّ: فيه وجهان: أحدهما: معناه هل يجوز لأحد أن يعدل عن حكم الله حتّى أعدل عنه؟

والثّاني: هل يجوز لأحد أن يحكم مع الله حتّى أحتكم إليه.

والفرق بين الحكَم والحاكم، أنّ الحكَم هو الّذي يكون أهلًا للحُكم، فلا يحكُم إلّا بحقّ، والحاكم قد يكون من غير أهله، فيحكم بغير حقّ، فصار الحكَم من صفات ذاته، والحاكم من صفات فعله، فكان الحكَم أبلغ

في المدح من الحاكم. (٢: ١٥٩)

الطُّوسيّ: والحكَم والحاكم بمعنى واحد، إلّا أنّ الحكَم هو من كان أهلًا أن يتحاكم إليه فهو أمدح من الحاكم، و الحاكم جارٍ على الفعل، وقد يحكم الحاكم بغير الحقّ، والحكَم لايقضي إلّا بالحقّ، لأنّها صفة مدح وتعظيم. والمعنى هل يجوز لأحد أن يعدل عن حكم الله رغبة عنه، لأنّه لايرضى به، أو هل يجوز مع حكم الله حكم يساويه في حكمه؟ (٤: ٢٦٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٥٣)، والقُرطُبيّ (٧: ٧٠)، والطَّباطَبائيّ (٧: ٣٢٧)

الواحِديّ: الحكم و الحاكم واحد. (٢: ٣٦٤)

ابن عَطيّة: فهي والله أعلم حكمه عليهم بأنّهم لايؤمنون، ولو بعث إليهم كلّ الآيات، وحكمه بأنّ جعل لأنبياء أعداء من الجنّ والإنس، و(حَكَمًا) أبلغ من حاكم، إذ هي صيغة للعدل من الحكّام، والحاكم جارٍ على الفعل، فقد يقال للجائر، و(حَكَمًا) نُصب على البيان أو الحال، وبهذه الآية خاصمت الخوارج عليًّا عليه السّلام في تكفيره بالتّحكيم، ولا حجّة لها، لأنّ الله تعالى حكّم في الصّيد وبين الزّوجين، فتحكيم المؤمنين من حكمه تعالى. (٢: ٣٣٧)

الفَخْر الرّازيّ: الحكَم والحاكم واحد عند أهل اللّغة، غير أنّ بعض أهل التّأويل قال: الحكَم أكمل من الحاكم، لأنّ الحاكم كلّ من يَحكُم، وأمّا الحكَم فهو الّذي لايَحكُم إلّا بالحقّ. والمعنى أنّه تعالى حَكَمٌ حقّ لايحكم إلّا بالحقّ، فلمّا أظهر المُعجز الواحد وهو القرآن فقد حكَم بصحّة هذه النّبوّة، ولا مرتبة فوق حكمه، فوجب القطع بصحّة هذه النّبوّة. فأمّا أنّه يُظهِر سائر المعجزات أم لا؟ فلا تأثير له في هذا الباب، بعد أن ثبت أنّه تعالى حَكَم بصحّة هذه النّبوّة بواسطة إظهار المُعجز الواحد. (١٣: ١٥٩)

البَيضاويّ: على إرادة القول، أي قل لهم يا محمّد أفغير الله أطلب من يحكُم بيني وبينكم، ويفصل المُحِقّ منّا من المُبطِل، و(غير) مفعول ﴿أَبْتَغِي﴾، و(حَكَمًا) حال منه، ويُحتمل عكسه، و(حَكَمًا) أبلغ من حاكم، ولذلك لايوصف به غير العادل. (١: ٣٢٧)

نحوه النَّسَفيّ. (٢: ٣٠)

أبوحَيّان: قال مشركو قريش للرّسول: اجعل بيننا وبينك حَكَمًا من أحبار اليهود، وإن شئت من أساقفة النّصارى، ليخبرنا عنك ما في كتابهم من أمرك، فنزلت.

ووجه نظمها بما قبلها أنّه لمّا حكى حلف الكفّار، وأجاب بأنّه لافائدة في إظهار الآيات المُقترحة لهم، لأنّهم لايبقون مصرّين على الكفر، بيّن الدّليل على نبوّته بإنزال القرآن عليه، وقد عجز الخلق عن معارضته، وحكَم فيه بنبوّته، وباشتمال التّوراة والإنجيل على أنّه رسول حقّ، وأنّ القرآن كتاب من عند الله حقّ.

ووجه آخر وهو أنّه لمّا ذكر العداوة وتهدّدهم، قالوا ما ذكرناه في سبب النّزول، وكان من عادتهم إذا التبس عليهم أمر واختلفوا فيه جعلوا بينهم كاهنًا حَكَمًا، فأمره الله أن يقول: أفغير الله أبتغي حَكَمًا، وهذا استفهام معناه

النّبي، أي لاأبتغي حَكَمًا غير الله.

قال الكَرْمانيّ: والحَكَم أبلغ من الحاكم، لأنّه من عُرِف منه الحُكم مرّة بعد أخرى، والحاكم اسم فاعل يصدق على المرّة الواحدة. وقال إسماعيل الضّرير: الفرق بينهما أنّ الحَكَم لايحكُم إلّا بالحقّ، والحاكم يحكم بالحقّ وبغير الحقّ. [ثمّ نقل قول ابن عَطيّة وأضاف:]

وكأنّه إشارة إلى حكم الله عليهم بأنّهم لايؤمنون ولو بعث إليهم كلّ الآيات، أو حكمه بأن جعل للأنبياء أعداء، وحَكَمًا أي فاصلًا بين الحقّ والباطل.

وجوّزوا في إعراب (غَيْرَ) أن يكون مفعولًا بـ(أبْتَغي) و(حَكَمًا) حال وعكسه، وأجاز الحَوْفيّ وابن عَطيّة أن ينتصب على التّمييز عن غيرهم، كقولهم: إنّ لنا غيرها إبلًا، وهو متّجه، وحكاه أبوالبقاء.

(٤: ٢٠٨)

نحوه ملخّصًا أبوالسُّعود (٢: ٤٣٤)، والبُرُوسَويّ (٣: ٩٠)، والآلوسيّ (٨: ٨)

ابن عاشور: والحَكَم: الحاكم المتخصّص بالحُكم الّذي لايُنقَض حكمه، فهو أخصّ من الحاكم، ولذلك كان من أسمائه تعالى الحَكَم، ولم يكن منها الحاكم. وانتصب (حَكَمًا) على الحال، والمعنى لاأطلب حَكَمًا بيني وبينكم غير الله الّذي حكَم حُكمَه عليكم بأنّكم أعداء مُقترِفون. (٧: ١١)

فضل الله: ويُطلق رسول الله صيحة الاستنكار لكلّ رموز الشّرك، ليؤكّد موقفه التّوحيديّ لله تعالى، و ارتداد كلّ أمر منهم كان إليه تعالى، كسنّة تقود العالم وتهديهم في مسيرة حياتهم كلّها، ومن خلال هذا كلّه يطرح الحاكميّة الّتي تعتبر القاعدة الّتي يرتكز عليها التّوحيد، لأنّها السّرّ العميق في روحيّة الاستسلام لله، لأنّها تعني أنّ الإنسان لايستقلّ بأيّ فكر أو حركة أو عمل، أو انتماء، بل يرجع ذلك كلّه إلى الله، فهو الحكَم في كلّ شيء.

﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ وماذا يمثّل غير الله مهما كان عنده من قوّة؟ فالله هو القادر والقاهر والحكيم والخبير والخالق والعليم والمُنعم، فكيف أجعل غيره هو حاكم في أيّ شيء، وماذا يملك غيره؟!

وليست هذه الكلمة كلمة رسول الله فقط، إنّه لم يقلها ليعبّر عن موقفه الذّاتيّ، بل ليعبّر عن موقف الرّسالة في موقفه، فهي لكلّ إنسان مؤمن يُريد أن يواجه قضايا الحياة، ليقولها بقوّة أمام كلّ الّذين يريدون أن ينحرفوا به عن الطّريق الحقّ.

إنّ آيات الله هي أساس الفكر الّذي أحمله، والعقيدة الّتي أعتنقها، والمفاهيم الّتي أؤمن بها، لاأمر لي مع أمره، ولا حكم مع حكمه، بل له الأمر كلّه، والحكم كلّه، ولكن كيف تكون حاكميّة الله في الحياة؟ هل تُطرح كشعار يتلاقفه الطّامعون، ليعطوا لأنفسهم صلاحيّة الحُكم باسم الله كممثّلين له على الأرض في ما يقولون ويدّعون ويخترعون من أفكار، وفي ما يصدرون من أوامر ونواه.. كما يحدث في كثير من أدوار التّاريخ؟ أم هل تواجه كلّ حلّ واقعيّ للمشاكل الحياتيّة عندما يتقاتل النّاس، أو يتخاصمون بكلمة «لاحكم إلّا لله»،

لتمنع أيّ نوع من أنواع التحكيم بينهم، لأنّهم يعتبرون حكم الله شيئًا معلّقًا في الهواء، أو في الفراغ، فلا يحقّ لأحد أن يجتهد في تطبيقه أو تحريكه في حياة النّاس؟

(٩: ٢٨٥)

حِكْمَةٌ

حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ القمر: ٥

السُّدّيّ: هي الرّسالة والكتاب.

(الماورديّ ٥: ٤١٠)

الطّبريّ: يعني بالحكمة البالغة هذا القرآن، ورُفعت «الحكمة» ردًّا على (مَا) الّتي في قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾ القمر: ٤، وتأويل الكلام: ولقد جاءهم من الأنباء النّبأ الّذي فيه مُزدجر حكمة بالغة، ولو رُفعت «حكمة» على الاستئناف كان جائزًا، فتكون معنى الكلام حينئذ: ولقد جاءهم من الأنباء النّبأ الّذي فيه مُزدجَر ذلك حكمة بالغة، أو هو حكمة بالغة، فتكون الحكمة كالتّفسير لها. (٢٧: ٨٩)

الزّجّاج: رُفعت (حِكْمَةٌ) بدلًا من (مَا)، المعنى: ولقد جاءهم حكمة بالغة، وإن شئت رفعت «حكمة» بإضمار هو، المعنى: هو حكمة بالغة. (٥: ٨٥)

الماورديّ: يحتمل أن يكون الوعد والوعيد.

(٥: ٤١١)

الطّوسيّ: معناه نهاية في الصّواب، وغاية في الزّجر لهؤلاء الكفّار. (٩: ٤٤٤)

الواحديّ: يعني القرآن حكمة تامّة قد بلغت الغاية. (٤: ٢٠٨)

نحوه البغويّ (٤: ٣٢٢)، والطّبرسيّ (٥: ١٨٧).

الزّمخشريّ: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ بدل من (مَا)، أو على هو حكمة، وقُرئ بالنّصب حالًا من (مَا)، فإن قلت: إن كانت (مَا) موصولة ساغ لك أن تنصب (حكمة) حالًا، فكيف تعمل إن كانت موصوفة وهو الظّاهر؟ قلت: تخصّصها الصّفة فيحسن نصب الحال عنها. (٤: ٣٦)

ابن عَطيّة: قوله: (حِكْمَةٌ) مرتفع إمّا على البدل من (مَا) في قوله: (مَا فِيهِ)، وإمّا على خبر ابتداء، تقديره: هذه حكمة. (٥: ٢١٢)

نحوه القُرطُبيّ (١٧: ١٢٨)، والشّربينيّ (٤: ١٤٣).

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجوه:

الأوّل: على قول من قال: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ﴾ القمر: ٤، المراد منه القرآن، قال: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ بدل، كأنّه قال: ولقد جاءهم حكمة بالغة.

ثانيها: أن يكون بدلًا عن (مَا) في قوله: ﴿مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾ القمر: ٤.

الثّاني: حكمة بالغة خبر مبتدإ محذوف، تقديره: هذه حكمة بالغة، والإشارة حينئذ تحتمل وجوهًا: أحدها: هذا التّرتيب الّذي في إرسال الرّسول، وإيضاح الدّليل والإنذار بمن مضى من القرون وانقضى حكمة بالغة.

ثانيها: إنزال ما فيه الأنباء ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾. ثالثها: هذه السّاعة المقتربة والآية الدّالّة عليها حكمة.

الثّالث: قُرئ بالنّصب فيكون حالًا، وذو الحال

(ما)

في قوله: ﴿مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾، أي جاءكم ذلك حكمة.

فإن قيل: إن كان (مَا) موصولة تكون معرفة فيحسن كونه ذا الحال، فأمّا إن كانت بمعنى جاءهم من الأنباء شيء فيه ازدجار يكون منكّرًا، وتنكير ذي الحال قبيح.

نقول: كونه موصوفًا يحسن ذلك. (٢٩: ٣٢)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧: ٧٩)

البَيْضاويّ: غايتها لاخلل فيها، وهي بدل من (ما)، أو خبر لمحذوف. وقُرئ بالنّصب حالًا من (مَا) فإنّها موصولة، أو مخصوصة بالصّفة فيجوز نصب الحال عنها. (٢: ٤٢٥)

نحوه أبو السُّعود (٦: ١٦٦)، والبُرُوسَويّ (٩: ٢٦٩)، وشُبّر (٦: ١١٦)، والشّوكانيّ (٥: ١٤٢).

ابن كثير: أي في هدايته تعالى لمن هداه، وإضلاله لمن أضلّه. (٦: ٤٧٢)

القاسميّ: أي بلغت غايتها من الإحكام والبُعد عن الخلل، ومن الاشتمال على البراهين القاطعة والحُجج السّاطعة، وهو بدل من (مَا) أو خبر محذوف، أي هو حكمة بالغة...

وجُوّز أن تكون ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ جملة مستأنفة للتّعجّب من حالهم مع ما جاءهم، ممّا يقود إلى الإيمان بادئ بدء، وهو ما يُفهم من تأويل ابن كثير، وعبارته ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾، أي في هدايته تعالى وإضلاله لمن أضلّه. (١٥: ٥٥٩٦)

المَراغيّ: أي هذه الأنباء غاية الحكمة في الهداية والإرشاد إلى طريق الحقّ، لمن اتّبع عقله وعصى هواه. (١٧: ٧٩)

ابن عاشور: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ بدل من (مَا)، أي جاءهم حكمة بالغة. والحكمة: إتقان الفهم وإصابة العقل، والمراد هنا الكلام الّذي تضمّن الحكمة ويفيد سامعه حكمة، فوصف الكلام بالحكمة مجاز عقليّ كثير الاستعمال. (٢٧: ١٦٩)

الطَّباطَبائيّ: الحكمة كلمة الحقّ الّتي يُنتفع بها، والبلوغ: وصول الشّيء إلى ما تنتهي إليه المسافة، ويكنّى به عن تمام الشّيء وكماله، فالحكمة البالغة هي الحكمة التّامّة الكاملة الّتي لانقص فيها من حيث نفسها ومن حيث أثرها. (١٩: ٥٧)

مكارم الشّيرازيّ: تبيّن هذه الآية أن لانقص في فاعليّة الفاعل، أو تبليغ الرّسل، لكنّ الأمر يكمن في مدى استعداد النّاس وأهليّتهم لقبول الدّعوة الإلهيّة، وإلّا فإنّ الآيات القرآنيّة والرّسل والأخبار الّتي وردتهم عن الأُمم السّابقة، والأخبار الّتي تُنبّؤهم عن أحوال يوم القيامة، كلّ أمر من هذه الأُمور هي حكمة بالغة واعظة، ومؤثّرة في النّفوس الخيّرة ذات الفطرة السّليمة. (١٧: ٢٧٩)

فضل الله: في ما جاء به الوحي الإلهيّ من الأفكار والتّعاليم، والتّشريعات الّتي تطابق المصلحة العميقة للإنسان في حياته، لانسجامها مع الحكمة الّتي تضع الأشياء في مواضعها. ومن الطّبيعيّ أنّ حركة الحكمة في

الحياة خاضعة للالتزام به من قبل النّاس، فلا فائدة منها إذا رفضوها وأصرّوا على عنادهم وتكذيبهم

(٢١ ٢٨١)

الحِكْمَة

١ـ ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة ١٢٩

ابن عبّاس: والحكمة الحلال والحرام. (١٨)

القرآن الّذي أُنزل عليه، وما فيه من الفرائض والأحكام ونَهْي وشرائع النّبيّين

(الواحديّ ١ ٢١٢)

أنس بن مالك: المعرفة بالدّين والفقه في التّأويل

(الطّوسيّ ١ ٤٦٧)

نحوه مالك. (الطّبريّ ١ ٥٥٧)

مُجاهد: يعني الحِكمة فَهْم القرآن

(الثّعلبيّ ١ ٢٧٦)

قَتادَة: الحِكمة، أي السّنّة (الطّبريّ ١ ٥٥٧)

نحوه السّاعي (ابن عاشور ١ ٧٠٤)

مُقاتِل: المواعظ الّتي في القرآن من الحلال والحرام

(١ ٣٩)

العلم والعمل به، لايكون الرّجُل حكيمًا حتّى يجمعهما (أبوحيّان ١ ٣٩٣)

نحوه ابن قُتَيْبَة (الثّعلبيّ ١ ٢٧٦)

ابن وَهْب: قال ابن زَيْد في قوله ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ قال الحكمة الدّين الّذي لايعرفونه إلّا به ﷺ يعلّمهم إيّاها

قال والحكمة العقل في الدّين، وقرأ ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة ٢٦٩. وقال لعيسى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ آل عمران ٤٨. وقرأ ابن زَيْد ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ الأعراف ١٧٥. قال لم يَنتفع بالآيات حيث لم تكن معها حكمة، والحكمة شيء يجعله الله في القلب ينوّر له به

(الطّبريّ ١ ٥٥٧)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في معنى الحكمة الّتي ذكرها الله في هذا الموضع، فقال بعضهم هي السّنّة، وقال بعضهم الحكمة هي المعرفة بالدّين والفقه فيه

والصّواب من القول عندنا في الحكمة، أنّها العلم بأحكام الله الّتي لاتُدرك علمها إلّا ببيان الرّسول ﷺ والمعرفة بها، وما دلّ عليه ذلك من نظائره، وهو عندي مأخوذ من الحُكم الّذي بمعنى الفصل بين الحقّ والباطل، بمنزلة الجِلْسة والقِعْدة من الجلوس والقعود، يقال منه إنّ فلانًا لحكيم بيّن الحكمة، يعني به أنّه لبيّن الإصابة في القول والفعل. وإذ كان ذلك كذلك فتأويل الآية: ربّنا وابعث فيهم رسولًا منهم، يتلوا عليهم آياتك، ويعلّمهم كتابك الّذي تُنزّله عليهم، وفصل قضائك، وأحكامك الّتي تُعلّمه إيّاها (١ ٥٥٧)

ابن دُرَيْد: كلّ كلمة وَعظَتك أو زجَرَتك أو دعَتك إلى مَكرُمَة أو نَهَتك عن قبيح فهي حِكْمة، ومنه قوله ﷺ «إنّ من الشّعر لحِكْمَة»

(الواحديّ ١ ٢١٢)

الثَّعْلَبيّ: وعن أبي جعفر محمّد بن يعقوب: الحكمة كلّ صواب من القول ورّث فعلًا صحيحًا أو حالًا صحيحًا.

يحيى بن معاذ: الحكمة جُند من جنود الله، يرسلها إلى قلوب العارفين حتّى يروّح عنها وهج الدّنيا. وقيل: هي وضع الأشياء مواضعها، وقيل: الحكمة والحِكَم كلّ وجب عليك فعله. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٧٧)

الطُّوسيّ: [نقل الأقوال ثمّ قال:] وقال قوم: هو كلام متّفق، كأنّه وصفّ التّنزيل بأنّه كتاب، وبأنّه حكمة، وبأنّه آيات.

وقال بعضهم: الحكمة شيء يجعله الله في القلب، ينوّره به، كما ينوّر البصر، فيُدرك المُبصر كلّ حلّ. (١: ٤٦٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٢١٩)

الزَّمَخْشَريّ: والحكمة: الشّريعة وبيان الأحكام. (١: ٣١٢)

الفَخْر الرّازيّ: الصّفة الثّالثة من صفات الرّسول قوله: ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾، أي ويعلّمهم الحكمة. واعلم أنّ الحكمة هي الإصابة في القول والعمل. ولا يسمّى حكيمًا إلّا من اجتمع له الأمران. وقيل: أصلها من أحكَمْتُ الشّيء، أي رددته[1]. فكأنّ الحكمة هي الّتي تردّ عن الجهل والخطأ، وذلك إنّما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والفعل، ووضع كلّ شيء موضعه. قال القفّال: وعبّر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنّها التّشبّه بالإله بقدر الطّاقة البشريّة.

واختلف المفسّرون في المراد بالحكمة هاهنا على وجوه:

أحدها: قال ابن وَهْب: قلت لمالك: ما الحكمة؟ قال: معرفة الدّين، والفقه فيه، والاتّباع له.

وثانيها: قال الشّافعيّ ﷺ: الحكمة سنّة رسول الله ﷺ، وهو قول قتادة. قال أصحاب الشّافعيّ ﷺ: والدّليل عليه أنّه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أوّلًا، وتعليمه ثانيًا، ثمّ عطف عليه الحكمة، فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئًا خارجًا عن الكتاب، وليس ذلك إلّا سنّة الرّسول ﷺ.

فإن قيل: لم لايجوز حمله على تعليم الدّلائل العقليّة على التّوحيد والعدل والنّبوّة؟ قلنا: لأنّ العقول مستقلّة بذلك، فحمل هذا اللّفظ على ما لايستفاد من الشّرع أولى.

وثالثها: الحكمة هي الفصل بين الحقّ والباطل، وهو مصدر بمعنى الحُكم، كالقِعْدة والجِلْسة، والمعنى: يعلّمهم كتابك الّذي تنزّله عليهم، وفصل أقضيتك وأحكامك الّتي تعلّمه إيّاها، ومثال هذا: الخبر والخِبرة، والعُذر والعِذرة، والغلّ والغِلّة، والذّلّ والذّلّة.

ورابعها: ويعلّمهم الكتاب أراد به الآيات المُحكمة، ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ أراد بها الآيات المتشابهات.

وخامسها: ﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾، أي يعلّمهم ما فيه من الأحكام، ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ أراد به أنّه يعلّمهم حكمة

---

(١) كذا، والظّاهر: رددته.

تلك الشّرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع. ومن النّاس من قال: الكرّ صفات الكتاب، كأنّه تعالى وصفه بأنّه آيات، وبأنّه كتاب، وبأنّه حكمة (١: ٤٧٤).

نحوه النّيسابوريّ (١: ٤٥٧) والقُرطُبيّ (٢: ١٣١)

أبوحَيّان: الحكمة: الشّريعة وبيان الأحكام وقيل: الحُكم والقضاء، وقيل: ما لايُعلم إلّا من جهة الرّسول. وقال بعضهم: الحكمة هنا الكتاب، وكرّره توكيدًا. وقيل: هي وضع الأشياء مواضعها، وقيل: كلّ قول وجب فعله. وهذه الأقوال في الحكمة كلّها متقاربة.

ويجمع هذه الأقوال قولان: أحدهما القرآن، والآخر السّنّة لأنّها المبيّنة لما انبهم من الكتاب، والمُظهِرة لوجوه الأحكام. ويكون المعنى ـ والله أعلم ـ في قوله ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ أي تُفصح لهم عن ألفاظه، [إلى أن قال:] والحكمة، أي السّنّة تبيّن ما في الكتاب من مجمل، وتُوضّح ما انبهم من المشكل، وتُفصح عن مقادير وعن أعداد ممّا لم يتعرّض الكتاب إليه، وتُثبت أحكامًا لم يتضمّنها الكتاب (١: ٣٩٣)

الشّربينيّ: أي ما تكمّل به نفوسهم من المعارف والأحكام. (١: ٩٤)

نحوه أبوالسّعود (١: ٢٠٠)، والبُرُوسَويّ (١: ٢٣٤)، وشُبّر (١: ١٤٧)

الآلوسيّ: أي وضع الأشياء مواضعها، أو ما يُزيل من القلوب وهج حبّ الدّنيا، أو الفقه في الدّين، أو السّنّة المبيّنة للكتاب، أو الكتاب نفسه، وكرّر للتّأكيد اعتناء بشأنه. وقد يقال: المراد بها حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أُودع فيه، ويكون تعليم الكتاب عبارة عن تفهيم ألفاظه، وبيان كيفيّة أدائه، وتعليم (الحِكْمَة) الإيقاف على ما أُودع فيه.

وفسّرها بعضهم بما تكمّل به النّفوس من المعارف والأحكام، فتشمل (الحِكْمَة) النّظريّة والعمليّة، قالوا: وبينها وبين ما في (الْكِتَاب) عموم من وجه، لاشتمال القرآن على القصص والمواعيد، وكون بعض الأُمور الّذي يفيد كمال النّفس علمًا وعملًا غير مذكور في (الْكِتَاب).

وأنت تعلم أنّ هذا القول ـ بعد سماع قوله تعالى ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٣٨، وقوله تعالى سبحانه ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ ـ النّحل: ٨٩ ممّا لاينبغي الإقدام عليه، اللّهمّ إلّا أن يكون هذه النّسبة بين ما في (الكتاب) الّذي في الدّعوة مع قطع النّظر عمّا أُجيبت به وبين الحكمة، فتدبّر. (١: ٣٨٧)

ابن عاشور: والحكمة: العلم بالله ودقائق شرائعه، وهي معاني الكتاب وتفصيل مقاصده. وعن مالك: الحكمة معرفة الفقه والدّين والاتّباع لذلك، وعن الشّافعيّ: الحكمة سُنّة رسول الله ﷺ، وكلاهما ناظر إلى أنّ عطف الحكمة على الكتاب يقتضي شيئًا من المغايرة بزيادة معنى. (١: ٧٠٤)

مكارم الشّيرازيّ: [قال: هدف بعثة الأنبياء ثلاثة: الأوّل: تلاوة آيات الله] ثمّ تعليم الكتاب والحكمة، ولا تتحقّق التّربية إلّا بالتّعليم لعلّ التّفاوت

بين الكتاب والحكمة في أنّ الكتاب يعني الكتب السّماويّة، والحكمة تعني العلوم والأسرار والعلل والنّتائج الموجودة في الأحكام، وهي الّتي يعلّمها النّبيّ أيضًا. (١: ٣٢٥)

ثمّ يطرح الهدف الأخير وهو «التّزكية»

٢- ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ الأحزاب ٣٤

٣- ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة ٢

هاتان مثل ما قبلهما

٤- ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ البقرة ٢٦٩

النّبيّ ﷺ: إنّ الله آتاني القرآن، وآتاني من الحكمة مثل القرآن، وما من بيت ليس فيه شيء من الحكمة إلّا كان خرابًا، ألا فتفقّهوا وتعلّموا فلا تموتوا جهّالًا. (الطّبرسيّ ١: ٣٨٢)

رأس الحكمة مخافة الله. (الكاشانيّ ١: ٢٧٦)

أبو الدّرداء: الحكمة قراءة القرآن والفكرة فيه. (الآلوسيّ ٣: ٤١)

ابن مسعود: إنّها القرآن. مثله مجاهد والضّحّاك ومقاتل (ابن الجوزيّ ١: ٣٢٤)، وابن عبّاس (الدّرّ المنثور ٢: ٦٦)، وقتادة والإمام الصّادق عليه السّلام (الطّوسيّ ٢: ٣٤٩)

ابن عبّاس: إصابة القول والفعل والرّأي. (٣٩)

يعني المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، ومقدّمه ومؤخّره، وحلاله وحرامه وأمثاله. (الطّبريّ ٣: ٨٩)

مثله قتادة. (الطّبريّ ٣: ٩٠)

الفقه في القرآن.

النّبوّة. (ابن الجوزيّ ١: ٣٢٤)

مثله السّدّيّ. (الطّبريّ ٣: ٩١)

أبو العالية: الكتاب والفهم فيه. (الطّبريّ ٣: ٩٠)

نحوه النّخعيّ (الطّوسيّ ٢: ٣٤٩)، وقتادة (ابن الجوزيّ ١: ٣٢٤)، وزيد بن أسلم (ابن عطيّة ١: ٣٦٤)

النّخعيّ: الحكمة هي الفهم. (الطّبريّ ٣: ٩٠)

مثله شريك. (ابن الجوزيّ ١: ٣٢٤)

نحوه معرفة معاني الأشياء وفهمها. (أبو السّعود ١: ٣١٢)

مُجاهِد: ليست بالنّبوّة، ولكنّه القرآن والعلم والفقه. (الطّبريّ ٣: ٩٠)

يؤتي إصابته من يشاء. (الطّبريّ ٣: ٩٠)

العقل والفقه والإصابة في القول. (النّحّاس ١: ٢٩٨)

الحسن: الورع في دين الله. (الواحديّ ١: ٣٨٣)

مكحول: إنّ القرآن جزء من اثنين وسبعين جزءًا من النّبوّة، وهو الحكمة الّتي قال الله ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. (الدّرّ المنثور ١: ٦٧)

عطاء: المعرفة. (أبو حيّان ٢: ٣٢٠)

هو المعرفة بالله تعالى. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٨٢)

ابن أبي نجيح: أنّها الإصابة في القول والعمل (أبوالسُّعود ١: ٣١٢)

زَيْد بن أسلم: إنّ الحكمة العقل، وإنّه ليقع في قلبي إنّ الحكمة الفقه في دين الله، وأمر يُدخله الله القلوب من رحمته وفضله، وممّا يبيّن ذلك أنّك تجد الرّجل عاقلًا في أمر الدّنيا، ذا نظر فيها، وتجد آخر ضعيفًا في أمر دنياه، عالمًا بأمر دينه بصيرًا به، يؤتيه الله إيّاه ويحرمه هذا، فالحكمة الفقه في دين الله (الدّرّ المنثور ٢: ٦٧)

الرّبيع: الخشية، لأنّ رأس كلّ شيء خشية الله (الطَّبَريّ ٣: ٩١)

ابن المُقفّع: ما يشهد العقل بصحّته (أبوحَيّان ٢: ٣٢٠)

مالك بن أنس: المعرفة بالدّين، والفقه فيه، والاتّباع له (الطَّبَريّ ٣: ٩٠)

التّفكّر في أمر الله، والاتّباع له

طاعة الله، والفقه في الدّين، والعمل به (ابن عَطيّة ١: ٣٦٤)

الإمام الصّادق عليه السّلام: الحكمة المعرفة، والفقه في الدّين، فمن فقُه منكم فهو حكيم، وما أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من فقيه (الكشّاف ١: ٢٧٦)

مُقاتِل: هي علم القرآن، والفقه فيه (١: ٢٢٣)

المفضّل: الرّدّ إلى الصّواب (أبوحَيّان ٢: ٣٢٠)

ابن زَيْد: العقل في الدّين. (الطَّبَريّ ٣: ٩٠)

ابن قُتَيْبَة: العلم والعمل، لا يسمّى الرّجل حكيمًا إلّا إذا جمعهما. (ابن الجَوْزيّ ١: ٣٢٤)

الجُبّائيّ: هو ما آتى الله أنبياءه وأممهم في كتبه وآياته ودلالاته الّتي يدلّهم بها على معرفتهم به وبدينه، وذلك تفضّل منه يؤتيه من يشاء. (الطُّوسيّ ٢: ٣٤٩)

الطَّبَريّ: [نقل الأقوال وقال:]

وقد بيّنّا فيما مضى معنى الحكمة، وأنّها مأخوذة من الحُكم وفصل القضاء، وأنّها الإصابة بما دلّ على صحّته، فأغنى ذلك عن تكريره في هذا الموضع. فإذا كان ذلك كذلك معناه، كان جميع الأقوال الّتي قالها القائلون الّذين ذكرنا قولهم في ذلك، داخلًا فيما قلنا من ذلك، لأنّ الإصابة في الأُمور إنّما تكون عن فهم بها وعلم ومعرفة. وإذا كان ذلك كذلك، كان المُصيب عن فهم منه بمواضع الصّواب في أُموره فهمًا خاشيًا لله، فقيهًا عالمًا، وكانت النّبوّة من أقسامه، لأنّ الأنبياء مُسدّدون مُفهّمون، وموفّقون لإصابة الصّواب في الأُمور، والنّبوّة بعض معاني الحكمة.

فتأويل الكلام: يؤتي الله إصابة الصّواب في القول والفعل من يشاء، ومن يؤته الله ذلك فقد آتاه خيرًا كثيرًا. (٣: ٩١)

الزّجّاج: فيها قولان: قال بعضهم: هي النّبوّة، ويُروى عن ابن مسعود: أنّ الحكمة هي القرآن، وكفى بالقرآن حكمة، لأنّ الأُمّة به صارت علماء بعد جهل، وهو وُصلة إلى كلّ علم يقرّب من الله عزّ وجلّ، وذريعة

إلى رحمته، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ أي أُعطي كلّ العلم وما يُوصل إلى رحمة الله. (١: ٣٥١)

أبو مُسلم الأصفهانيّ: الحكمة «فِعْلة» من الحُكم، وهي كالنِّحلة من النّحل. ورجل حكيم، إذا كان ذا حِجًى ولُبّ وإصابة رأي، وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل. ويقال: أمر حكيم، أي مُحكَم، وهو «فعيل» بمعنى «مفعول»، قال تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان: ٤. (القاسميّ ٣: ٦٨٥)

النّحّاس: [نقل عدّة أقوال ثمّ قال:] قلت: وهذه الأقوال متّفقة، وأصل الحكمة ما يُمتنَع به من السّفه، فقيل للعلم: حكمة، لأنّه به يُمتنَع، وبه يُعلَم الامتناع من السّفه، وهو كلّ فعل قبيح، وكذا القرآن، والعقل، والفهم. (١: ٢٩٨)

الماورديّ: [ذكر سبعة أقوال ثمّ قال:] ويحتمل ثامنًا: أن تكون الحكمة هنا صلاح الدّين وإصلاح الدّنيا. (١: ٣٤٥)

الطُّوسيّ: [نقل الأقوال ثمّ قال:] وقال قوم: هو العلم الّذي تعظُم منفعته وتجلّ فائدته، وهو جميع ما قالوه... وإنّما قيل للعلم: حكمة، لأنّه يمتنع به من القبيح، لما فيه من الدّعاء إلى الحسن، والزّجر عن القبيح. (٢: ٣٤٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٣٨٢)

القُشَيْريّ: حكمة: يحكُم عليكم خاطر الحقّ لا داعي النّفس، وتحكُم عليكم قواهر الحقّ لا زواجر الشّيطان.

ويقال: الحكمة صواب الأمور. ويقال: هي ألّا تَحكُم عليك رُعونات البشريّة، ومن لا حُكمَ له على نفسه لا حُكمَ له على غيره.

ويقال: الحكمة موافقة أمر الله تعالى، والسّفه مخالفة أمره.

ويقال: الحكمة شهود الحقّ، والسّفه شهود الغير. (١: ٢٢٠)

الزّمَخْشَريّ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾ يُوفّق للعلم والعمل به. والحكيم عند الله هو العالم العامل. (١: ٣٩٦)

ابن عَطيّة: أي يعطيها لمن يشاء من عباده. واختلف المتأوّلون في الحكمة [وذكر الأقوال ومنها قول السُّدّيّ: النّبوّة، ثمّ قال:] وهذه الأقوال كلّها ما عدا قول السُّدّيّ قريب بعضها من بعض، لأنّ الحكمة مصدر من الإحكام، وهو الإتقان في عمل أو قول، وكتاب الله حكمة، وسنّة نبيّه حكمة، وكلّ ما ذكر فهو جزء من الحكمة الّتي هي الجنس. (١: ٣٦٤)

الفخر الرّازيّ: في الآية مسائل:

المسألة الأولى: المراد من الحكمة إمّا العلم، وإمّا فعل الصّواب. [ثمّ ذكر أربعة وجوهًا لمعنى الحكمة وقال:] وجميع هذه الوجوه عند التّحقيق ترجع إلى العلم. ثمّ تأمّل أيّها المسكين، فإنّه تعالى ما أعطى إلّا القليل من العلم، قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء: ٨٥، وسمّى الدّنيا بأسرها قليلًا، فقال: ﴿قُلْ

مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ النساء ٧٧، وانظركم مقدار هذا القليل حتّى تعرف عظمة ذلك الكثير، والبرهان العقليّ أيضًا يطابقه، لأنّ الدّنيا متناهية المقدار، متناهية العدد، متناهية المدّة، والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدّة بقائها، والسّعادة الحاصلة منها. وذلك يُنبئك عن فضيلة العلم. والاستقصاء في هذا الباب قد مرّ في تفسير قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة ٣١

وأمّا الحكمة بمعنى فعل الصّواب، فقيل في حدّها إنّها التّخلّق بأخلاق الله بقدر الطّاقة البشريّة. ومدار هذا المعنى على قوله ﷺ «تخلّقوا بأخلاق الله تعالى»

واعلم أنّ الحكمة لايمكن خروجها عن هذين المعنيين، وذلك لأنّ كمال الإنسان في شيئين: أن يعرف الحقّ لذاته والخير لأجل العمل به. فالمرجع بالأوّل إلى العلم والإدراك المطابق، وبالثّاني إلى فعل العدل والصّواب. فحُكي عن إبراهيم ﷺ قوله ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ وهو الحكمة النّظريّة ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ الشّعراء ٨٣ الحكمة العمليّة. ونادى موسى ﷺ فقال ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾ وهو الحكمة النّظريّة، ثمّ قال. ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ وهو الحكمة العمليّة. وقال عن عيسى ﷺ إنّه قال ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ مريم: ٣٠، الآية، وكلّ ذلك للحكمة النّظريّة، ثمّ قال: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ مريم ٣١، وهو الحكمة العمليّة، وقال في حقّ محمّد ﷺ ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ محمّد ١٩، وهو الحكمة النّظريّة، ثمّ قال ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ النحل ٢، وهو الحكمة العمليّة

وقال في جميع الأنبياء ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾ النّحل ٢، وهو الحكمة النّظريّة ثمّ قال ﴿فَاتَّقُونِ﴾ النّحل ٢، وهو الحكمة العمليّة، والقرآن هو من الآية دالّة على أنّ كمال حال الإنسان ليس إلّا في هذين القوّتين

قال أبو مسلم الحكمة «فِعْلَة» من الحُكم، وهي كالنّحلة من النّحل، ورجل حكيم، إذا كان ذا حجى ولبّ وإصابة رأي، وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال أمر حكيم، أي مُحكم، وهو «فعيل» بمعنى «مفعول»، قال الله تعالى ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان: ٤، وهذا الّذي قاله أبومسلم من اشتقاق اللّغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

المسألة الثّانية قال صاحب «الكشّاف» قُرئ ومن يُؤتِ الحكمة) بمعنى ومن يؤته الحكمة، وهكذا قرأ الأعمش

المسألة الثّالثة احتجّ أصحابنا بهذه الآية على أنّ فعل العبد مخلوق لله تعالى، وذلك لأنّ الحكمة إن فسّرناها بالعلم لم تكن مفسّرة بالعلوم الضّروريّة، لأنّها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال، وهذه الأشياء لاتوصف بأنّها حِكَم، فهي مفسّرة بالعلوم النّظريّة وإن فسّرناها بالأعمال الحسنة فالأمر ظاهر، وعلى التّقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النّظريّة والأعمال الحسنة ثابتًا من غيرهم، وبتقدير مقدّر غيرهم، وذلك الغير ليس إلّا الله تعالى بالاتّفاق. فدلّ

على أنّ فعل العبد خلق لله تعالى

فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يكون المراد من الحكمة النّبوّة والقرآن، أو قوّة الفهم والخشية على ما هو قول الرّبيع بن أنس؟

قلنا: الدّليل الّذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات، وذلك لأنّه بالنّقل المتواتر ثبت أنّه يُستعمل لفظ الحكيم في غير الأنبياء، فتكون الحكمة مغايرة للنّبوّة والقرآن، بل هي مفسّرة إمّا بمعرفة حقائق الأشياء، أو بالإقدام على الأفعال الحسنة الصّائبة، وعلى التّقديرين فالمقصود حاصل. فإن حاولت المعتزلة حمل الإيتاء على التّوفيق والإعانة والألطاف، قلنا: كلّ ما فعله من هذا الجنس في حقّ المؤمنين فقد فعل مثله في حقّ الكفّار، مع أنّ هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لايتناولهم، فعلمنا أنّ الحكمة المذكورة في هذه الآية شيء آخر سوى فعل الألطاف، والله أعلم. (٧: ٧٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٣: ٥٦)

ابن عربيّ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ لإخلاصه في الإنفاق وكونه فيه بالله، فعطيه حكمة الإنفاق ليحق من الحكمة الإلهيّة، لكونه متّصفًا بصفاته. ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ لأنّها أخصّ صفات الله، وما يذّكّر أنّ الحكمة أشرف الأشياء، وأخصّ الصّفات، ﴿إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ الّذين نوّر الله عقولهم بنور الهداية، فصفّاها عن شوائب الوهم وقشور الرّسوم والعادات، وهو النّفس. (١: ١٥٤)

القُرطُبيّ: [ذكر مثل ابن عطيّة وأضاف] وأصل الحكمة ما يمتنع به من السّفه، فقيل للعلم: حكمة، لأنّه يمتنع به، وبه يُعلم الامتناع من السّفه، وهو كلّ فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم.

وكرّر ذكر الحكمة ولم يُضمرها اعتناءً بها، وتنبيهًا على شرفها وفضلها حسب ما تقدّم بيانه عند قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا...﴾ البقرة: ٥٩. (٣: ٣٣٠)

البَيْضاويّ: تحقيق العلم وإتقان العمل. (١: ١٤)

مثله الكاشانيّ (١: ٢٧٥)، وشبّر (١: ٢٧٤).

النّسفيّ: علم القرآن والسّنّة، أو العلم النّافع الموصل إلى رضا الله والعمل به، والحكيم عند الله هو العالم العامل. (١: ١٣٥)

الخازن: [نقل الأقوال ثمّ قال:] وحاصل هذه الأقوال إلى شيئين: العلم والإصابة فيه، ومعرفة الأشياء بذواتها. وأصل الحكمة المنع، ومنه حَكَمَة الدّابّة، لأنّها تمنعها. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٤٥)

أبوحَيّان: [نقل عدّة أقوال ثمّ أضاف:] وقال عَطاء: المعرفة. وقال أبوعثمان: نور يُفرّق به بين الوسواس والمقام، ووجدت في نسخة: والإلهام بدل المقام. وقال قاسم بن محمّد: أن يحكم عليك خاطر الحقّ دون شهوتك. وقال بندار بن الحسين: سرعة الجواب مع إصابة الصّواب. وقال المفضّل: الرّدّ إلى الصّواب. وقال الكتّانيّ: ما تسكن إليه الأرواح. وقيل: إشارة بلا علّة، وقيل: إشهاد الحقّ على جميع الأحوال، وقيل:

صلاح الدِّين وإصلاح الدُّنيا، وقيل: نعم النَّديّ، وقيل: تجريد السِّرّ لورود الإلهام، وقيل: التَّفكّر في الله تعالى والاتّباع له، وقيل: مجموع ما تقدّم ذكره. فهذه تسعة وعشرون مقالة لأهل العلم في تفسير الحكمة (٢: ٣٢٠)

ابن كثير: قال مالك: وإنّه ليقع في قلبي أنّ الحكمة هو الفقه في دين الله، وأمر يُدخله الله في القلوب من رحمته وفضله، وممّا يبيّن ذلك أنّك تجد الرّجل عاقلًا في أمر الدّنيا، إذا نظر فيها، وتجد آخر ضعيفًا في أمر دنياه، عالمًا بأمر دينه بصيرًا به، يؤتيه الله إيّاه ويحرمه هذا، فالحكمة: الفقه في دين الله. وقال السُّدّيّ: الحكمة النّبوّة. والصّحيح أنّ الحكمة كما قاله الجمهور لا تختصّ بالنّبوّة بل هي أعمّ منها، وأعلاها النّبوّة، والرّسالة أخصّ، ولكن لأتباع الأنبياء حظّ من الخير على سبيل التّبع، كما جاء في بعض الأحاديث (١: ٥٧١)

الشِّربينيّ: أي العلم النّافع المؤدّي إلى العمل (١: ١٨٠)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٤٣٠)

أبوالسُّعود: عن مُقاتل: أنّها تُفسّر في القرآن بأربعة أوجه: فتارةً بمواعظ القرآن، وأخرى بما فيه من عجائب الأسرار، ومرّة بالعلم والفهم، وأخرى بالنّبوّة، ولعلّ الأنسب بالمقام ما ينتظم الأحكام المبيّنة في تضاعيف الآيات الكريمة من أحد الوجهين الأوّلين، ومعنى إيتائها تبيينُها والتّوفيق للعلم والعمل بها، أي يبيّنها ويوفّق للعلم والعمل بها (١: ٣١٢)

نحوه الآلوسيّ (٣: ٤١)

القاسميّ: الحكمة: إتقان العلم والعمل، وبعبارة أخرى معرفة الحقّ والعمل به [إلى أن قال:] ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ بدئ بانتظام أمر الدّارين، والإظهار في مقام الإضمار لإظهار الاعتناء بشأنها. وفي إيلاء هذه الآية لما قبلها [﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ البقرة: ٢٦٨] إشعار بأنّ الّذي لا يغترّ بوعد الشّيطان، ويوثق بوعد الله، هو من آتاه الله الحكمة (٣: ٦٨٥)

رشيد رضا: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ يبيّن لنا بعد ذكر ما يعدُ هو جلّ شأنه به، وما يعدُ به الشّيطان، أنّنا في أشدّ الحاجة إلى التّمييز بين ما يقع في النّفس من الإلهام الإلهيّ والوسواس الشّيطانيّ، وتلك هي الحكمة.

فسّر الأستاذ الإمام الحكمة هنا بالعلم الصّحيح، يكون صفة مُحكَمة في النّفس، حاكمة على الإرادة توجّهها إلى العمل، ومتى كان العمل صادرًا عن العلم الصّحيح كان هو العمل الصّالح النّافع المؤدّي إلى السّعادة. وكم من محصّل لصور كثير من المعلومات حاوٍ لها في دماغه، ليعرضها في أوقات معلومة لا تفيده هذه الصّور الّتي تسمّى علمًا في التّمييز بين الحقائق والأوهام، ولا في التّزييل بين الوسوسة والإلهام، لأنّها لم تتمكّن من النّفس تمكّنًا يجعل لها سلطانًا على الإرادة، وإنّما هي تصوّرات وخيالات تغيب عند العمل، وتحضر عند المراء والجدل.

قال الأستاذ الإمام: ما معناه: والمراد بإيتائه الحكمة

من يشاء: إعطاؤه آلتها ـ العقل ـ كاملة، مع توفيقه لحسن استعمال هذه الآلة في تحصيل العلوم الصّحيحة فالعقل هو الميزان القسط، الّذي توزن به الخواطر والمدركات، ويميز به بين أنواع التّصوّرات والتصديقات، فإن رُجّحت فيه كفّة الحقائق طاشت كفّة الأوهام، وسهل التّمييز بين الوسوسة والإلهام.

أقول: وهذا القول يتّفق مع ما رُوي عن ابن عبّاس من «أنّ الحكمة هي الفقه في القرآن»، أي معرفة ما فيه من الهدى والأحكام بعللها وحِكَمها، لأنّ هذا الفقه هو أحقّ الحقائق المؤثّرة في النّفس، الماحية لما يعرض لها من الوساوس حتّى لاتكون مانعة من العمل الصّالح، ولا شكّ أنّ من فقه ما ورد في الإنفاق وفوائده وآدابه من الآيات لايكون وعد الشّيطان له بالفقر، وأمره بـ...، يابخل مانعًا له منه، ولكنّ الفقه في القرآن لايكون إلّا بكمال العقل وحسن استعماله في الفهم، والبحث عن فوائد الأحكام وعللها، ودلائل المسائل وبراهينها.

فالحبر فسّر الحكمة بالأخصّ رعاية للمقام، والأستاذ الإمام فسّرها بالأعمّ بيانًا لشمول هداية القرآن. فالآية بإطلاقها رافعة لشأن الحكمة بأوسع معانيها، هادية إلى استعمال العقل في أشرف ما خُلق له، ومن رُبِيَ بالتّقليد كان محرومًا من ثمرة العقل وهي الحكمة، ومحرومًا من الخير الكثير الّذي أوجبه الله لصاحب الحكمة بقوله: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [إلى أن قال:]

ثمّ أقول إيضاحًا للمقام: إنّ الله جعل الخير الكثير مع الحكمة في قرن، فهما لايفترقان كما لايفترق المعلول عن علّته التّامّة، فالحكمة هي العلم الصّحيح المحرّك للإرادة إلى العمل النّافع الّذي هو الخير. وآلة الحكمة هي العقل السّليم المستقلّ بالحكم في مسائل العلم، فهو لايحكم إلّا بالدّليل، فمن حكم جزم فأمضى وأبرم، فكلّ حكيم عليم عامل، مصدر للخير الكثير. (٣: ٧٥)

المراغيّ: حكمة العلم النّافع الّذي يكون له الأثر في النّفس، فيوجّه الإرادة إلى العمل بما تهوى ممّا يوصل إلى السّعادة في الدّنيا والآخرة. (٣: ٤٠)

سيّد قطب: الحكمة وهي توخّي القصد والاعتدال، وإدراك العلل والغايات، ووضع الأمور في نصابها في تبصّر وروية وإدراك. ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ...﴾ أوتي القصد والاعتدال، فلا يفحش ولا يتعدّى الحدود، وأوتي إدراك العلل والغايات، فلا يضلّ في تقدير الأمور، وأوتي البصيرة المستنيرة الّتي تهديه للصّالح الصّائب من الحركات والأعمال، وذلك خير كثير متنوّع الألوان. (١: ٣١٢)

عزّة دروزة: تنويه بالّذين يفهمون الأمور حقّ الفهم، فذلك هو الحكمة الّتي يهبها الله لمن يشاء، ومن رزقها فقد رُزق الخير الكثير، ولا يرزقها وينتفع بها إلّا ذوو العقول النّيّرة والقلوب السّليمة. (٧: ٣٩٥)

ابن عاشور: هذه الجملة اعتراض وتذييل لما تضمّنته آيات الإنفاق من المواعظ والآداب وتحقيق الأخلاق الكريمة، ممّا يكسب العاملين به رجاحة العقل واستقامة العمل

فالمقصود التّنبيه إلى معاشة ما وعظهم الله به، وتنبيههم إلى أنّهم قد أصبحوا به حكماء بعد أن كانوا في جاهليّة جهلاء. فالمعنى: هذا من الحكمة الّتي آتاكم الله، فهو يؤتي الحكمة من يشاء، وهذا كقوله: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ البقرة: ٢٣١.

قال الفخر: «نبّه على أنّ الأمر الّذي لأجله وجب ترجيح وعد الرّحمان على وعد الشّيطان، هو أنّ وعد الرّحمان ترجّحه الحكمة والعقل، ووعد الشّيطان ترجّحه الشّهوة والحسّ، من حيث إنّهما يأمران بتحصيل اللّذة العاجلة، ولا شكّ أنّ حُكم الحكمة هو الحُكم الصّادق المبرّأ عن الزّيغ، وحكم الحسّ والشّهوة يوقع في البلاء والمحنة. فتعقيب قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً﴾ البقرة: ٢٦٨، بقوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾ إشارة إلى أنّ ما وعد به تعالى من المغفرة والفضل من الحكمة، وأنّ الحكمة كلّها من عطاء الله تعالى، وأنّ الله تعالى يُعطيها من يشاء».

والحكمة: إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم، فلذلك قيل: نزلت الحكمة على ألسنة العرب، وعقول اليونان، وأيدي الصّينيّين. وهي مشتقّة من الحُكم وهو المنع، لأنّها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضّلال، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، ومنه سمّيت الحديدة الّتي في اللّجام وتُجعل في فم الفرس حَكَمَة.

ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الّذي يخلقه مستعدًّا إلى ذلك، من سلامة عقله واعتدال قواه، حتّى يكون قابلًا لفهم الحقائق، منقادًا إلى الحقّ إذا لاح له، لا يصدّه عن ذلك هوًى ولا عصبيّة ولا مُكابرة ولا أَنَفة، ثمّ ييسّر له أسباب ذلك من حضور الدّعاة وسلامة البقعة من العتاة، فإذا انضمّ إلى ذلك توجّهه إلى الله بأن يزيد أسبابه تيسيرًا، ويمنع عنه ما يحجب الفهم فقد كمُل له التّيسير. وفُسّرت الحكمة بأنّها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطّاقة، أي بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض، ولا يغلط في العلل والأسباب.

والحكمة قُسّمت أقسامًا مختلفة الموضوع اختلافًا باختلاف العصور والأقاليم. ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشّرق عند الهنود البراهمة والبوذيّين، وعند أهل الصّين البوذيّين، وفي بلاد فارس في حكمة زرادشت، وعند القبط في حكمة الكهنة. ثمّ انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشّرقيّة إلى اليونان وهُذّبت وصحّحت وفرّعت، وقُسّمت عندهم إلى قسمين: حكمة عمليّة، وحكمة نظريّة.

فأمّا الحكمة العمليّة فهي المتعلّقة بما يصدر من أعمال النّاس، وهي تنحصر في تهذيب النّفس، وتهذيب العائلة، وتهذيب الأمّة.

والأوّل: علم الأخلاق، وهو التّخلّق بصفات العلوّ الإلهيّ بحسب الطّاقة البشريّة، فيما يصدر عنه كمال في الإنسان.

والثّاني: علم تدبير المنزل.

والثّالث: علم السّياسة المدنيّة والشّرعيّة.

وأمّا الحكمة النّظريّة فهي[1] الباحثة عن الأمور الّتي تعلّم وليست من الأعمال، وإنّما تُحكَم بتمام استقامة الأعمال والأعمال، وهي ثلاثة علوم

عِلمٌ يُلقّب بالأسفل وهو الطّبيعيّ، وعِلم يُلقّب بالأوسط وهو الرّياضيّ، وعِلم يُلقّب بالأعلى وهو الإلهيّ

فالطّبيعيّ يبحث عن الأمور العامّة للتّكوين والخواصّ والكون والفساد، ويندرج تحته حوادث الجوّ وطبقات الأرض والنّبات والحيوان والإنسان، ويندرج فيه الطّبّ والكيمياء والنّجوم

والرّياضيّ الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحرّكة «الماكينيّة» وجرّ الأثقال

وأمّا الإلهيّ فهو خمسة أقسام معاني الموجودات، وأصول ومبادئ وهي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة، وإثبات واجب الوجود وصفاته، وإثبات الأرواح والمجرّدات، وإثبات الوحي والرّسالة، وقد بيّن ذلك أبونصر الفارابيّ وأبوعليّ ابن سينا

فأمّا المتأخّرون من حكماء العرب فقد قصّروا الحكمة في الفلسفة على ما وراء الطّبيعة، وهو ما يسمّى عند اليونان بالإلهيّات

والمهمّ من الحكمة في نظر الدّين أربعة فصول

أحدها: معرفة الله حقّ معرفته، وهو علم الاعتقاد الحقّ، ويسمّى عند اليونان العلم الإلهيّ أو ما وراء الطّبيعة

الثّاني: ما يصدر عن العلم به كمال نفسيّة الإنسان، وهو علم الأخلاق

الثّالث: تهذيب العائلة، وهو المسمّى عند اليونان علم تدبير المنزل

الرّابع: تقويم الأمّة وإصلاح شؤونها، وهو المسمّى علم السّياسة المدنيّة، وهو مُدرج في أحكام الإمامة والأحكام السّلطانيّة ودعوة الإسلام في أصوله وفروعه لاتخلو عن شعبة من شُعب هذه الحكمة

وقد ذكر الله الحكمة في مواضع كثيرة من كتابه مرادًا بها ما فيه صلاح النّفوس، من النّبوّة والهدى والإرشاد. وقد غلبت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال الّتي فيها إيقاظ للنّفس ووصاية بالخير، وإخبار بتجارب السّعادة والشّقاوة، وكلّيّات جامعة لجماع الآداب.

وذكر الله تعالى ـ في كتابه ـ حكمة لقمان ووصاياه، في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، الآيات

وقد كانت لشعراء العرب عناية بإيداع الحكمة في شعرهم وهي إرسال الأمثال، كما فعل زُهير في الأبيات الّتي أوّلها

* رأيت المنايا خبط عشواء *

والّتي افتتحها بمَنْ ومَنْ في مُعلّقته. وقد كانت بيد بعض الأحبار صحائف فيها آداب ومواعظ، مثل شيء من جامعة سليمان ﷺ وأمثاله، فكان العرب ينقلون منها أقوالًا. وفي «صحيح البخاريّ» في باب الحياء من كتاب

(١) في الأصل: فيّ!

الأدب: أنّ عمران بن حُصين قال: «قال رسول الله ﷺ: الحياء لا يأتي إلّا بخير، فقال بُشير بن كعب العدويّ: مكتوب في الحكمة إنّ من الحياء وقارًا وإنّ من الحياء سكينة، فقال له عمران: أُحدّثك عن رسول الله ﷺ وتحدّثني عن صحيفتك؟!»

والحكيم هو النّابغ في هاته العلوم أو بعضها، فبحكمته يعتصم من الوقوع في الغلط والضّلال بمقدار مبلغ حِكْمَته، وفي الغرض الّذي تتعلّق به حكمته.

وعلوم الحكمة هي مجموع ما أُرشد إليه هدى الهُداة من أهل الوحي الإلهيّ الّذي هو أصل إصلاح عقول البشر، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان، ثمّ أُلحق به ما أنتجه ذكاء العقول من أنظارهم المتفرّعة على أُصول هدى الأوّل.

وقد مهّد قدماء الحكماء طرائق من الحكمة فتبعتّ ينابيع الحكمة في عصور متقاربة كانت فيها مخلوطة بالأوهام والتّخيّلات والضّلالات، بين الكلدانيّين والمصريّين والهنود والصّين، ثمّ درسها حُكماء اليونان فهذّبوا وأبدعوا، وميّزوا علم الحكمة عن غيره، وتوخّوا الحقّ ما استطاعوا، فأربوا أوهامًا عظيمة ونفوا كثيرًا. وانحصرت هذه العلوم في طريقي سُقراط وهي نفسيّة، وفيثاغورس وهي رياضيّة عقليّة. والأُولى يونانيّة والثّانية لإيطاليا اليونانيّة، وعنها أخذ أفلاطون، واشتهر أصحابه بالإشراقيّين، ثمّ أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسططاليس، وهذّب طريقته ووسّع العلوم، وسمّيت أتباعه بالمشّائين، ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معوّلة على أُصوله إلى يومنا هذا.

(٢: ٥٣١)

مَغْنِيّة: تُطلق الحكمة على معان: منها المصلحة، كقولك: الحكمة من هذا الشّيء كذا. ومنها الموعظة، مثل: الحكمة ضالّة المؤمن. ومنها العلم والفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، ومنها النّبوّة، كقوله: ﴿وَاٰتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ ص: ٢٠. وتُطلق الحكمة على الفلسفة. وقال قائل: الحكمة هي علم الفقه. وقال آخر: هي جميع العلوم الدّينيّة. وقال ثالث: هي طاعة الله فقط.

ومهما قيل أو يقال، فإنّ الحكمة لا تخرج أبدًا عن معنى السّداد والصّواب، ووضع الشّيء في موضعه قولًا وعملًا، فالحكيم هو الّذي يُحكِم الشّيء، ويأتي به على مقتضى العقل والواقع، لا حسب الميول والرّغبات، ولا يستعجله قبل أوانه، أو يُمسك عنه في زمانه، أو ينحرف به عن حدوده وقيوده.

وعلى هذا فالحكمة لا تختصّ بالأنبياء والأولياء، ولا بالفلاسفة والعلماء، فكلّ من أتقن عملًا وأحكمه فهو حكيم فيه، سواء أكان فلّاحًا، أو صانعًا، أو تاجرًا، أو موظّفًا، أو واعظًا، أو أديبًا، أو خطيبًا، أو حاكمًا، أو جنديًّا، أو غيره. فالشّرط الأوّل والأخير للحكمة والحكيم أن يحقّق العمل الغرض المطلوب منه عقلًا وشرعًا، دنيا ودينًا.

وليس من شكّ أنّ من كانت الحكمة رائده ومرشده، كان سعيدًا في الدّارين، قال الإمام جعفر الصّادق عليه السلام

«ما أنعم الله على عبد بنعمة أعظم وأرفع وأجزل وأبهى من الحكمة. قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾. أي لا يعلم أحد ما أودع الله في الحكمة من الأسرار إلّا من استخلصه لنفسه، فالحكمة هي النّجاة، وصفة الثّبات عند أوائل الأمور، والوقوف عند عواقبها»

وتجمل الإشارة هنا إلى الفرق بين العلم والحكمة فالعلم يقيس الكمّيّات، ويتعرّف على العلاقات الّتي تربط هذه الكمّيّات بعضها ببعض، ويكتشف القوانين الّتي تجمعها في شمل واحد، والأثر الّذي يترتّب عليها من خير أو شرّ.

أمّا الحكمة فإنّها تأمر باتّباع العقل السّليم، والمنطق القويم، واستعمال الشّيء فيما وُضع له، وحصْره في أهله. مثلًا العلم يُفتّت الذّرّة، ويوحد الشّمس الصّناعيّة، ولكنّه لا ينظر إلى الهدف الّذي يرمي إليه العالم خيرًا كان أو شرًّا، ولا ينهاه عن هذا ويأمره بذاك، أمّا الحكمة فلا يعنيها من تفتيت الذّرّة، واختراع الشّمس كثير ولا قليل، وإنّما تنظر إلى ما تُستعمل فيه الذّرّة وشمس الفضاء، وتوجّه الإنسان إلى أن يستخدمها لخير الإنسانيّة وهنائها لا لشرّها وشقائها (١: ٢١١).

الطَّباطَبائيّ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ الإيتاء هو الإعطاء، والحكمة ـ بكسر الحاء ـ على «فعلة» بناء نوع يدلّ على نوع المعنى، فمعناه النّوع من الإحكام والإتقان، أو نوع من الأمر المُحكم المتقن الّذي لا يوجد فيه ثلمة ولا فتور، وغلب استعماله في المعلومات العقليّة الحقّة الصّادقة الّتي لا تقبل البطلان والكذب ألبتّة.

والجملة تدلّ على أنّ البيان الّذي بيّن الله به حال الإنفاق بجمع علله وأسبابه، وما يستتبعه من الأثر الصّالح في حقيقة حياة الإنسان هو من الحكمة، فالحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهيّة في المبدأ والمعاد، والمعارف الّتي تشرح حقائق العالم الطّبيعيّ من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطريّة الّتي هي أساس التّشريعات الدّينيّة.

﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ المعنى ظاهر، وقد أبهم فاعل الإيتاء مع أنّ الجملة السّابقة عليها تدلّ على أنّه الله تبارك وتعالى، ليدلّ الكلام على أنّ الحكمة بنفسها منشأ الخير الكثير، فالتّلبّس بها يتضمّن الخير الكثير، لا من جهة انتساب إيتائه إليه تعالى، فإنّ مجرّد انتساب الإيتاء لا يوجب ذلك كإيتاء المال. قال تعالى في قارون: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾ إلى آخر الآيات، القصص: ٧٦، وإنّما نسب إليها الخير الكثير دون الخير مطلقًا، مع ما عليه الحكمة من ارتفاع الشّأن ونفاسة الأمر، لأنّ الأمر مختوم بعناية الله وتوفيقه، وأمر السّعادة مراعى بالعاقبة والخاتمة. (٢: ٣٩٥)

عبد الكريم الخطيب: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ الزّمر: ١٨ فهؤلاء هم الّذين رزقهم الله بعض ما يرزق عبده من السّداد والتّوفيق، والاستماع

إلى دعوة العقل، والاتّهام لداعي الهوى ووساوس الشّيطان وهذا من موارد الحكمة، ومن ثمرات الحكمة، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، إذ يكون أمره إلى عقل يهديه، وبصر يُقيمه على سواء السّبيل، فلا يعمل إلّا خيرًا، ولا يجني إلّا خيرًا ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

والحكمة هي البصيرة النّافذة، الّتي تقدّر الأُمور قدْرها، وتضع كلّ شيء موضعه (٢: ٣٤٤)

مكارم الشّيرازيّ: للحكمة معان كثيرة منها معرفة أسرار عالم الوجود، ومعرفة حقائق القرآن، والوصول إلى الله بالقول والعمل، وأخيرًا معرفة الله، وهذه كلّها تنطوي تحت المعنى الواسع للحكمة.

وعليه فإنّ علاقة هذه الآية بالآيات السّابقة هي أنّ الله يهب لبعض النّاس ـ لطهارتهم وجهادهم ـ علمًا وبصيرةً يستطيع بها أن يدرك فوائد الإنفاق وآثاره ودوره الخلّاق في المجتمع، وأن يُميّز بين الإلهامات الإلهيّة والوساوس الشّيطانيّة.

وبعبارة أُخرى: نلاحظ أنّ الكلام في الآية السّابقة كان على وعد الله بالمغفرة والبركة إزاء الإنفاق، وعلى وسوسة الشّيطان وتخويفه من الفقر. وفي هذه الآية إشارة إلى حقيقة كون الحكمة هي وحدها الّتي تستطيع أن تميّز بين الجاذبتين الإلهيّة والشّيطانيّة، فتنجي المرء من وسوسة الشّيطان.

بديهيّ أنّ القصد من ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ ليس إسباغ الحكمة على كلّ من هبّ ودبّ بغير حساب، بل أنّ مشيئة الله هي دائمًا نُبعثة عن حكمة، أي أنّه يمنحها لمن يستحقّها، ويرويه من سلسبيل هذه العين الزّلال. ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

رغم أنّ واهب الحكمة هو الله فإنّ اسمه لم يرد في هذه الآية، وإنّما بُني الفعل للمجهول ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ ولعلّ المقصود هو أنّ الحكمة أمر حسن بذاته بصرف النّظر عن مصدرها ومنشئها.

من الملاحظ أنّ الآية تقول: إذا نزلت الحكمة بساحة أحد فقد نزلت بساحته البركة والخير الكثير لا الخير المُطلق، لأنّ السّعادة والخير المطلق ليسا في العلم وحده، بل العلم أحد عامل لها. (٢: ٢٢٤)

فضل الله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ فهو الّذي يعطي عباده النّعم الباطنة في الوجدان الدّاخليّ للإنسان، فيلهمه الصّواب في الفكرة، والسّداد في الرّأي، والمنهجيّة في طريقة التّفكير، وفي النّظرة إلى الأُمور وهذا ما تمثّله الحكمة في مضمونها الفكريّ على مستوى المنهج والوسيلة والفكرة، فيدرس القضايا من خلال سلبيّاتها وإيجابيّاتها ومقدّماتها ونتائجها والظّروف الموضوعيّة المُحيطة بها على مستوى الدّنيا والآخرة.

ثمّ يثير أمام الإنسان طريق الحكمة في الحياة في ما تمثّله هذه الكلمة من تنظيم أعمال الإنسان وتخطيط أوضاعه على حسب الموازين الدّقيقة للأشياء، بحيث يضع كلّ شيء في موضعه، فلا يترك شيئًا ينبغي له أن

يعطيه، ولا يعطي شيئًا ينبغي له أن يمنعه، ولا يضع شيئًا موضع شيء آخر، ولا يزيد ولا ينقص في ما يُراد منه التّوازن في جانب الزّيادة والنّقيصة.

ويؤكّد الله على أنّ الحكمة نعمة كبيرة يمنحها لمن يشاء من عباده، لأنّها تهدي الإنسان إلى التّوازن الدّقيق في الحياة، فهي القيمة الكبيرة في شخصيّته، الّتي تفوق الجاه والمال والجمال، لأنّها هي الّتي توجّه ذلك كلّه إلى الوجهة الّتي ينبغي أن تقف عندها الأشياء.

﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ لأنّها الّتي تفتح للإنسان أبواب الخير في الدّنيا والآخرة، فتصرفه عن طريق الخطأ وتقرّبه إلى طريق الصّواب.

(١٠٨:٥)

٧- ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ﴾ النّحل: ١٢٥

ابن عبّاس: بالقرآن. (٢٣٢)

نحوه الكلبيّ (الماورديّ ٣: ٢٢٠)، والثّعلبيّ (٦: ٥١)، والبغويّ (٣: ١٠٣).

الطّبريّ: يقول: بوحي الله الّذي يوحيه إليك، وكتابه الّذي يُنزله عليك. (١٤: ١٩٤)

الزّجّاج: جاء في التّفسير: (الحِكْمَة) النّبوّة. (٣: ٢٢٣)

نحوه الماورديّ. (٣: ٢٢٠)

الرّمّانيّ: الحكمة المعروفة بمراتب الأفعال، والموعظة الحسنة أن تختلط الرّغبة بالرّهبة والإنذار بالبشارة. (أبوحيّان ٥: ٥٤٩)

الطّوسيّ: أمر الله تعالى نبيّه محمّدًا ﷺ أن يدعو عباده المكلّفين بالحكمة، وهو أن يدعوهم إلى أفعالهم الحسنة الّتي لها مدخل في استحقاق المدح والثّواب عليها، لأنّ القبائح يُزجَر عنها ولا يدعو إليها، والمباح لايدعو[1] إلى فعله، لأنّه عبث، وإنّما يدعو إلى ما هو واجب أو ندب، لأنّه يستحقّ بفعله المدح والثّواب.

والحكمة هي المعرفة بمراتب الأفعال في الحُسن والقبح والصّلاح والفساد. وقيل لها: حكمة، لأنّها بمنزلة المانع من الفساد، وما لاينبغي أن يختار، والأصل المنع. [ثمّ استشهد بشعر]

والفرق بين الحكمة والعقل، أنّ العاقل هو العاقد على ما يمنع من الفساد، والحكيم هو العارف بما يمنع من الفساد، والحكمة مُشتركة بين المعرفة وبين العقل المستقيم، لأنّ كلّ واحد منها يمتنع من الفساد عارٍ منه، والقديم تعالى لم يزل حكيمًا بمعنى لم يزل عالمًا، ولا يجوز لم يزل حكيمًا بما يستحقّ لأجل العمل المستقيم، وكلّ حكمة تكون بتركها مضيّعًا لحقّ النّعمة، يجب على المكلّف فعلها، معرفة كانت أو فعلًا. وقيل: أنّ الحكمة النّبوّة. (٦: ٤٣٩)

الزّمخشريّ: بالمقالة المُحكمة الصّحيحة، وهي الدّليل الموضح للحقّ المُزيل للشّبهة.

ويجوز أن يريد القرآن، أي أدعُهم بالكتاب الّذي

---

(١) كذا، والظّاهر يُدعى، وكذا فيما بعد مرّتين، إلّا أن يرجع ضمير الفاعل في الموارد الثّلاثة إلى الله تعالى.

هو حكمة وموعظة حسنة (٢ ٤٣٥)

الطَّبْرِسيّ: أي بالقرآن، وسمّي القرآن حكمة، لأنّه يتضمّن الأمر بالحسن والنّهي عن القبيح، وأصل الحكمة المنع، ومنه حكَمَة اللّجام، وإنّما قيل لها حكمة، لأنّها بمنزلة المانع من الفساد، وما لاينبغي أن يختار وقيل إنّ الحكمة هي المعرفة بمراتب الأفعال في الحسن والقبح والصّلاح والفساد، لأنّ بمعرفة ذلك يقع المنع من الفساد، والاستعمال للصّدق والصّواب في الأفعال والأقوال (٣ ٣٩٢)

الفخر الرّازيّ: معناه أدعُ الأقوياء الكاملين إلى الدّين الحقّ بالحكمة، وهي البراهين القطعيّة اليقينيّة وعوام الخلق بالموعظة الحسنة، وهي الدّلائل اليقينيّة الإقناعيّة الظّنّيّة، والتّكلّم مع المشاغبين بالجدل على الطّريق الأحسن الأكمل.

ومن لطائف هذه الآية أنّه قال: ﴿ادْعُ الى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ فقصر الدّعوة على ذكر هذين القسمين، لأنّ الدّعوة إن كانت بالدّلائل القطعيّة فهي الحكمة، وإن كانت بالدّلائل الظّنّيّة فهي الموعظة الحسنة. (٢٠ ١٣٩)

البيضاويّ: بالمقالة المحكمة، وهو الدّليل الموضح للحقّ المزيح للشّبهة (١ ٥٧٤)

نحوه النّسفيّ (٢ ٣٠٤)، وأبوالسّعود (٤ ١٠٤)، والبُرُوسَويّ (٥ ٩٧)، والآلوسيّ (١٤ ٢٥٤)

أبوحَيّان: هو الكلام الصّواب القريب الواقع من النّفس أجمل موقع... وقيل: ما يمنع من الفساد من آيات ربّك المرغّبة والمرهّبة... ويجوز أن يريد القرآن، أي أدعهم بالكتاب الّذي هو حكمة وموعظة حسنة، وجادلهم بالّتي هي أحسن طُرُق المُجادلة من الرّفق واللّين من غير فظاظة ولا تعنيف (٥ ٥٤٩)

شُبّر: بالحُجج الكاشفة عن المُحكَمة، أو القرآن (٣ ٤٥٧)

ابن عاشور: و(الباء) في قوله (بِالْحِكْمَةِ) للملابسة كالباء في قول العرب للمعرّس: بالرّفاء والبنين، بتقدير أعرست يدلّ عليه المقام، وهي إمّا متعلّقة بـ(أُدْعُ) أو في موضع الحال من ضمير (أُدْعُ)

والحكمة هي المعرفة المُحكمة، أي الصّائبة المجرّدة عن الخطإ، فلا تُطلق الحكمة إلّا على المعرفة خالصة عن شوائب الأخطاء وبقايا الجهل في تعليم النّاس وفي تهذيبهم، ولذلك عرّفوا الحكمة بأنّها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطّاقة البشريّة، بحيث لاتلتبس على صاحبها الحقائق المتشابهة بعضها ببعض، ولا تُخطئ في العلل والأسباب. وهي اسم جامع لكلّ كلام، أو علم يُراعى به إصلاح حال النّاس واعتقادهم إصلاحًا مُستمرًّا لايتغيّر، وقد تقدّم الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة ٢٦٩، مفصّلًا فانظره. وتُطلق الحكمة على العلوم الحاصلة للأنبياء، ويرادفها الحِكَم. (١٣ ٢٦٢)

الطّباطَبائيّ: لاشكّ في أنّه يُستفاد من الآية أنّ هذه الثّلاثة «الحكمة والموعظة والمجادلة» من طُرق التّكليم والمحاورة، فقد أُمر بالدّعوة بأحد هذه الأُمور.

فهي من أنحاء الدّعوة وطرقها، وإن كان الجدال لايعدّ دعوة بمعناها الأخصّ.

وقد فسّرت «الحكمة» كما في «المفردات» بإصابة الحقّ بالعلم والعقل، و«الموعظة» ـ كما عن الخليل ـ بأنّه التّذكير بالخير فيما يرقّ له القلب. و«الجدال» ـ كما في «المفردات» ـ بالمفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة.

والتّأمّل في هذه المعاني يعطي أنّ المراد بالحكمة ـ والله أعلم ـ الحجّة الّتي تنتج الحقّ الّذي لامرية فيه ولا وهن ولا إبهام، والموعظة هو البيان الّذي تلين به النّفس ويرقّ له القلب، لما فيه من صلاح حال السّامع من العبر والعبر، وجميل الثّناء ومحمود الأثر ونحو ذلك.

(١٢: ٣٧١)

مكارم الشّيرازيّ: الحكمة بمعنى العلم والمنطق والاستدلال، وهي في الأصل بمعنى المنع، وقد أُطلقت على العلم والمنطق والاستدلال، لمنعها الفساد والانحراف.

فأوّل خطوة على طريق الدّعوة إلى الحقّ هي التّمكّن من الاستدلال ومن المنطق السّليم، أو النّفوذ إلى داخل فكر النّاس ومحاولة تحريكه وإيقاظ عقولهم، كخطوة أُولى في هذا الطّريق. والموعظة الحسنة هي الخطوة الثّانية في طريق الدّعوة إلى الله.

وفي الحقيقة فإنّ الحكمة تستثمر البعد العقليّ للإنسان، والموعظة الحسنة تتعامل مع البعد العاطفيّ له.

(٨: ٣٢٨)

فضل الله: المراد من الدّعوة بالحكمة في القرآن الكريم

ذلك ما نفهمه من لفظ الحكمة في اللّغة حين نُطلقها في كلّ مجال، فما الّذي يريده القرآن منها هنا، حين ينصح أو يأمر بأن تكون الدّعوة بالحكمة؟

هل الحكمة هنا محتوى للدّعوة أو مضمون، أم هي أُسلوب وطريقة؟

حاول بعض المفسّرين أن يجعل الحكمة مضمونًا للدّعوة ومحتوًى لها، لاأُسلوبًا من أساليبها، فقد ذكر الشّيخ الطّوسيّ رحمه الله في تفسيره «التّبيان» أنّ الحكمة هي «أن يدعوهم إلى أفعالهم الحسنة الّتي لها مدخل في استحقاق المدح والثّواب عليها، لأنّ القبائح يُزجر عنها ولا يُدعو إليها، والمباح لايدعو إلى فعله لأنّه عبث، وإنّما يدعو إلى ما هو واجب أو ندب، لأنّه يستحقّ بفعله المدح والثّواب».

وفي «مجمع البيان» للشّيخ الطّبرسيّ «أي بالقرآن... وسمّي القرآن حكمة، لأنّه يتضمّن الأمر بالحسن والنّهي عن القبيح».

وفي «الكشّاف» للزّمخشريّ الحكمة هي «المقالة المحكمة الصّحيحة وهي الدّليل الموضح للحقّ المزيل للشّبهة». ثمّ قال: «ويجوز أن يريد القرآن أي أدعهم بالكتاب الّذي هو حكمة...». وفي «الوجيز» «الحكمة هي الحُجج القاطعة عن دينه».

هذا نموذج من التّفاسير الّتي حاولت أن تجعل من الحكمة مضمونًا للدّعوة، ومحتوًى لها، فهي تارة أمرٌ بالحسن ونهيٌ عن القبيح وأُخرى الإتيان بالآيات

القرآنيّة في مقام الدّعوة، وثالثةً إقامة الأدلّة والبراهين على الحقّ.

ولكن يبدو لنا أنّها لاتنسجم مع طبيعة عرض الآية وهدفها الأخير. فهي ليست في مجال التّحدّث عمّا يجرم على النّبيّ أن يدعو له، فيأمر به أو ينهى عنه. لأنّ ذلك أمرٌ واضحٌ معلوم للنّبيّ باعتباره نبيًّا مُرسلًا من قبل الله سبحانه، برسالة تتضمّن أوامر الله ونواهيه وتعاليمه المُتعلّقة بأمر معاش النّاس ومعادهم، كما أنّ من المعلوم لديه أنّ القرآن يدخل ضمن نطاق الدّعوة، باعتباره المعجزة البيانيّة الخالدة للرّسالة الإلهيّة العظيمة. ولعلّ نلمح في كلمة ﴿إلى سَبيل رَبِّكَ﴾ ما يرشدنا إلى ذلك، فإنّ سبيل الله الّذي تجب الدّعوة إليه هو الإسلام بكلّ تعاليمه ومبادئه والقرآن بما فيه من أحكام وتعاليم.

أمّا التّفسير بالحُجج والأدلّة والبراهين، فهو غير وارد أيضًا. لأنّه ليس أمرًا جديدًا على الدّعوة وعلى النّبيّ ﷺ، لأنّ أساليب القرآن ترتكز على ذلك، كما أنّ طبيعة الدّعوة تعتمد عليه، لأنّها انطلقت مع أدلّتها وبراهينها منذ اللّحظة الأولى.

فما الّذي يُراد بها أوّلًا؟

يبدو لنا ـ من خلال ما قدّمناه ـ حول مفهوم الكلمة، أنّها تعبير عن طبيعة أسلوب الدّعوة وضرورة اتّصافه بالحكمة، وسلوكه طريقها. فكأنّ الآية مُحاولة للإرشاد إلى طريقة الدّعوة العمليّة في هداية النّاس وإرشادهم، وكسب أكبر عدد ممكن منهم إلى صفّ الدّين والعقيدة، وللإشارة إلى أنّ الحقيقة المجرّدة العارية، والواقع البسيط المجرّد، لايمكن إلقاؤهما إلى النّاس دون مقدّمات، ودون ملاحظة للظّروف ودراسة لجوّ العمل ومجالاته.

وعلى ضوء هذا، فإنّ المراد بالحكمة ـ كما نفهمه منها ـ هو السّير على الطّريقة الواقعيّة للعمل، ونعني بها تلك الّتي تُلاحظ الواقع الخارجيّ للمجتمع الّذي تعيش فيه، وتدرس ظروفه العقليّة والفكريّة والنّفسيّة والاجتماعيّة، وتضع كلّ ذلك في حسابها قبل بداية العمل.

وإذا ربطناها بالدّعوة، فسنجد أنّها مُحاولة لتنبيه الدّعاة إلى الله إلى أن لايكون الأسلوب المتّبع لديهم في العمل واحدًا من حيث النّوع، بل لابدّ من أن يختلف حسب اختلاف الواقع الّذي تنبعث الدّعوة أو يعيش فيه الدّين، فإنّه من الواضح أنّ الدّعوة لن تكون فعّالة، إذا حاولت أن تساوي بين الجاهل والمثقّف في الفكرة الّتي تُلقى، والأسلوب الّذي يُتّبع، فإنّ الأدوات التّعبيريّة والفروق الفكريّ الّذي يملكه كلّ منهما يختلف عمّا يملكه الآخر، وأيضًا فقد تقتضي بعض المواقف الجوّ الحماسيّ والاندفاعيّ المتطرّف، بينما يقتضي بعضها الآخر الجوّ الهادئ المتّزن الّذي يُتيح للفكر أن ينطلق، وللرّوح أن تطمئنّ، وللإنسان أن يفكّر بهدوء.

وقد يدعونا الجوّ ـ في بعض الحالات ـ إلى عرض الفكرة بكامل تفاصيلها، بينما يدعونا ـ في حالاتٍ أُخرى ـ إلى الاكتفاء بعرض الخطوط الرّئيسيّة فقط، تاركين للمستقبل وضع النّقاط على الحروف. ذلك ما نفهمه من الحكمة هنا، والّذي قد يلتقي مع كلمة «المرونة» في كثير

من مدلولاتها، لأنّ المرونة تقتضي عدم انتهاج الدّاعية أُسلوبًا واحدًا لايتعدّاه في مجالات العمل، بل تتطلّب منه أن يكون مرنًا يلاحظ طبيعة الجوّ، وطبيعة الموقف وطبيعة الإنسان المُخاطب.

وقد نجد في تعبير علماء البيان عن البلاغة بأنّها «مُطابقة مقتضى الحال» ما يوضح لنا معنى الحكمة ويقرّبها إلى أذهاننا، لأنّه يلتقي بها من أقرب الطّرق.

ولا بدّ لنا ـ في ختام الحديث حول هذه الكلمة ـ من الإشارة إلى أنّ المرونة الّتي ذكرناها ومطابقة مقتضى الحال وغيرهما، لاتعني أن نصل إلى استخدام وسائل تتنافى والمبادئ العامّة للإسلام الّذي يرتكز على قواعد أخلاقيّة متينة، فإنّ هذا شرط لابدّ منه على كلّ حال. (١٣: ٣٣٦)

٨ـ وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ اَنِ اشْكُرْ لِلّٰهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ لقمان: ١٢

ابن عبّاس: العقل والفهم وإصابة القول والعمل. (٣٤٤)

نحوه النّسفيّ. (٣: ٢٨)

الشّعبيّ: الحكمة ههنا النّبوّة.

مثله عِكْرِمة والسُّدّيّ. (الواحديّ ٣: ٤٤٢)

مُجاهد: الفقه والعقل، والإصابة في القول من غير نبوّة. (الطّبريّ ٢١: ٦٧)

(الحِكْمَةَ): القرآن.

(الحِكْمَةَ): الأمانة. (الطّبريّ ٢١: ٦٨)

قَتادَة: الفقه في الإسلام. (الطّبريّ ٢١: ٦٧)

السُّدّيّ: أنّها الفهم والعقل. (الماوَرْديّ ٤: ٣٣٢)

وهو المرويّ عن الإمام الكاظم عليه السّلام. (البحرانيّ ٧: ٤٦٤)

الإمام الصّادق عليه السّلام: أُوتي معرفة إمام زمانه [وهذا تأويل] (شُبّر ٥: ١٠٥)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: ولقد آتينا لقمان الفقه في الدّين، والعقل والإصابة في القول. (٢١: ٦٧)

الزّجّاج: رُوي في التّفسير أنّ إنسانًا وقف عليه وهو في مجلسه، فقال له: ألست الّذي كنت ترعى معي في موضع كذا كذا؟ قال: بلى، قال: فما بلغ بك ما أرى؟ فقال: «صدق الحديث، والصّمت عمّا لا يعنيني». (٤: ١٩٥)

الطّوسيّ: والحكمة الّتي آتى الله لقمان هو معرفته بتوحيده، ونفي الشّرك عنه. (٨: ٢٧٥)

الثّعلبيّ: يعني العقل والعلم والعمل به، والإصابة في الأمور. (٧: ٣١٢)

نحوه البغويّ (٣: ٥٨٧)، والطّبرسيّ (٤: ٣١٥).

الغزاليّ: من عرف جميع الأشياء ولم يعرف الله لم يستحقّ أن يسمّى حكيمًا، لأنّه لم يعرف أجلّ الأشياء وأفضلها، والحكمة أجلّ العلوم، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم ولا أجلّ من الله، ومن عرف الله فهو حكيم وإن كان ضعيف المنّة في سائر العلوم الرّسميّة، كليل اللّسان، قاصر البيان فيها. ومن عرف الله كان كلامه مخالفًا لكلام غيره، فقلّما يتعرّض للجزئيّات، بل يكون

كلامه جليًّا، ولا يتعرّض لمصالح العاجلة، بل يتعرّض لما ينفع في العاقبة. ولمّا كانت الكلمات الكلّيّة أشهر عند النّاس من أحوال الحكيم من معرفته بالله، ربّما أطلق النّاس اسم الحكمة على مثل تلك الكلمات الكلّيّة ويقال للنّاطق بها حكيم، وذلك مثل قول سيّد الأنبياء ﷺ «رأس الحكمة مخافة الله، ما قلّ وكفى خير ممّا كثر وألهى، كن ورعًا، تكن أعبد النّاس، وكن تقيًّا، تكن أشكر النّاس، البلاء موكّل بالمنطق، السّعيد من وُعظ بغيره، القناعة مال لاينفد، اليقين الإيمان كلّه» فهذه الكلمات وأمثالها تسمّى حكمة وصاحبها يسمّى حكيمًا (الفيروزابادي ٧: ٧٣)

الزّمخشريّ: نبّه الله سبحانه على أنّ الحكمة الأصليّة والعلم الحقيقيّ هو العمل بهما (٣: ٢٣١)

ابن الجوزيّ: فيها قولان: أحدهما: الفهم والعقل، قاله الأكثرون. والثّاني: النّبوّة (٦: ٣١٧)

الفخر الرّازيّ: قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ عبارة عن توفيق العمل بالعلم، فكلّ من أوتي توفيق العمل بالعلم فقد أُوتي الحكمة، وإن أردنا تحديدها بما يدخل فيه حكمة الله تعالى، فنقول: حصول العمل على وفق المعلوم. والّذي يدلّ على ما ذكرنا أنّ من تعلّم شيئًا ولا يعلم مصالحه ومفاسده لايسمّى حكيمًا، وإنّما يكون مبخوتًا، ألا ترى أنّ من يُلقي نفسه من مكان عالٍ، ووقع على موضع فانخسف به، وظهر له كنز وسَلِم، لايقال إنّه حكيم، وإن ظهر لفعله مصلحة وخلوّ عن مفسدة، لعدم علمه به أوّلًا، ومن يعلم أنّ الإلقاء فيه إهلاك النّفس، ويُلقي نفسه من ذلك المكان وتكسر أعضاؤه، لايقال إنّه حكيم، وإن علم ما يكون في فعله.

ثمّ الّذي يدلّ على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ فإنّ (أن) مثل هذا تسمّى المفسّرة، ففسّر الله إيتاء الحكمة بقوله: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ وهو كذلك، لأنّ من جملة ما يقال: إنّ العمل موافق للعلم، لأنّ الإنسان إذا علم أمرين: أحدهما أهمّ من الآخر، فإن اشتغل بالأهمّ، كان عمله موافقًا لعلمه وكان حكمة، وإن أهمل الأهمّ كان مخالفًا للعلم، ولم يكن من الحكمة في شيء لكن شكر الله أهمّ الأشياء، فالحكمة أوّل ما تقتضي (٢٥: ١٤٥)

البيضاويّ: الحكمة في عُرف العلماء: استكمال النّفس الإنسانيّة باقتباس العلوم النّظريّة، واكتساب الملكة التّامّة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها (٢: ٢٢٨)

مثله أبو السّعود (٥: ١٨٨)

أبو حيّان: والحكمة: المنطق الّذي يُتّعظ به ويتنبّه به، ويتناقله النّاس لذلك. [ثمّ أدام نحو الزّمخشريّ] (٧: ١٨٦)

ابن كثير: أي الفهم والعلم والتّعبير (٥: ٣٨٢)

البُرُوسَويّ: وفي «التّأويلات النّجميّة»: الحكمة عدل الوحي، قال ﷺ «أوتيت القرآن وما يعدله» وهو الحكمة بدليل قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة: ١٢٩، فالحكمة موهبة للأولياء، كما أنّ الوحي موهبة للأنبياء، وكما أنّ النّبوّة ليست كسبيّة، بل هي فضل الله يؤتيه من يشاء، فكذلك الحكمة ليست كسبيّة

تحصل بمجرّد كسب العبد دون تعليم الأنبياء إيّاه طريق تحصيلها، بل بإيتاء الله تعالى، كما علّمنا النّبيّ ﷺ طريق تحصيلها بقوله: «من أخلص لله أربعين صباحًا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»، وكما أنّ القلب مهبط الوحي من إيحاء الحقّ تعالى، كذلك مهبط الحكمة بإيتاء الحقّ تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾، وقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩.

فثبت أنّ الحكمة من المواهب لا من المكاسب، لأنّها من الأقوال لا من المعاملات. والمعقولات الّتي سمّتها الحكماء حكمة، ليست بحكمة فإنّها من نتائج الفكر السّليم من شوب آفة التوهّم والخيال، وذلك يكون للمؤمن والكافر، وقلّما يسلم من الشّوائب، ولهذا وقع الاختلاف في أدلّتهم وعقائدهم. ومن يحفظ الحكمة الّتي أوتيت لبعض الحكماء الحقيقيّة، لم تكن هي حكمة بالنّسبة إليه، لأنّه لم يؤت الحكمة، ولم يكن هو حكيمًا، انتهى.

قال في «عرائس البيان»: الحكمة ثلاث:

حكمة القرآن وهي حقائقه، وحكمة الإيمان وهي المعرفة، وحكمة البرهان وهي إدراك لطائف صنع الحقّ في الأفعال. وأصل الحكمة إدراك خطاب الحقّ بوصف الإلهام.

قال شاه شُجاع: ثلاث من علامات الحكمة: إنزال النّفس من النّاس منزلتها، وإنزال النّاس من النّفس منزلتهم، ووعظهم على قدر عقولهم، فيقوم بنفع حاضر.

وقال الحسين بن منصور: الحكمة سهام، وقلوب المؤمنين أهدافها، والرّامي الله، والخطأ معدوم.

وقيل: الحكمة هو النّور الفارق بين الإلهام والوسواس، ويتولّد هذا النّور في القلب من الفكر والعبرة، وهما ميراث الحزن والجوع.

قال حكيم: قوت الأجساد، المشارب والمطاعم، وقوت العقل، الحكمة والعلم، وأفضل ما أوتي العبد في الدّنيا الحكمة، وفي الآخرة الرّحمة، والحكمة للأخلاق كالطّبّ للأجساد.

وعن عليّ عليه السّلام: روّحوا هذه القلوب، واطلبوا لها طرائف الحكمة، فإنّها تملّ كما تملّ الأبدان.

وفي الحديث: «ما زهد عبد في الدّنيا إلّا أنبت الله الحكمة في قلبه، وأنطق بها لسانه، وبصّره عيوب الدّنيا وعيوب نفسه. وإذا رأيتم أخاكم قد زهد فاقربوا إليه واستمعوا منه، فإنّه يلقي الحكمة».

والزّهد في اللّغة ترك الميل إلى الشّيء، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدّنيا والإعراض عنها، وشرط الزّاهد أن لا يحنّ إلى ما زهد فيه، وأدبه أن لا يذمّ المزهود فيه، لكونه من جملة أفعال الله تعالى، وليشغل نفسه بمن زهد من أجله. قال عيسى عليه السّلام: أين تنبت الحبّة؟ قالوا: في الأرض، فقال: كذلك الحكمة لا تنبت إلّا في قلب مثل الأرض، وهو موضع نبع الماء.

والتّواضع سرّ من أسرار الله المخزونة عنده، لا يهبه على الكمال إلّا نبيّ أو صدّيق، فليس كلّ تواضع

تواضعًا، وهو أعلى مقامات الطّريق، وآخر مقام ينتهي إليه رجال الله وحقيقة العلم بعبوديّة النّفس، ولا يصحّ مع العبوديّة رياسة أصلًا، لأنّها ضدّها. ولهذا قال أبومدين ﷺ. آخر ما يخرج من قلوب الصّدّيقين حبّ الرّياسة، ولا تظنّ أنّ هذا التّواضع الظّاهر على أكثر النّاس وعلى بعض الصّالحين تواضع، وإنّما هو تملّق بسبب غاب عنك، وكلّ يتملّق على قدر مطلوبه والمطلوب منه، فالتّواضع شريف لايقدر عليه كلّ أحد، فإنّه موقوف على صاحب التّمكين في العالم، والتّحقّق في التّحلّق كذ، في مواقع النّجوم لحضرة الشّيخ الأكبر ﷺ الأطهر. (٧ ١٤)

الآلوسيّ: [نقل بعض الأقوال ثمّ قال:] وقيل [إتقان] الشّيء علمًا وعملًا. وقيل كمال حاصل باستكمال النّفس الإنسانيّة باقتباس العلوم النّظريّة واكتساب الملكة التّامّة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها وفسّرها كثير من الحكماء بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطّاقة البشريّة (٢١ ٨٣)

نحوه القاسميّ (١٣ ٤٧٩٥)

المراغيّ: والحكمة العقل والفطنة. (٢١ ٧٨)

مغنيّة: تُطلق الحكمة على معان، منها العلم بالله وصفاته، ومنها وضع الشّيء في محلّه، ومنها الكلمة الواعظة، ومنها طاعة الله. وفي الحديث «رأس الحكمة مخافة الله» (٦: ١٦٠)

الطّباطبائيّ: الحكمة على ما يستفاد من موارد استعمالها هي المعرفة العلميّة النّافعة، وهي وسط الاعتدال بين الجهل والجربزة. (١٦، ٢١٥)

مكارم الشّيرازيّ: في معرض الحديث عن ماهيّة الحكمة ينبغي نقول إنّهم قد ذكروا للحكمة معاني كثيرة، مثل: معرفة أسرار عالم الوجود، والإحاطة والعلم بحقائق القرآن، والوصول إلى الحقّ من جهة القول والعمل، ومعرفة الله. إلّا أنّ كلّ هذه المعاني يمكن جمعها في مكان واحد؛ إذ قيل في تفسير الحكمة إنّ الحكمة الّتي يتحدّث عنها القرآن والّتي كان الله قد آتاها لقمان، كانت مجموعة من المعرفة والعلم، والأخلاق الطّاهرة والتّقوى ونور الهداية (١٣ ٣٢)

حُكْمُ ـ يُحَكِّمُونَكَ

١ ـ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَمَا أُولٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ

المائدة ٤٣

ابن عبّاس: الرّجم. (٩٤)

نحوه السّدّيّ (الطّبريّ ٦: ٢٤٨)، والحسن (ابن الجوزيّ ٢: ٣٦٢)، والثّعلبيّ (٤: ٦٩)

يعني حدود الله، فأخبر الله بحكمه في التّوراة (الطّبريّ ٦: ٢٤٨)

قتادة: أي بيان الله ما تشاجروا فيه من شأن قتيلهم (الطّبريّ ٦: ٢٤٨)

حُكْمُه بالقود، وفيه تحاكموا

(ابن الجوزيّ ٢: ٣٦٢)

الطّبريّ: يعني تعالى ذكره وكيف يحكّمك هؤلاء

اليهود يا محمّد بينهم، فيرضون بك حَكَمًا بينهم، وعندهم التّوراة الّتي أنزلتها على موسى، الّتي يُقرّون بها أنّها حقّ، وأنّها كتابي الّذي أنزلته على نبيّي وأنّ ما فيه من حُكْم فمن حكمي، يعلمون ذلك لايتناكرونه ولا يتدافعونه، ويعلمون أنّ حُكمي فيها على الزّاني المُحصَن الرّجم، وهم مع علمهم بذلك يتولّون.

(٦: ٢٤٧)

الماوَرْديّ: فيه قولان: أحدهما: حكم الله بالرّجم.

والثّاني: حكم الله بالقود. (٢: ٤١)

الطُّوسيّ: المعنى كيف يُحكّمك هؤلاء اليهود يا محمّد بينهم، فيرضون بك حَكَمًا، وعندهم التّوراة، فيها حكم الله الّتي أنزلها على موسى الّتي يُقرّون بها أنّها كتابي.

وجه التّعجّب للنّبيّ ﷺ وفيه تعريض لليهود الّذين نزلت فيهم، فكأنّه قال: الّذي أنزلته على نبيّي وأنّه الحقّ، وإنّ ما فيه حُكم من حُكمي، لايتناكرونه ويعلمونه، وهم مع ذلك يتولّون أي يتركون الحُكم به جرأةً عليّ. كيف تقرّون أيّها اليهود بحُكم نبيّي محمّد مع جحدكم نبوّته، وتكذيبكم إيّاه، وأنتم تتركون حكمي الّذي تُقرّون به أنّه واجب، وأنّه حقّ من عند الله.

وقوله: ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ قال أبو عليّ: فيه دليل على أنّه لم يُنسَخ، لأنّه لو نُسِخ لم يُطلَق عليه بعد النّسخ أنّه حكم الله، كما لايُطلَق أنّ حكم الله تحليل الخمر أو تحريم السّبت. وقال الحسن: ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ بالرّجم.

وقال قتادة: وعصيانًا لي ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ بالقود.

فإن قيل: كيف يقولون ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ وعندكم أنّها مُحرّفة مُغيّرة؟ قلنا: على ما قال الحسن وقتادة لايتوجّه، لأنّها وإن كانت مُغيّرة مُحرّفة لايمتنع أن يكون فيها هذان الحُكمان غير مُبدّلين، وهو رجم المُحصن ووجوب القود. ويحتمل أن يكون المراد بذلك فيها حكم الله عندهم، لأنّهم لايقرّون بأنّها مُغيّرة، بل يدّعون أنّها هي الّتي أُنزلت على موسى ﷺ بعينها.

والحكم هو فصل الأمر على وجه الحكمة فيما يفصل به، وقد يفصل بالبيان أنّه الحقّ، وقد يفصل بإلزام الحقّ والأخذ به، كما يفصل الحكّام بين الخصوم بما يقطع خصومة وتبت القضيّة. (٣: ٥٣٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ١٩٦)

البَغَويّ: هذا تعجيب للنّبيّ ﷺ وفيه اختصار، أي وكيف يجعلونك حَكَمًا بينهم فيرضون بحُكمك، وعندهم التّوراة ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ وهو الرّجم. (٢: ٥٤)

نحوه ابن الجَوْزيّ. (٢: ٣٦٢)

الزَّمَخْشَريّ: تعجّب من تحكيمهم لمن لا يؤمنون به وبكتابه، مع أنّ الحكم منصوص في كتابهم الّذي يدّعون الإيمان به.

فإن قلت: ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ ما موضعه من الإعراب؟ قلت: إمّا أن ينتصب حالًا من التّوراة، وهي مبتدأ خبره (عِنْدَهُمُ)، وإمّا أن يرتفع خبرًا عنها كقولك: وعندهم التّوراة ناطقة بحكم الله، وإمّا أن لايكون له محلّ، وتكون جملة مبيّنة، لأنّ عندهم ما يغنيهم عن

التّحكيم، كما تقول: عندك زيد ينصحك، ويشير عليك بالصّواب فما تصنع بغيره؟ (٦: ١٤ -)

نحوه النّسفيّ (١: ٢٨٤).

ابن عَطيّة: ذكر الله تعالى بعد تحكيمهم للنّبيّ ﷺ بالإخلاص منهم، ويبيّن بالقياس الصّحيح أنّهم لايُحكّمونه إلّا رغبةً في ميله في هواهم واعطائه في شهواتهم، وذلك أنّه قال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ﴾ سيئة صادقة، وهم قد خالفوا حكم الكتاب الّذي يصدّقون به ويتوه الآن به، وتولّوا عن حكم الله فيها؟ فأنت الّذي لايؤمنون بك ولا يصدّقونك، أحرى بأن يُخالفوا حُكمك. وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ﴾، أي من بعد حُكم الله في التّوراة في الرّجم، وما أشبهه من الأُمور الّتي خالفوا فيها أمر الله تعالى. (٢: ١٩٥)

الفَخْر الرّازيّ: فيه مسألتان:

المسألة الأُولى: هذا تعجيب من الله تعالى لنبيّه عليه الصّلاة والسّلام بتحكيم اليهود إيّاه، بعد علمهم بما في التّوراة من حدّ الزّاني، ثمّ تركهم قبول ذلك الحكم، فعدلوا عمّا يعتقدونه حُكمًا حقًّا إلى ما يعتقدونه باطلًا طلبًا للرّخصة، فلا جرم ظهر جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه:

أحدها: عدولهم عن حكم كتابهم.

والثّاني: رجوعهم إلى حُكم من كانوا يعتقدون فيه أنّه مُبطل.

والثّالث: إعراضهم عن حكمه بعد أن حكّموه، فبيّن الله تعالى حال جهلهم وعنادهم، لئلّا يغترّ بهم مُغترّ أنّهم أهل كتاب الله، ومن المحافظين على أمر الله.

وهاهنا سؤالان:

السّؤال الأوّل: قوله: ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ ما موضعه من الإعراب؟

الجواب: إمّا أن يُنصَب حالًا من التّوراة، وهي مبتدأ خبرها «عندهم»، وإمّا أن يرتفع خبرًا عنها، كقولك: وعندهم التّوراة ناطقة بحُكم الله تعالى، وإمّا أن لايكون له محلّ، ويكون المقصود أنّ عندهم ما يغنيهم عن التّحكيم، كما تقول: عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصّواب، فما تصنع بغيره؟

السّؤال الثّاني: لِمَ أنّث التّوراة؟ والجواب: الأمر فيه مبنيّ على ظاهر اللّفظ.

المسألة الثّانية: احتجّ جماعة من الحنفيّة بهذه الآية على أنّ حكم التّوراة وشرائع من قبلنا، لازم علينا ما لم يُنسخ، وهو ضعيف، ولو كان كذلك لكان حكم التّوراة، كحُكم القرآن في وجوب طلب الحُكم منه، لكن الشّرع نهى عن النّظر فيها، بل المراد هذا الأمر الخاصّ وهو الرّجم، لأنّهم طلبوا الرّخصة بالتّحكيم. (١١: ٢٣٦)

البَيْضاويّ: تعجيب من تحكيمهم من لايؤمنون به، والحال أنّ الحُكم منصوص عليه في الكتاب الّذي هو عندهم، وتنبيه على أنّهم ما قصدوا بالتّحكيم معرفة الحقّ وإقامة الشّرع، وإنّما طلبوا به ما يكون أهون عليهم، وإن لم يكن حكم الله تعالى في زعمهم. ﴿فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾ حال من (التَّوْرٰية) إن رفعتها بالظّرف، وإن

جملتها مبتدأ في ضميرها المستكنّ فيه (١: ٢٧٦)

نحوه أبو السّعود (٢: ٢٧٤)، والبُرُوسَويّ (٢: ٣٩٥)، وشُبّر (٢: ١٧٧)، والآلوسيّ (٦: ١٤١)

المَراغيّ: أي وكيف يحكّمونك في قضيّة كقضيّة الزّانيَيْن، وعندهم التّوراة وهي شريعتهم فيها حكم الله في يحكّمونك فيه، ثمّ يتولّون عن حكمك بعد أن رضُوا به، وآثروه على شريعتهم لموافقته إيّاها.

وخلاصة ذلك أنّ أمرهم لمن أعجب العجب، وما سبب ذلك إلّا أنّهم ليسوا مؤمنين بالتّوراة إيمانًا صحيحًا، ولا هم مؤمنين بك، إذ المؤمن بشرع لا يرغب عنه إلى غيره، إلّا إذا آمن بأنّ ما رغب إليه شرع من الله أيضًا، أيّد به الأوّل أو نسخه لحكمة اقتضت ذلك. ولكنّ هؤلاء تركوا حُكم التّوراة الّتي يدّعون الإيمان بها، لأنّه لم يوافق أهواءهم، وجاءوك يطلبون حُكمك رجاء أن يوافق أهواءهم، ثمّ يتولّون ويعرضون عنه، إذ لم يأت وفق مُرادهم. (٦: ١٢١)

ابن عاشور: أي من العجيب أنّهم يتركون كتابهم ويُحكّمونك، وهم غير مؤمنين بك، ثمّ يتولّون بعد حكمك إذا لم يُرضهم. فالإشارة بقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ﴾ إلى الحُكم المستفاد من ﴿يُحَكِّمُونَكَ﴾ أي جمعوا عدم الرّضى بشرعهم وبحُكمك، وهذه غاية التّعنّت المستوجبة للعجب في كلتا الحالتين، كما وصف الله حال المنافقين في قوله: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ النّور: ٤٨، ٤٩.

ويحتمل أنّ الاستفهام إنكاريّ، أي هم لا يحكّمونك حقًّا. ومحلّ الإنكار هو أصل ما يدلّ عليه الفعل من كون فاعله جادًّا، أي لا يكون تحكيمهم صادقًا بل هو تحكيم صوريّ يبتغون به ما يوافق أهواءهم، لأنّ لديهم التّوراة فيها حكم ما حَكّموك فيه، وهو حكم الله، وقد نبذوه لعدم موافقته أهواءهم، ولذلك قدّروا نبذ حكومتك إن لم توافق هواهم، فما هم بمحكّمين حقيقة.

فيكون فعل ﴿يُحَكِّمُونَكَ﴾ مستعملًا في التّظاهر بمعنى الفعل دون وقوعه، كقوله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا﴾ التّوبة: ٦٤.

ويجوز على هذا أن تكون الإشارة بقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ﴾ إلى مجموع ما ذكر، وهو التّحكيم، وكون التّوراة عندهم، أي يتولّون عن حُكمك في حال ظهور الحجّة الواضحة، وهي موافقة حكومتك لحكم التّوراة. (٥: ١١٢)

مكارم الشّيرازيّ: تتابع هذه الآية موضوع الحُكم بين اليهود الّذي تطرّقت إليه الآيتان السّابقتان، اللّتان بيّنتا أنّ اليهود كانوا يأتون إلى النّبيّ ﷺ، ويطلبون منه الحكم فيهم. وقد أظهرت هذه الآية الأخيرة الاستغراب من حالة اليهود الّذين كانوا مع وجود التّوراة بينهم، واحتوائها على حكم الله، يأتون إلى النّبيّ محمّد ﷺ ويطلبون منه الحكم فيهم، فتقول: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ...﴾

ويجب الانتباه إلى أنّ الحكم المقصود في الآية هو

حكم الرّجم الّذي يُطبّق بحقّ مُرتكبي الزّنا من الرّجال والنّساء، إذا كان الزّنا مع المُحصَنات، والّذي ورد في التّوراة أيضًا في سفر التّثنية

والعجيب في أمر هؤلاء اليهود أنّهم مع وجود التّوراة بينهم، وعدم اعترافهم بنسخها من قِبَل القرآن، ورفضهم للشّريعة الإسلاميّة، كانوا حين يرون حكمًا في التّوراة لايوافق ميولهم وأهواءهم يتركون ذلك الحكم، ويبحثون عن حكم آخر في مصادر لم يقرّوا ولم يعترفوا بها

والأعجب من ذلك أنّهم حين كانوا يطلبون التّحكيم من نبيّ الإسلام بينهم، كانوا لايقبلون بحُكمه لمّا كان مطابقًا لحكم التّوراة، لكنّه لم يوافق رغباتهم ورغباتهم حيث تقول الآية ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾، وما ذلك إلّا لأنّ هؤلاء لم يكونوا مؤمنين في الحقيقة، ولو كانوا مؤمنين لما استهزؤوا هكذا بأحكام الله، حيث تؤكّد الآية قائلة ﴿وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾

وقد يرد اعتراض في هذا المجال وهو كيف يقرّ المسلمون بوجود حكم الله في التّوراة، مع علمهم عن طريق القرآن والرّوايات الإسلاميّة بأنّ التّوراة قد أصابها التّحريف قبل ظهور نبيّ الإسلام محمّد ﷺ؟

إنّ جوابنا على هذا الاعتراض هو أنّ أوّلًا لانقول بالتّحريف قد أصاب التّوراة كلّها، بل نُقرّ بوجود أحكام في التّوراة تطبق الحقيقة والواقع، وحكم الرّجم ـ الّذي هو موضوع بحثنا الآن ـ من الأحكام الّتي لم تصبها يد التّحريف في التّوراة.

ثانيًا: إنّ التّوراة مهما كان حالها، لاتعتبرها اليهود كتابًا محرّفًا، ولذلك فإنّ الغرابة هنا تكمن في رفض اليهود العمل بحكم الله مع وجوده في توراتهم. (٤: ١٥)

فضل الله: يستنكر القرآن لجوء هؤلاء إلى تحكيم الرّسول ﷺ الّذي لايؤمنون به، وهم يعرفون أنّه الحكم الّذي جاءت به التّوراة، وهو حكم الله الّذي لايتغيّر ولا يتبدّل مهما تغيّرت الرّسالات واختلف الرّسل، لأنّه الحُكم الّذي ينطلق من مصلحة الإنسان الحقيقيّة الّتي لايدخل في حسابها اختلاف الزّمان والمكان. ثمّ يتولّون بعد ذلك عن حكم الله ويُعرِضون عنه، وهذه نقطة سلبيّة يُسجّلها القرآن عليهم ليقدّم للمسلمين الصّورة القلقة الّتي تُمثّل واقع هؤلاء الّذين التزموا ظاهريًّا باسم التّوراة، ليحصلوا على المواقع المتقدّمة في حياة النّاس باسمها، ولكنّهم كانوا أوّل من يتنكّر لحكم التّوراة عندما اختلفت مصالحهم وأطماعهم معه. (٨: ١٧٨)

٢ـ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ المائدة: ٥٠

ابن عبّاس: أفحكمهم في الجاهليّة يطلبون عندك في القرآن يا محمّد، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ قضاءً. (٩٥)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: أيبغي هؤلاء اليهود ـ الّذين احتكموا إليك فلم يرضوا بحُكمك، وقد حكمْتَ

فيهم بالقسط ـ حُكم الجاهليّة، يعني أحكام عَبَدة الأوثان من أهل الشّرك، وعندهم كتاب الله، فيه بيان حقيقة الحكم، الّذي حكَمْتَ به فيهم، وإنّه الحقّ الّذي لايجوز خلافه، ثمّ قال تعالى ذكره مُوَبِّخًا لهؤلاء الّذين أبوا قبول حكم رسول الله ﷺ عليهم، ولهم من اليهود، ومُستجهلًا فعلهم ذلك منهم، ومَن هذا الّذي هو أحسن حُكمًا أيّها اليهود من الله تعالى ذكره عند من كان يُوقن بوحدانيّة الله ويُقِرّ بربوبيّته؟ يقول تعالى ذكره: أيّ حكم أحسن من حكم الله إن كنتم موقنين أنّ لكم ربًّا، وكنتم أهل توحيد وإقرار به (٦: ٢٧٤)

الزّجّاج: أي تطلب اليهود في حكم الزّانيين حُكمًا لم يأمر الله به ـ وهو[1] أهل الكتاب ـ كما تفعل الجاهليّة. وقوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا﴾ أي من أيقن تبيّن عدل الله وحُكمَه. و(حُكْمًا) منصوب على التّفسير[2]. (٢: ١٨١)

نحوه الواحديّ (٢: ١٩٦)

الطُّوسيّ: قيل فيها قولان:

أحدهما: أنّها كناية عن اليهود في قول مجاهد وأبوعليّ، قال أبوعليّ: لأنّهم كانوا إذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إيّاه، وإذا وجب على أقويائهم بالغنى والشّرف في الدّنيا لم يأخذوهم به، فقيل لهم: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ يعني عبَدة الأوثان (يَبْغُونَ) وأنتم أهل كتاب.

الثّاني: أنّها كناية عن كلّ من طلب غير حكم الله، أي إنّما خرج منه إلى حكم الجاهليّة، وكفى بذلك خزيًا أن يحكم بما يوجبه الجهل دون ما يوجبه العلم. (٣: ٥٤٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٢٠٥)

الزَّمَخْشَريّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّ قريظة والنّضير طلبوا إليه أن يحكم بما كان يحكم به أهل الجاهليّة، من التّفاضل بين القتلى. وروي أنّ رسول الله ﷺ قال لهم: «القتلى سواء»، فقال بنو النّضير: نحن لانرضى بذلك، فنزلت.

والثّاني: أن يكون تعييرًا لليهود بأنّهم أهل كتاب وعلم، وهم يبغون حكم الملّة الجاهليّة الّتي هي هوى وجهل، لاتصدر عن كتاب ولا ترجع إلى وحي من الله تعالى. وعن الحسن: هو عامّ في كلّ من يبغي غير حكم الله.

والحكم حكمان: حكم بعلم فهو حكم الله، وحكم بجهل فهو حكم الشّيطان. وسُئل طاووس عن الرّجل يفضّل بعض ولده على بعض، فقرأ هذه الآية.

وقرأ السُّلَميّ (أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ) برفع الحكم على الابتداء وإيقاع (يَبْغُونَ) خبرًا، وإسقاط الرّاجع عنه كإسقاطه عن الصّلة في ﴿أَهٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللهُ رَسُولًا﴾ الفرقان: ٤١، وعن الصّفة في «النّاس رجلان: رجل أهنت، ورجل أكرمت»، وعن الحال في «مررت بهند يضرب زيد».

وقرأ قتادة ﴿أَفَحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ على أنّ هذا الحكم الّذي يبغونه إنّما يحكم به أفعى نجران، أو نظيره من حكّام الجاهليّة، فأرادوا بسفههم أن يكون محمّد خاتم النّبيّين

---

[1] كذا، والظّاهر وهم.

[2] الظّاهر التّمييز

حكمًا كأولئك الحكّام. (١، ٦١٩)

نحوه الفخر الرازيّ (١٢: ١٥)، والبيضاويّ (١: ٢٧٨)، والنّسفيّ (١: ٢٨٧)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٠١)، وشُبّر (٢: ١٨٣)

ابن عَطيّة: واختلف القرّاء في قوله تعالى ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾، فقرأ الجمهور بنصب الميم على إعمال فعل ما يلي ألف الاستفهام، وهذا هو الظّاهر بعد، وقرأ يحيى بن وثّاب والسُّلميّ وأبورجاء والأعرج (أَفَحُكْمُ) برفع الميم، قال ابن مُجاهد: وهي خطأ، قال أبوالفتح: ليس كذلك، ولكنّه وجه غيره أقوى منه، وقد جاء في الشّعر، قال أبوالنّجم:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عليّ ذنبًا كلّه لم أصنعِ

برفع «كلّ» وهكذا الرّواية، وبها يتمّ المعنى الصّحيح، لأنّه أراد التّبرّؤ من جميع الذّنب، ولو نصب «كلّ» لكان ظاهر قوله أنّه صنع بعضه، وهذا هو حذف الضّمير من الخبر وهو قبيح، التّقدير يصنعه، ولم أصنعه، وإنّما يُحذف الضّمير كثيرًا من الصّلة

كقوله تعالى ﴿أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللهُ رَسُولًا﴾ الفرقان: ٤١، وكما تقول: مررت بالّذي أكرمت، ويُحذف أقلّ من ذلك من الصّفة، وحذفه من الخبر قبيح، كما جاء في بيت أبي النّجم، ويتّجه بيته بوجهين:

أحدهما: أنّه ليس في صدر قوله ألف استفهام يطلب الفعل، كما هي في قوله تعالى ﴿أَفَحُكْمَ﴾.

والثّاني: أنّ في البيت عوضًا من الهاء المحذوفة وذلك حرف الإطلاق، أعني الياء في «أصنعي»

فيضعف قراءة من قرأ (أَفَحُكْمُ) بالرّفع، لأنّ الفعل بعده لا ضمير فيه ولا عوض من الضّمير، وألف الاستفهام الّتي تطلب الفعل ويختار معها النّصب ـ وإن لم يظهر بالضّمير ـ حاضرة، وإنّما تتّجه القراءة على أن يكون التّقدير أفحُكْمُ الجاهليّة حُكْمٌ يبغون، فلا تجعل (يَبْغُون) خبرًا، بل تجعله صفة خبر موصوف محذوف، ونظيره قوله تعالى ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ﴾ النّساء: ٤٦، تقديره قوم يحرّفون، فحذف الموصوف وأُقيم الصّفة مقامه. [ثمّ استشهد بشعر]

وقرأ سليمان بن مهران «أفحَكَمَ» بفتح الحاء والكاف والميم، وهو اسم جنس، وجاز إضافة اسم الجنس على نحو قولهم: منعت العراق قفيزها ودرهمها، ومصر أردبها، وله نظائر.

فكأنّه قال: أحكّام الجاهليّة يبغون؟ إشارة إلى الكهّان الّذين كانوا يأخذون الحُلوان، ويحكمون بحسبه وبحسب الشّهوات، ثمّ ترجع هذه القراءة بالمعنى إلى الأولى، لأنّ التّقدير ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾.

وقرأ ابن عامر (تَبْغُونَ) بالتّاء على الخطاب لهم، أي قل لهم، وباقي السّبعة (يَبْغُونَ) بالياء من تحت، و(يَبْغُونَ) معناه يطلبون ويريدون.

وقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا﴾ تقرير، أي لا أحد أحسن منه حُكْمًا تبارك وتعالى، وحسن دخول اللّام في قوله (لِقَوْمٍ) من حيث المعنى يبيّن ذلك ويظهر لقوم يوقنون. (٢: ٢٠٢)

الشِّربينيّ: أي خاصّة مع أنّ حكمها لا يرضى بها

عاقل، لكونها لم يدع إليها كتاب، بل هي مجرّد أهواء، وهم أهل الكتاب. (يَبْغُونَ)، أي يريدون بإعراضهم عن حكمك مع ما دعا إليه كتابهم من اتّباعك، وشهد كتابك المُعجز عن معارضته من وجوب رسالتك إلى جميع الخلائق، وهذا استفهام إنكاريّ.

وقرأ ابن عامر بالتّاء على الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، وهو أدلّ على الغضب. والباقون بالياء على الغيبة.

وقيل: نزلت في بني قُرَيظة والنّضير، طلبوا من رسول الله ﷺ أن يحكم بما كان يحكم به الجاهليّة من التّفاضل بين القتلى، أي بين ديات بعضهم على بعض.

(٦: ٣٧٩)

أبو السُّعود: إنكار وتعجيب من حالهم وتوبيخ لهم، والفاء للعطف على مقدّر يقتضيه المقام، أي أيتولّون عن حُكمك فيبغون حكم الجاهليّة؟ وتقديم المفعول للتّخصيص المفيد لتأكيد الإنكار والتّعجيب، لأنّ التّولّي عن حكمه عليه الصّلاة والسّلام وطلب حُكم آخر منكرٌ عجيب، وطلبُ حكم الجاهليّة أقبح وأعجب.

والمراد بالجاهليّة إمّا الملّة الجاهليّة الّتي هي متابعة الهوى الموجبة للمَيْل والمُداهنة في الأحكام، فيكون تعييرًا لليهود بأنّهم مع كونهم أهل كتاب وعلم يبغون حكم الجاهليّة الّتي هي هوى وجهلٌ لا يصدر عن كتاب ولا يرجع إلى وحي.

وإمّا أهل الجاهليّة، وحُكمُهم ما كانوا عليه من التّفاضل فيما بين القتلى، حيث رُوي «أنّ بني النّضير لمّا تحاكموا إلى رسول الله ﷺ في خصومة قتل وقعت بينهم وبين بني قريظة، طلبوا إليه عليه الصّلاة والسّلام أن يحكم بينهم بما كان عليه أهل الجاهليّة من التّفاضل، فقال عليه الصّلاة والسّلام: القتلى سواء. فقال بنو النّضير: نحن لا نرضى بذلك، فنزلت».

وقُرئ برفع «الحُكمُ» على أنّه مبتدأ و(يَبْغُونَ) خبره، والرّاجع محذوف حذفَه في قوله تعالى: ﴿أَهٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللّٰهُ رَسُولًا﴾ الفرقان: ٤١، وقد استُضعف ذلك في غير الشّعر. وقُرئ بتاء الخطاب إمّا بالالتفات لتشديد التّوبيخ، وإمّا بتقدير القول، أي قُلْ لهم أفحُكمَ... وقُرئ بفتح الحاء والكاف، أي أفحاكمًا كحُكّام الجاهليّة يبغون.

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا﴾ إنكار لأن يكون أحد حُكمُه أحسنُ من حكمه تعالى أو مساوٍ له، وإن كان ظاهر السّبك غير مُتعرّض لنفي المساواة وإنكارها.

وقد مرّ تفصيله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ﴾ النّساء: ١٢٥ ﴿لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ أي عندهم، واللّام كما في ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ يوسف: ٢٣، أي هذا الاستفهام لهم، فإنّهم الّذين يتدبّرون الأمور بأنظارهم، فيعلمون يقينًا أنّ حُكم الله عزّ وجلّ أحسنُ الأحكام وأعدلُها. (٢: ٢٨٢)

نحوه الآلوسيّ (٦: ١٥٥)، والمَراغيّ (٦: ١٣٣)، وابن عاشور (٥: ١٢٨).

الطَّباطَبائيّ: تفريع بنحو الاستفهام على ما بيّن في الآية السّابقة من تولّيهم مع كون ما يتولّون عنه هو

حكم الله النّازل إليهم، والحقّ الّذي علموا أنّه حقّ ويمكن أن يكون في مقام النّتيجة اللّازمة لما بيّن في جميع الآيات السّابقة والمعنى وإذا كانت هذه الأحكام والشّرائع حقّة نازلة من عند الله، ولم يكن وراءها حكم حقّ، لا يكون دونها إلّا حكم الجاهليّة النّاشئة عن اتّباع الهوى، فهؤلاء الّذين يتولّون عن الحكم الحقّ ماذا يريدون بتولّيهم، وليس هناك إلّا حكم الجاهليّة؟ أفحكم الجاهليّة يبغون؟ والحال أنّه ليس أحد أحسن حكمًا من الله هؤلاء المدّعين للإيمان؟ فقوله ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ استفهام توبيخيّ، وقوله ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ استفهام إنكاريّ، أي لا أحد أحسن حكمًا من الله، وإنّما نتّبع الحكم لحسنه

(٥ ٣٥٥)

مكارم الشّيرازيّ. تساءلت مضمنه ستفهم استنكاريّ هل أنّ هؤلاء الّذين يدّعون اتّباع الكتب السّماويّة يتوقّعون أن نحكم بينهم. ـ الخطاب للنّبيّ ﷺ ـ بأحكام الجاهليّة الّتي فيها أنواع التّمايز المقيت؟ حيث تقول الآية ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾

لكنّ أهل الإيمان لا يرون أيّ حكم أرفع وأفضل من حكم الله، حيث تتابع الآية قولها ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾

وقد بيّنا ـ عند تفسير الآيات السّابقة ـ أنّ نوعًا من التّمايز الغريب كان يسود الأوساط اليهوديّة، بحيث لو أنّ فردًا من يهود بني قريظة قتل فردًا من يهود بني النّضير لتعرّض للقصاص، بينما لو حصل العكس لم يكن ليطبق حكم القصاص في القاتل، وقد شمل هذا التّمايز المقيت ـ أيضًا ـ حكم الغرامة والدّية عند هؤلاء، فكانوا يأخذون ضعف الدّية من جماعة، ولا يأخذونها من جماعة أخرى، أو يأخذون أقلّ من الحدّ المقرّر، ولذلك استنكر القرآن هذا النّوع من التّمايز واعتبره من أحكام الجاهليّة، في حين أنّ الأحكام الإلهيّة تشمل البشر أجمعين، وتطلق دون أيّ تمايز

وجاء في «الكافي» عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال «الحكم حكمان حكم الله، وحكم الجاهليّة، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهليّة»

وهكذا يتّضح أنّ أيّ مسلم يتّبع الأحكام الوضعيّة، ولا يلتزم بالأحكام والقوانين الإلهيّة السّماويّة، إنّما يسير في الحقيقة في طريق الجاهليّة

٤١ ٢٣

فضل الله : أي يريدون منك إصداره في القضيّة الّتي تحاكموا إليك فيها، وهم ـ في أجواء الآية ـ اليهود الّذين كانوا إذا سرق الشّريف تركوه، وإذا سرق الضّعيف أقاموا عليه الحدّ، كما في قصّة أسباب النّزول، بحيث كان للمركز الاجتماعيّ للشّخص دور كبير في طبيعة الحكم الصّادر له أو ضدّه، تبعًا للامتيازات الطّبقيّة وللأهواء الذّاتيّة أو الفئويّة، بعيدًا عن حكم الله في التّوراة الّذي أكّده الإسلام في القرآن والسّنّة، وهو الحكم العادل الّذي ينظر إلى طبيعة القضيّة من خلال عناصر الإثبات فيها، من دون الالتفات إلى طبيعة الشّخص في دائرتها الرّفيعة، وهذا ما يشعر فيه النّاس بالأمن على حقوقهم

وقضاياهم، لأنّهم متساوون أمام الشّريعة في ساحة الواقع والقضاء.

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ في مضمونه الحيّة من حيث انسجامه مع المصلحة الإنسانيّة في صعيد التّفسير الرّوحيّة والأخلاقيّة والحاجات الحيويّة للإنسان، ممّا يفرض الخضوع له، والانفتاح عليه، والثّقة به.

﴿لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ بالعدالة الإلهيّة في الحكم والتّشريع من موقع إيمانهم بالرّبوبيّة المطلقة لله الّتي ترعى كلّ المخلوقين بالحكمة واللّطف والرّحمة، على صعيد العدل الّذي ينطلق من الجانب الموضوعيّ للمسألة في الواقع الإنسانيّ العامّ، من دون تفريق بين قويّ وضعيف، وكبير وصغير، وغنيّ وفقير، لأنّ الجميع عباده، فلا حاجة لديه إلى أحد دون أحد ليظلم هذا أو ذاك، فإنّ الظّلم شأن الضّعيف الّذي يعيش الضّعف أمام الآخر والخوف منه، فيلجأ إلى ظلمه، والله هو القويّ القادر على كلّ شيء.

وقد ورد في أكثر من حديث التّأكيد على حكم الله في مقابل حكم الجاهليّة، فقد ورد الحديث عن الإمام جعفر الصّادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الحكم حكمان: حكم الله، وحكم الجاهليّة، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهليّة».

وأخرج البخاريّ عن ابن عبّاس قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أبغض النّاس إلى الله مبتغ في الإسلام سنّة جاهليّة، وطالب امرئ بغير حقّ ليريق دمه».

ونستفيد من ذلك أنّ الجاهليّة ليست مرحلة زمنيّة تتمثّل في شرائعها وعاداتها وتقاليدها وأحكامها، بل هي نهج في الخطّ الفكريّ الّذي يتحرّك في كلّ قضاياه وأوضاعه، بعيدًا عن الله بحيث لا يستهدي الله في ذلك، ولا يخضع لرسالاته ورسله، بل ينطلق في تشريعاته وأحكامه من العوامل الذّاتيّة، ومن المواقع السّلطويّة الّتي تفرض نفسها على النّاس بالقوّة، من دون أن تملك أيّة شرعيّة في مواقعها وتحرّكاتها.

وعلى ضوء ذلك، فإنّ النّظرة الإسلاميّة تؤكّد على أنّ أيّ حكم في المجال التّشريعيّ أو القضائيّ لا ينسجم مع حكم الله هو حكم الجاهليّة، ولو كان صادرًا في العصر الحاضر، فإنّ كلمة الجاهليّة تتحوّل -من خلال هذه النّظرة- إلى ذهنيّة مادّيّة متحرّكة مع الواقع المادّيّ في الحياة في الاتّجاه الّذي لا يعطي للدّين أيّ دور في أحكامه وقضاياه، تمامًا كما لو لم يكن موجودًا في حياة النّاس.

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في مورد آخر في تعبير آخر وهو حكم الطّاغوت، وذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ النّساء: ٦٠.

وفي ضوء ذلك يمكن لنا أن نواجه كلّ الواقع التّشريعيّ الوضعيّ الّذي يتحرّك في بلاد المسلمين في خطّ العلمانيّة، لنعتبره داخلًا في حكم الجاهليّة أو حكم الطّاغوت، وخارجًا عن حكم الله وعن ولايته

وهذا ما ينبغي للمسلمين أن يحذروا منه، وأن يلتفتوا إلى الموقف الّذي يجب أن يتّخذوه ويلتزموه في رفضهم وتأييدهم، ـ لاسيّما في المشاركة في المجالس النّيابيّة بتأييد الّذين يعيشون ذهنيّة الجاهليّة في أحكامها وقوانينها، لاذهنيّة الإسلام.

وقد نستوحي من هذه الآيات بعض اللّمحات الفكريّة والعمليّة الّتي تفيدنا في حركة العمل الإسلاميّ في الدّعوة إلى الله.

أوّلاً: إنّنا نأخذ من هذه الآيات النّموذج الحيّ للنّاس الّذين يقفون ضدّ العاملين في سبيل الله، ويعملون على إقامة الحواجز النّفسيّة والمادّيّة ضدّ التّحرّك الإيمانيّ، سواء كانوا من الّذين يختلفون معنا في الدّين، أو من الّذين لايدينون بأيّ دين، بل يلتزمون الإلحاد كمنهج للحياة، أو من الّذين يُظهرون الإيمان ويُبطنون الكفر، لنتّخذ منهم الموقف الّذي أراد الله لرسوله أن يتّخذه من معاصريه من هؤلاء، فلا نضعف ولا نهون أمام كلّ الأوضاع السّلبيّة الّتي نواجهها منهم، بل نتعامل معهم وفق قاعدة التّعامل الواقعيّ الّتي تقتضي الاستيعاب جيّدًا لكلّ وسائلهم وأوضاعهم، في كلّ ما يريدون إثارته في السّاحة من قضايا ومواقف، لنضع الأمور في نصابها الصّحيح، ولنكون في وعي دائم لكلّ ما يحيط بنا من أمور وأوضاع، وبذلك نتحوّل هذه الأيّام إلى حركة متنوّعة الاتّجاهات في طريق العمل الإسلاميّ الطّويل، فلا تقتصر على الوقائع والفئات في حدود الزّمان والمكان الّذين عشنا في داخل التّاريخ.

ثانيًا: إنّ هذه الآيات تؤكّد على ما في الكتب المنزلة من حقيقة فكريّة وشريعيّة، وتعتبر الانسجام مع تلك الحقيقة أساسًا للخطّ الإيمانيّ الصّحيح في مسيرة الإنسان، ممّا يوضح القاعدة الصّلبة للشّخصيّة الإيمانيّة الّتي ترتكز على المنهج في الفكر، وعلى الخطّ في السّير، سواء في ذلك الّذين يتّبعون التّوراة أو الإنجيل أو القرآن، وتؤكّد ـ في بعض لفتاتها ـ على تداخل هذه الكتب في مفاهيمها العامّة وآفاقها الواسعة بحيث لايعتبر الإيمان بكتاب، منافيًا في اتّجاهاته الفكريّة والعمليّة للإيمان بالكتب الأخرى، لأنّ الخصوصيّات الّتي تختلف فيها هذه الكتب لاتمسّ الخطوط العامّة، بل تمسّ التّفاصيل الّتي أوضحت هذه الكتب على أنّها قد تتغيّر وتتبدّل تبعًا للحاجات الّتي يفرضها عامل الزّمان ممّا ينتهي فيه حدّ المصلحة الباعثة إلى الحُكم تارة، أو ممّا تتبدّل فيه المصلحة إلى مصلحة أخرى. وعلى ضوء هذا، كانت الدّعوة إلى أن يحكم أهل الإنجيل والتّوراة والقرآن بما فيه من الحقّ، لأنّ ذلك هو الّذي يتّفق عليه الجميع، فيكون الابتعاد عنه ظُلمًا وفسقًا وكُفرًا. ولهذا كان الإلزام القرآنيّ لكلّ فريق من الفرقاء الّذين ينتمون إلى هذا الكتاب أو ذاك، بالمعاني الّتي يلتزم بها الكتاب، لأنّ كلّ واحد منها يمهّد الطّريق للآخر ويدعمه في كلّ الجوانب الحيّة فيه.

ثالثًا: إنّ على الدّعاة لله والعاملين في سبيله، أن يكونوا في حالة حذرٍ دائمة، ورصد مستمرّ لكلّ الأساليب الملتوية الّتي يحاول دعاة الكفر وأولياؤهم أن

يضلّوا بها المؤمنين عن دينهم، في ما يثيرونه حولهم من الأجواء المحمومة الّتي تُثير المشاعر وتهزّ النّفوس، أو في ما يحشدونه من المعلومات الكاذبة الّتي يريدون من خلالها توجيه الأُمور في غير وجهتها الصّحيحة، ليحرفوا بالحكم عن الحقّ، وذلك من أجل الكشف عن اللّعبة الملتوية المُزخرفة الّتي تتمثّل في أكثر من أُسلوب، وأكثر من وجه.

رابعًا: إنّ الحُكم حُكمان: حكم الجاهليّة، وهو الحكم الّذي يرتكز على الباطل، ويبتعد عن وحي الله، ممّا يصنعه البشر لأنفسهم انطلاقًا من مصالحهم وأطماعهم وأنانيّتهم، بعيدًا عن الله. وحكم الله الّذي شرّعه لعباده في ما أوحى به لرسله، ممّا ينسجم مع مصالح الإنسان كإنسان، بعيدًا عن كلّ الخصوصيّات الّتي ترهق إنسانيّته وتُعطّل مسيرته نحو الخير. ولا بُدّ لنا من الدّخول في عمليّة المقارنة دائمًا بين هذين الحُكمَين، ليبقى النّاس على وعي عميق مُنفتح بما يمثّله حكم الله من خير وبركة ورحمة للإنسان وللحياة ـ كما توحي به الآية الأخيرة ـ وليبقى الهاجس الّذي يعيش في همّ المجتمع من أجل تأكيد استمراره في حركة الحياة في ما يحكم به الحكّام، وفي ما يطبّقه النّاس، من أجل حفظه ورعايته وإصابته. وقد ورد عن الإمام جعفر الصّادق عليه السّلام: «إنّ الحُكم حُكمان: حكم الله، وحكم الجاهليّة، ثمّ قال: ﴿وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ قال: فأشهد أنّ زيدًا قد حكم بحكم الجاهليّة، يعني في الفرائض». (٨: ٢٠)

٣ـ ﴿وَسْئَلُوا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوا مَا اَنْفَقُوا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الممتحنة: ١٠

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: هذا الحكم الّذي حكمتُ بينكم من أمركم أيّها المؤمنون، بمسألة المشركين ما أنفقتم على أزواجكم اللّاتي لحقن بهم، وأمرهم بمسألتكم مثل ذلك في أزواجهنّ اللّاتي لحقن بكم، حكم الله بينكم فلا تعتدوه، فإنّه الحقّ الّذي لا يسعُ غيره. فانتهى المؤمنون من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عمّا ذكر إلى أمر الله وحكمه، وامتنع المشركون منه، وطلبوا الوفاء بالشّروط الّتي كانوا شارطوها بينهم في ذلك الصّلح، وبذلك جاءت الآثار والأخبار عن أهل السِّيَر وغيرهم. (٢٨: ٧٣)

نحوه الطّوسيّ (٩: ٥٨٥)، والواحديّ (٤: ٢٨٦)، والزّمخشريّ (٤: ٩٤)، والطّبرسيّ (٥: ٢٧٤)، والقرطبيّ (١٨: ٦٨)، والبيضاويّ (٢: ٤٧١)، والنّسفيّ (٤: ٢٤٩)، والشّربينيّ (٤: ٢٦٨)، والمشهديّ (١٠: ٢٨١)، والبُروسَويّ (٩: ٤٨٦)، والقاسميّ (١٦: ٥٧٧٣)، وابن عاشور (٢٨: ١٤٣)، والطّباطبائيّ (١٩: ٢٤١)، وفضل الله (٢٢: ١٦٦).

٤ـ ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ اِذْ نَادٰى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ القلم: ٤٨

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم: فاصبر يا محمّد لقضاء ربّك وحكمه فيك، وفي هؤلاء المشركين بما أتيتهم به من هذا القرآن وهذا الدّين، وامض لما أمرك به ربّك، ولا يثنيك عن تبليغ ما أُمرت بتبليغه تكذيبهم

بِّكَ، وأداهم لك (٢٩: ٤٤)

نحوه الواحديّ (٤: ٣٤١)، والبغويّ (٥: ١٤٢)، وابن الجوزيّ (٨: ٣٤٢)، والقرطبيّ (١٨: ٢٥٣)

الطُّوسيّ: الّذي حكم عليك بالصّبر، وأمهلهم إلى وقت آجالهم (١٠: ٩٠)

الزّمخشريّ: وهو إمهالهم وتأخير نصرتك عليهم (٤: ١٤٨)

نحوه البيضاويّ (٢: ٤٩٧)، والنّسفيّ (٤: ٢٨٤)، وأبو السّعود (٦: ٢٩٠)، والبروسويّ (١٠: ١٢٦)

الطّبرسيّ: قال [الله] للنّبيّ ﷺ: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ في إبلاغ الرّسالة، وترك مقابلتهم بالقبيح. وقيل: اللّام تجري مجرى «إلى»، والمعنى اصبر إلى أن يحكم [الله] بنصر أوليائك وقهر أعدائك. وقيل: معناه فاصبر لحكم الله في التّخلية بين الظّالم والمظلوم حتّى يبلغ الكتاب أجله (٥: ٣٤١)

الفخر الرّازيّ: فيه وجهان:

الأوّل: فاصبر لحكم ربّك في إمهالهم وتأخير نصرتك عليهم.

والثّاني: فاصبر لحكم ربّك في أن أوجب عليك التّبليغ والوحي وأداء الرّسالة، وتحمّل ما يحصل بسبب ذلك من الأذى والمحنة (٣٠: ٩٨)

الشّربينيّ: أي القضاء الّذي قضاه وقدّره المحسن إليك، الّذي أكرمك بما أكرمك به من الرّسالة وألزمك بما ألزمك من البلاغ، وخذلهم بالتّكذيب، وحتّم لهم على ذلك في الأجر، وأسبغ عليهم النّعم، وأخّر ما وعدك به من النّصر. (٤: ٣٦٥)

ابن عاشور: والمراد بحكم الرّبّ هنا: أمره، وهو ما حمّله إيّاه من الإرسال والاضطلاع بأعباء الدّعوة، وهذا الحكم هو المستقرأ من آيات الأمر بالدّعوة الّتي أوّلها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾، إلى قوله: ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ المدّثّر: ١ ـ ٧ فهذا هو الصّبر المأمور به في هذه الآية أيضًا. ولا جرم أنّ الصّبر لذلك يستدعي انتظار الوعد بالنّصر، وعدم الضّجر من تأخّره إلى أمده المقدّر في علم الله. (٢٩: ٩٧)

الطّباطبائيّ: فاصبر لحكم ربّك أن يمهلهم ويملي لهم، ولا تستعجل لهم العذاب لكفرهم، ولا تكن كيونس فتكون مثله وهو مكظوم غمًّا أو غيظًا، ينادي الله بالتّسبيح والاعتراف بالظّلم، أي فاصبر واحذر أن تفعل ما يشبه ابتلاءه ونداءه، قوله في بطن الحوت: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ الأنبياء: ٨٧.

وقيل: اللّام في ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ بمعنى «إلى»، وفيه تهديد لقومه ووعيد لهم أن سيحكم الله بينه وبينهم. والوجه المتقدّم أنسب لسياق الآيات السّابقة.

(١٩: ٣٨٧)

مكارم الشّيرازيّ: أي انتظر حتّى يهيّئ الله لك ولأعوانك أسباب النّصر، ويكسر شوكة أعدائك، فلا تستعجل بعذابهم أبدًا، واعلم بأنّ الله يمهلهم ولا يهملهم، وما المهلة المعطاة لهم إلّا نوع من عذاب الاستدراج. وبناء على هذا فإنّ المقصود من ﴿لِحُكْمِ

رَبِّكَ﴾ هو حكم الله المقرّر الأكيد حول انتصار المسلمين، إلّا أنّ البعض ذكر أنّ المقصود منها هو أن تستقيم، وتصبر في طريق إبلاغ أحكام الله تعالى. كما يوجد احتمال آخر أيضًا وهو أنّ المقصود بالآية أنّ حكم الله إذا جاء فعليك أن تستسلم لأمره تعالى وتصبر، لأنّه سبحانه قد حكم بذلك، إلّا أنّ التفسير الأوّل أنسب

(١٨: ٥٠٩)

٥ـ وجاء بهذا المعنى ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا﴾ الدّهر: ٢٤

٦ـ ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ﴾ الطّور: ٤٨

ابن عبّاس: على تبليغ رسالة ربّك. (٤٤٥)

الطّبريّ: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ يا محمّد الّذي حكم به عليك، وامض لأمره ونهيه، وبلّغ رسالاته.

(٢٧: ٣٧)

نحوه القاسميّ (١٥: ٥٥٤٩).

الماورديّ: فيه وجهان: أحدهما: لقضائه فيما حمّلك من رسالته. الثّاني: لبلائه فيما ابتلاك به من قومك. (٥: ٣٨٧)

نحوه القرطبيّ (١٧: ٧٨).

الطّوسيّ: الّذي حكم به، وألزمك التّسليم له (٩: ٤١٩).

القشيريّ: والصّبر لحكم الله شديد، ولكن إذا عرف اطّلاع الرّبّ عليه سَهُل عليه ذلك وهان.

(٦: ٤٧)

الواحديّ: أي إلى أن يقع بهم العذاب الّذي حكمت عليهم به. (٤: ١٩١)

نحوه البغويّ (٤: ٢٩٦)، والخازن (٦: ٢١١).

الطّبرسيّ: الّذي حكم به، وألزمك التّسليم له إلى أن يقع عليهم العذاب الّذي حكمنا عليهم. وقيل: واصبر على أذاهم حتّى يرد أمر الله عليك بتخليصك.

(٥: ١٧٠)

ابن الجوزيّ: أي لما يحكم به عليك. (٨: ٦٠)

البيضاويّ: بإمهالهم وإبقائك في عنائهم

(٢: ٤٢٨).

ابن عاشور: والمراد بـ﴿حُكْمِ رَبِّكَ﴾ ما حكم به وقدّره من انتفاء إجابة بعضهم، ومن إبطاء إجابة أكثرهم. فاللّام في قوله: ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ يجوز أن تكون بمعنى «على» فيكون لتعدية فعل (اصْبِرْ)، كقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ﴾ المزّمّل: ١٠، ويجوز فيها معنى «إلى»، أي اصبر إلى أن يحكم الله بينك وبينهم، فيكون في معنى قوله: ﴿وَاصْبِرْ حَتّٰى يَحْكُمَ اللّٰهُ﴾ يونس: ١٠٩، ويجوز أن تكون للتّعليل فيكون ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ هو ما حكم به من إرساله إلى النّاس، أي اصبر لأنّك تقوم بما وجب عليك. فاللّام في هذا المكان موقع جامع لا يفيد غير اللّام مثله.

وقد آذن بذلك قوله: ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ دون أن يقول: واصبر لحكمنا أو لحكم الله، فإنّ المربوبيّة تؤذن

بالعبرة بالمربوب (٢٧: ٩٢)

الطَّباطَبائيّ: وظاهر السّياق أنّ المراد بالحكم حُكمه تعالى في المكذّبين بالإمهال والإملاء، والطّبع على قلوبهم، وفي النّبيّ ﷺ أن يدعو إلى الحقّ ويصبر على الأذى في جنب الله (١٩: ٢٤)

عبد الكريم الخطيب: واللّام في قوله تعالى ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ هي لام العاقبة، أي اصبر إلى أن يحكم الله بينك وبين قومك، وإنّه لحُكم ينتصر فيه الحقّ على الباطل، وتعلو فيه كلمة المُحقّين على المُبطلين (١٤: ٥٨١)

فضل الله: في ما قدّره الله من حركة الرّسالة في مواجهة خصومها، ومن المشاكل الّتي تواجه النّبيّ في ساحة الدّعوة والجهاد (٢١: ٢٤٨)

الحُكْم

١ـ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ

آل عمران: ٧٩

ابن عبّاس: الفهم والنّبوّة. (٥١)

الطّبَريّ: يعني ويعلّمه فصل الحكمة. (٣: ٣٢٤)

الواحديّ: يعني الفقه والعلم (١: ٤٥٦)

الزّمَخشَريّ: والحكمة وهي السّنّة (١: ٤٤)

ابن عَطيّة: والحكم بمعنى الحِكمة، ومنه قول النّبيّ ﷺ: «إنّ من الشّعر حِكَمًا» (١: ٤٦١)

نحوه الآلوسيّ (٣: ٢٠٧)

الطَّبْرِسيّ: أي العلم أو الرّسالة إلى الخلق (١: ٤٦٦)

الفَخر الرّازيّ: إشارة إلى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحُسن وذلك لأنّ الكتاب السّماويّ ينزل أوّلًا، ثمّ إنّه يحصل في عقل النّبيّ فهم ذلك الكتاب، وإليه الإشارة بالحُكم، فإنّ أهل اللّغة والتّفسير اتّفقوا على أنّ هذا الحكم هو العلم، قال تعالى ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ يعني العلم والفهم، ثمّ إذا حصل فهم الكتاب، فحينئذ يُبلّغ ذلك إلى الخلق، وهو النّبوّة، فما أحسن هذا التّرتيب (٨: ١١٨)

القُرطُبيّ: والحكم العلم والفهم، وقيل أيضًا الأحكام (٤: ١٢١)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٥٤)

النّسَفيّ: والحكمة وهي السّنّة، أو فصل القضاء (١: ١٦٦)

أبوحَيّان: وقيل الحكم هنا اسم جنس، والحكم قيل بمعنى الحكمة، ومنه «إنّ من الشّعر لحِكَمًا» (٢: ٥٠٤)

الشّربينيّ: أي الفهم للشّريعة. (١: ٢٢٧)

أبوالسُّعود: هو الفهم والعلم، أو الحكمة وهي السّنّة (١: ٣٨٥)

نحوه القاسميّ (٤: ٨٧٣)

المَراغيّ: أي لا ينبغي لأحد من البشر أن يُنزّل الله عليه كتابه، ويُعلّمه فِقه دينه ومعرفة أسراره ويعطيه النّبوّة، ثمّ يدعو النّاس إلى عبادة نفسه

دون الله (٣: ١٩٦)

مَغْنِيَّة: والمراد بالحكم العلم و سنّة النبويّة (٢: ٩٦).

فضل الله: ﴿وَالْحُكْمَ﴾ الّذي يُرِد منه التّحرّك في السّاحة العامّة للنّاس بإدارة أُمورهم، وحلّ مشاكلهم وفصل القضايا في صراعاتهم، ليكون الحاكم في ذلك كلّه باعتبار أنّ الله جعل الرّسول حاكمًا بين النّاس، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَيكَ اللهُ﴾ النّساء: ١٠٥، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ المائدة: ٤٩. (٦: ١٢٩)

٢ـ ﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام: ٥٧.

ابن عبّاس: ما الحكم بنزول العذاب إلّا لله. (١١٠)

يعني ليس الحكم في الفصل بين الحقّ والباطل، وفي إنزال الآيات إلّا لله. الطَّبْرِسيّ (٢: ٣١٠)

الطَّبَريّ: ما الحكم فيما تستعجلون به أيّها المشركون من عذاب الله، وفيما بيني وبينكم، إلّا لله الّذي لا يجور في حُكمه، وبيده الخلق والأمر، يقضي الحقّ بيني وبينكم، وهو خير الفاصلين بينـنا بقضائه وحكمه. (٧: ٢١١)

الماوَرْديّ: فيه تأويلان:

أحدهما: الحكم في الثّواب والعقاب.

والثّاني: الحكم في تمييز الحقّ من الباطل. (٢: ١٢١)

نحوه الواحديّ. (٢: ٢٧٩)

البَغَويّ: أي يحكم بالحقّ بدليل أنّه قال: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾. (٢: ١٢٩)

ابن عَطيّة: أي القضاء والإنفاذ. (٢: ٢٩٩)

ابن الجَوْزيّ: فيه قولان:

أحدهما: أنّه الحكم الّذي يفصل به بين المختلفين بإيجاب الثّواب والعقاب.

والثّاني: أنّه القضاء بإنزال العذاب على المخالف. (٣: ٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: احتجّ أصحابنا بقوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ على أنّه لا يقدر العبد على أمر من الأُمور إلّا إذا قضى الله به، فيمتنع منه فعل الكفر إلّا إذا قضى الله به وحكم به، وكذلك في جميع الأفعال. والدّليل عليه أنّه تعالى قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾، وهذا يفيد الحصر، بمعنى أنّه لا حكم إلّا لله. و احتجّ المعتزلة بقوله: ﴿يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ ومعناه أنّ كلّ ما قضى به فهو الحقّ، وهذا يقتضي أن لا يريد الكفر من الكافر، ولا المعصية من العاصي، لأنّ ذلك ليس الحقّ. والله أعلم. (١٣: ٧)

القُرطُبيّ: أي ما الحكم إلّا لله في تأخير العذاب وتعجيله. (٦: ٤٣٩)

الخازن: يعني الحكم الّذي يفصل به بين الحقّ والباطل، والثّواب للطّائع والعقاب للعاصي، أي ما الحكم المطلق إلّا لله، ليس معه حكم، فهو يفصل بين المختلفين، ويقضي بإنزال العذاب إذا شاء. (٢: ١١٥)

نحوه أبوحيّان. (٤: ١٤٢)

أبو السّعود: أي ما الحُكم في ذلك تعجيلًا وتأخيرًا، أو ما الحُكم في جميع الأشياء، فيدخل فيه ما ذكر دخولًا أوّليًّا ﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾. (٢: ٣٩٢)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٤١)

الآلوسيّ: أي ما الحُكم في تأخير ذلك ﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾ وحده من غير أن يكون لغيره سبحانه دخل مّا فيه بوجه من الوجوه.

واختار بعضهم التّعميم في متعلّق الحُكم، أي ما الحُكم في ذلك تأخيرًا أو تعجيلًا، أو ما الحُكم في جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولًا أوّليًّا، ورُجّح الأوّل بأنّ المقصود من قوله سبحانه: ﴿إِنِ الْحُكْمُ﴾ التّأسّف على وقوع خلاف المطلوب، كما يشهد به موارد استعماله، وهو على التّأخير فقط. (٧: ١٦٩)

القاسميّ: أي لو كان عندي لكنت أنا الحاكم، ولكن ما الحُكم في ذلك تعجيلًا و تأخيرًا إلّا للّه، وقد حكم بتأخيره لماله من الحكمة العظيمة، لكنّه محقّق الوقوع، لأنّه ﴿يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ (٦: ٢٣٣٨)

رشيد رضا: أي ما الحُكم في ذلك ولا في غيره من التّصرّف في شؤون الأُمم إلّا للّه وحده، وله في ذلك سنن حكيمة ومقادير منتظمة تجري عليها أفعاله، وآجال مسمّاة تقع فيها، فلا يتقدّم شيء عن أجله ولا يتأخّر (٧: ٤٥٤)

نحوه المَراغيّ (٧: ١٤٢)

ابن عاشور: قوله ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ تصريح بمفهوم القصر، وتأكيد له (٦: ١٣٣)

الطّباطَبائيّ: أُريد بالحُكم فيه القضاء التّكوينيّ [إلى أن قال:] والمعنى ـ على ما يعطيه السّياق ـ أنّ الحُكم للّه وحده وليس إليّ أن أقضي بيني و بينكم، وهو الّذي تستعجلون به باستعجالكم بما تقترحون عليّ من الآية. (٧: ١١٧)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ معنى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ واضح، أي أنّ كلّ أمر في عالم الخلق والتّكوين وفي عالم الأحكام والتّشريع بيد الله، وبناءً على ذلك إذا كان لرسول الله ﷺ أن يقوم بمهمّة فذلك أيضًا بأمر من الله، فإذا أحيا المسيح عليه السلام ميّتًا مثلًا فهو بإذن الله، وكذلك كلّ منصب ـ بما في ذلك القيادة الإلهيّة والتّحكيم والقضاء ـ إذا أُوكل إلى أحد، فإنّما هو بأمر الله تعالى. ولكنّ الّذي يؤسف له أنّ هذه الآية الواضحة استُغلّت على مدى التّاريخ، فمرّة تمسّك بها الخوارج في قضيّة الحكمين الّتي أرادوها هم وأمثالهم في حرب صفّين، فكانت كلمة حقّ أُريد بها باطل ـ كما قال الإمام عليّ عليه السلام ـ حتّى أصبح شعارهم «لا حكم إلّا للّه».

لقد كانوا من الجهل والبلاهة بحيث إنّهم حسبوا أنّ مَن حكّم بأمر الله والإسلام في أمر من الأُمور، يكون قد خالف ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ بينما كانوا يقرأون القرآن كثيرًا، ولكن لا يفهمونه إلّا قليلًا، فالقرآن نفسه في موضوع الاحتكام العائليّ يُصرّح باختيار حكَم من جانب المرأة وحكَم من جانب الزّوج ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٣٥ (٤: ٢٩١)

فصل الله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في كلّ الأشياء، فهو الّذي يحدّد مواقع الرّحمة والنّقمة (٩: ١٤٥)

٣- ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ الأنعام: ٦٢

ابن عبّاس: القضاء بين العباد يوم القيامة (١١١)

الطّبريّ: ألا له الحُكم والقضاء، دون من سواه من جميع خلقه. (٧: ٢١٨)

الماوَرْديّ: يعني القضاء بين عباده. فإن قيل: فقد جعل لغيره الحُكم؟ فعنه جوابان:

أحدهما: أنّ له الحُكم في يوم القيامة وحده.

والثّاني: أنّ غيره يحكم بأمره فصار الحُكم له.

ويحتمل قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ وجهًا ثانيًا: أنّ له أن يحكم لنفسه، فصار بهذا الحُكم مختصًّا. (٢: ١٢٥)

الطّوسيّ: معناه ألا يعلمون أولايقرّون أنّ الحُكم يوم القيامة هو له وحده؟ ولايملك الحُكم في ذلك اليوم سواه، كما قد يملك الحُكم في الدّنيا غيره بتمليك الله إيّاه. (٤: ١٧١)

الواحديّ: أي القضاء فيهم. (٢: ٢٨٢)

نحوه ابن الجوزيّ (٣: ٥٧)، والقرطبيّ (٧: ٧)

البغويّ: أي القضاء دون خلقه. (٢: ١٣٠)

الزّمخشريّ: يومئذ لاحكم فيه لغيره. (٢: ٢٥)

ابن عطيّة: ابتداء كلام مضمّنه التّنبيه وهزّ نفس السّامع، (الحُكم) تعريفه للجنس، أي جميع أنواع التّصرّفات في العباد. (٢: ٣٠١)

الطّبْرِسيّ: أي القضاء فيهم يوم القيامة، لايملك الحُكم في ذلك اليوم سواه، كما قد يملك الحُكم في الدّنيا غيره بتمليكه إيّاه. (٢: ٣١٣)

الفخر الرّازيّ: معناه أنّه لا حُكم إلّا لله، ويتأكّد ذلك بقوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ الأنعام: ٥٧، وذلك يوجب أنّه لاحُكم لأحد على شيء إلّا لله، وذلك يوجب أنّ الخير والشّرّ كلّه بحكم الله وقضائه، فلولا أنّ الله حكم للسّعيد بالسّعادة والشّقيّ بالشّقاوة، وإلّا لما حصل ذلك. (١٣: ١٨)

البَيْضاويّ: يومئذ لا حُكم فيه لغيره. (١: ٣١٤)

نحوه النّسفيّ (٢: ١٦)، وأبو السّعود (٢: ٣٩٥)، والكاشانيّ (٢: ١٢٧)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٦)، ونحاحيّ (٦: ٢٣٥٠)

أبو حَيّان: تنبيه منه تعالى عباده بأنّ جميع أنواع التّصرّفات له. (٤: ١٤٩)

الشِّربينيّ: أي القضاء النّافذ فيهم، فلا حُكم لغيره. (١: ٤٢٦)

الآلوسيّ: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ يومئذ صورةً ومعنًى، لا لغيره بوجه من الوجوه. واستدلّ بذلك على أنّ الطّاعة لاتوجب الثّواب، والمعصية لاتوجب العقاب، إذ لوثبت ذلك لثبت للمطيع على الله تعالى حكم، وهو أخذ الثّواب، وهو ينافي ما دلّت عليه الآية من الحصر. (٧: ١٧٨)

المَراغيّ: أي له الحكم وحده ليس لغيره معه

شيء في ذلك اليوم، كما قال ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ النمل ٧٨ وقال ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ الشورى ١٠، وقال: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ الزمر ٤٦ (٧: ١٥).

ابن عاشور: وجملة ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ تذييل ولذلك ابتدأ بأداة الاستفتاح المؤذنة بالتنبيه إلى أهمّيّة الخبر، والعرب يجعلون التذييلات مشتملة على اهتمام أو عموم أو كلام جامع.

وقُدّم المجرور في قوله ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾ للاختصاص، أي له لا لغيره. فإن كان المراد من الحُكم جنس الحُكم فقصره على الله إمّا حقيقيّ للمبالغة لعدم الاعتداد بحكم غيره، وإمّا إضافيّ للردّ على المشركين، أي ليس لأصنامكم حُكم معه. وإن كان المراد من الحُكم الحساب، أي الحُكم المعهود يوم القيامة، فالقصر حقيقيّ، وربّما ترجّح هذا الاحتمال بقوله عقبه: ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ أي ألا له الحساب، وهو أسرع من يحاسب، فلا يتأخّر جزاؤه (٦: ١٤٣)

الطّباطبائيّ: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ لمّا بيّن تعالى اختصاصه بمفاتح الغيب، وعلمه بالكتاب المبين الّذي فيه كلّ شيء، وتدبيره لأمر خلقه من بدء وُجدوا إلى أن يرجعوا إليه، تبيّن أنّ الحُكم إليه لا إلى غيره، وهو الّذي ذكره في مرّ من قوله ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ الأنعام: ٥٧، أصلي نتيجة بيانه فقال ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾، ليكون منبّهًا لهم ممّا غفلوا عنه. (٧: ١٣٢)

٤ ـ وجاء بهذا المعنى قوله ﴿... فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ المؤمن ١٢

٥ ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام ٨٩

ابن عبّاس: العلم والفهم (١١٤)

نحوه مجاهد (٢: ١٢٩)

الطّبريّ: يعني الفهم بالكتاب ومعرفة ما فيه من الأحكام، وعن مجاهد الحُكم هو اللّبّ، وعنى بذلك مجاهد إن شاء الله، ما قلت، لأنّ اللّبّ هو العقل، فكأنّه أراد أنّ الله آتاهم العقل بالكتاب، وهو بمعنى ما قلنا من أنّه الفهم به، وقد بيّنّا معنى النّبوّة والحُكم فيما مضى بشواهدهما، فأغنى ذلك عن إعادته (٧: ٢٦٣)

الواحديّ: العلم والفقه (٢: ٢٩٦)

نحوه البغويّ (٢: ١٤٢)، وابن الجوزيّ (٣: ٨١)، والقرطبيّ (٧: ٣٤)

ابن عطيّة: يراد به اللّبّ، والفطنة والفقه في دين الله (٢: ٣١٨)

الطّبرسيّ: معناه والحُكم بين النّاس، وقيل الحكمة (٢: ٣٣١)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّ العطف يوجب المغايرة، فهذه الألفاظ الثّلاثة لابدّ وأن تدلّ على أمور ثلاثة متغايرة، واعلم أنّ الحكّام على الخلق ثلاث طوائف.

أحدها: الّذين يحكمون على بواطن النّاس و على أرواحهم، و هم العلماء.

و ثانيها: الّذين يحكمون على ظواهر الخلق و هم السّلاطين، يحكمون على النّاس بالقهر و السّلطنة.

و ثالثها: الأنبياء، و هم الّذين أعطاهم اللّه تعالى من العلوم و المعارف ما لأجله بها يقدرون على التّصرّف في بواطن الخلق و أرواحهم، و أيضًا أعطاهم من القدرة والمكنة ما لأجله يقدرون على التّصرّف في ظواهر الخلق. و لمّا استجمعوا هذين الوصفين لاجرم كانوا هم الحكّام على الإطلاق.

إذا عرفت هذه المقدّمة فقوله: ﴿اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ إشارة إلى أنّه تعالى أعطاهم العلم الكثير، و قوله: ﴿وَالْحُكْمَ﴾ إشارة إلى أنّه تعالى جعلهم حكّامًا على النّاس، نافذي الحكم فيهم بحسب الظّاهر و الباطن. و للنّاس في هذه الألفاظ الثّلاثة تفسيرات كثيرة، والمختار عندنا ما ذكرناه. (١٣: ٦٧)

نحوه النّيسابوريّ. (٧: ١٥١)

البيضاويّ: الحكمة، أو فصل الأمر على ما يقتضيه الحقّ. (١: ٣٢٠)

نحوه أبو السّعود (٢: ٤١٢)، و الكاشانيّ (٢: ١٣٧)، و البروسويّ (٣: ٦٢)، و القاسميّ (٦: ٢٤٠٠)

النّسفيّ: والحكمة، أو فهم الكتاب. (٢: ٢٢)

أبو حيّان: و الحكم: الحكمة، أو الحكم بين الخصوم، أو ما شرّعوه، أو فهم الكتاب، أو الفقه في دين اللّه أقوال. (٤: ١٧٥)

الشّربينيّ: أي العمل المتقن بالعلم. (١: ٤٣٤)

الآلوسيّ: أي فصل الأمر بين النّاس بالحقّ، أو الحكمة و هي معرفة حقائق الأشياء. (٧: ٢١٥)

رشيد رضا: [نقل أقوال اللّغويّين ثمّ قال:]

و أقول: إنّ الحكم بمعنى العلم الجزم وفقه الأمور، وهو حكمها فيه معنى المنع أيضًا، و هو مع الاحتمالات و الظّنون لمن ليس له حكم جازم في المسألة، لا يكون عالمًا بها. و ما يقال في المسألة الواحدة يقال في كلّ علم و فنّ. و كذا منع العالم الحكيم من مخالفة مقتضى العلم. ومن الواضح الجليّ أنّ كلّ نبيّ من الأنبياء قد آتاه اللّه الحكم بهذا المعنى، أي العلم الصّحيح و الفقه في أمور الدّين و شؤون الإصلاح، و فهم الكتاب الّذي تعبّده به، سواء أنزله عليه أم أنزله على غيره. و إنّما اختصّ بعضهم بإيتاء الحكم صبيًّا، كيحيى و عيسى، و منّ المراد به ملكة الحكم الصّحيح في الأمور. و أمّا الحكم بمعنى القضاء و الفصل في الخصومات فلم يؤته إلّا بعض الأنبياء. (٧: ٥٩١)

نحوه المراغيّ. (٧: ١٨٣)

سيّد قطب: والحكم يجيء بمعنى الحكمة كما يجيء بمعنى السّلطان كذلك، وكلا المعنيين محتمل في الآية. فهؤلاء الرّسل أنزل اللّه على بعضهم الكتاب كالتّوراة مع موسى، والزّبور مع داود، والإنجيل مع عيسى، وبعضهم آتاه اللّه الحكم كداود و سليمان و كلّهم أوتي السّلطان على معنى أنّ ما معه من الدّين هو حكم اللّه، و أنّ الدّين الّذي جاؤوا به يحيل سلطان اللّه على

النّفوس و على الأُمور. فما أرسل الله الرّسل إلّا ليُطاعوا، و ما أنزل الكتاب إلّا ليَحكُم بين النّاس بالقسط، كما جاء في الآيات الأُخرى، و كلّهم أُوتي الحكمة، و أُوتي النّبوّة، وأُولئك هم الّذين وكّلهم الله بدينه، يحملونه إلى النّاس ويقومون عليه، ويؤمنون به ويحفظونه.

(٢: ١١٤٤)

ابن عاشور: و الحُكم هو الحكمة، أي العلم بطرق الخير و دفع الشّرّ، قال تعالى في شأن يحيى: ﴿وَاٰتَيْنٰهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، و لم يكن يحيى حاكمًا، أي قاضيًا. ويجيء بمعنى الحُكم بالقضاء بالحقّ، كما في قوله تعالى في شأن داود و سليمان: ﴿وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩.

و إيتاء هذه الثّلاث على التّوزيع، فمنهم من أُوتي جميعها و هم الرّسل منهم، والأنبياء الّذين يحكمون بين النّاس مثل داود و سليمان، و منهم من أُوتي بعضها و هم الأنبياء غير الرّسل، و الصّالحون منهم غير الأنبياء، وهذا باعتبار شمول اسم الإشارة لآبائهم و ذرّيّاتهم و إخوانهم.

(٦١: ٢٠٣)

الطّباطبائيّ: الأصل في مادّة الحُكم بحسب ما يتحصّل من موارد استعمالاتها هو المنع، و بذلك سمّي الحُكم المولويّ حكمًا، لما أنّ الآمر يمنع به المأمور عن الإطلاق في الإرادة و العمل، و يُلجمه أن يقع على كلّ ما تهواه نفسه، و كذا الحُكم بمعنى القضاء، يمنع مورد النّزاع من أن يتزلزل بالمنازعة والمشاجرة، أو يفسد بالتّعدّي والجور، و كذا الحُكم بمعنى التّصديق، يمنع القضيّة من تطرّق الشّكّ إليه. و الإحكام والاستحكام يُشعران عن حال في الشّيء، تمنعه من دخول ما يُفسده بين أجزائه، أو استيلاء الأمر الأجنبيّ في داخله، والإحكام يقابل بوجه التّفصيل الّذي هو جعل الشّيء فصلًا فصلًا، يُبطل بذلك التئام أجزائه وتوحّدها. قال تعالى: ﴿كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود: ١، و إلى ذلك يعود معنى المُحكَم الّذي يقابل المُتشابه. [ثمّ نقل قول الرّاغب وأضاف:]

والحُكم إذا نُسب إلى الله سبحانه، فإن كان في تكوين، أفاد معنى القضاء الوجوديّ، وهو الإيجاد الّذي يسوق الموجود لتحقّق و الواقعيّة الخارجيّة بمراتبها، قال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرّعد: ٤١، و قال: ﴿وَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ البقرة: ١١٧، ومنه بوجه قوله: ﴿قَالَ الَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا كُلٌّ فِيْهَا اِنَّ اللّٰهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ المؤمن: ٤٨

وإن كان في تشريع، أفاد معنى التّقنين و الحُكم مولويّ، قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ﴾ المائدة: ٤٣، و قال: ﴿وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا﴾ المائدة: ٥٠

وإذا نُسب إلى الأنبياء عليهم السّلام أفاد معنى القضاء، وهو من المناصب الإلهيّة الّتي أكرمهم بها، قال تعالى: ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ المائدة: ٤٨، و قال تعالى: ﴿اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحُكْمَ﴾ الأنعام: ٨٩

و لكنّ في بعض الآيات إشعارًا أو دلالة على إيتائهم

الحُكم بمعنى التّشريع كما في قوله حكاية عن إبراهيم عليه السلام في دعائه ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ الشّعراء: ٨٣، و أمّا غير الأنبياء من النّاس فنُسب إليهم الحُكم بمعنى القضاء، كما في قوله ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ المائدة: ٤٧، والحُكم بمعنى التّشريع و قد ذمّهم الله عليه، كما في قوله ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا ... سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الأنعام: ١٣٦، و قوله ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ هود: ٤٥، و الآية بحسب موردها يشمل الحُكم بمعنى إنجاز الوعد و إنفاذ الحُكم

(٧: ٢٥)

مكارم الشّيرازيّ: أمّا المقصود من الحُكم، فثمّة احتمالات ثلاثة

١ـ الحُكم بمعنى العقل و الإدراك، أي إنّنا فضلًا عن إنزال كتاب سماويّ عليهم فقد وهبناهم القدرة على التّعقّل و الفهم؛ إذ إنّ وجود الكتاب بغير وجود القدرة على فهمه فهمًا كاملًا عميقًا، لا جدوى فيه

٢ـ الحُكم بمعنى القضاء، أي أنّهم باستنباط القوانين الإلهيّة من تلك الكتب السّماويّة، كانوا قادرين على أن يقضوا بين النّاس باستلاكهم لجميع شروط القاضي العادل

٣ـ الحُكم بمعنى الحكومة و الإمساك بزمام الإدارة، بالإضافة إلى مقام النّبوّة

إنّ الدّليل على المعاني المذكورة بالإضافة إلى المعنى السّماويّ، الّذي يطلق عليها، هو أنّ كلمة الحُكم قد وردت بهذه المعاني نفسها أيضًا في آيات أخرى من القرآن و ليس ثمّة ما يمنع من أن يشمل استعمال الكلمة في هذه الآية، المعاني الثّلاثة مجتمعة، فالحُكم أصلًا كما يقول الرّاغب في «مفرداته»: هو المنع منعًا لإصلاح، ومن ذلك العقل الّذي يمنع من وقوع الأخطاء و المخالفات، و كذلك القضاء الصّحيح يمنع من وقوع الظّلم، و الحكومة العادلة تقف بوجه الحكومات غير العادلة. فهي قد استُعملت في المعاني الثّلاثة. قلنا من قبل إنّ جميع الأنبياء لم يكونوا يحظون بهذه الامتيازات كلّها، ولكن إسناد حكم إلى الجمع لا يعني شموله جميع أفراد ذلك الجمع، بل قد يكون لبعض أفراده، من ذلك مسألة إيتاء الكتاب لهؤلاء الأنبياء. (٤: ٣٤٤)

فضل الله: والحُكم الّذي يمثّل الميزان الفاصل بين الحقّ والباطل والخير والشّرّ، ليقوم النّاس بالقسط.

(٩: ٢٠٤)

٦ و ٧ ـ وجاء بهذا المعنى قوله ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢

وقوله ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ...﴾ الجاثية: ١٦

٨ ـ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ يوسف: ٤٠

ابن عبّاس: ما الحُكم بالأمر والنّهي إلّا لله.

(١٩٧)

الطُّوسيّ : معناه ليس الحُكم إلّا لله فيما فعله أو أمر به، والحُكم فصل المعنى بما تدعو إليه الحكمة من صواب أو خطإ (٦: ١٤٣)،

الواحديّ : أي الفصل بالأمر والنّهي إلّا لله (٢: ٦١٣)،

البغويّ : ما القضاء والأمر والنّهي إلّا لله (٢: ٤٩٣)،

نحوه ابن الجوزيّ (٤: ٢٣٦)، والخازن (٣: ٢٣٣).

ابن عطيّة : أي ليس لأصنامكم الّتي سمّيتموها آلهة من الحُكم و الأقدار و الأرزاق شيء، أي فما بالها إذن؟ ويحتمل أن يريد الرّدّ على حكمهم في نصبهم آلهة دون الله تعالى، و ليس لهم تعدّي أمر الله في أن لايُعبد غيره (٣: ٢٤٦)

الطَّبْرِسيّ : أي ما الحُكم و الأمر إلّا لله، فلا يجوز العبادة و الخضوع والتّذلّل إلّا لله (٣: ٢٣٤)

الفَخْرالرّازيّ : و ليس لغيرالله حكم واجب القبول و لا أمر واجب الالتزام، بل الحُكم والأمر و التّكليف ليس إلّا له (١٨: ١٤٢)

القُرطُبيّ : الّذي هو خالق الكلّ. (٩: ١٩٢)

ابن كثير : أخبرهم أنّ الحُكم والتّصرّف و المشيئة و الملك كلّه لله. (٤: ٢٨)

الشِّربينيّ : و الحُكم فصل الأمر بما تدعو إلى الحكمة (٢: ١٠٩)

ابن عاشور : جملة ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ إبطال لجميع التّصرّفات المزعومة لآلهتهم، بأنّها لاحُكم لها فيما زعموا أنّه من حكمها و تصرّفها. و جملة ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ انتقال من أدلّة إثبات انفراد الله تعالى بالإلهيّة إلى التّعليم بامتثال أمره و نهيه، لأنّ ذلك نتيجة إثبات الإلهيّة والوحدانيّة له، فهي بيان لجملة. ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ من حيث ما فيه من معنى الحُكم (١٢: ٦٦)

مَغْنِيّة : أنّ معنى الحُكم لله فيحتاج إلى تفسير، وبتفحّص بأنّ حُكم الله على قسمين

الأوّل قضاؤه وقدَره، و هذا لامفرّ منه للإنسان

الثّاني حلال الله و حرامه، المعبّر عن كلّ منهما بالحُكم الشّرعيّ و معلوم أنّ الله تعالى لايتّصل بعباده بلاواسطة و يَحكُم بينهم مباشرة في هذه الحياة، وإنّما يُشرّع الأحكام و يبلّغها لعباده بلسان أنبيائه ورسله والمراد بالحُكم لله المعنى الثّاني، وأنّه تعالى هو مصدر التّشريع، و ليس الأفراد و لا الجماعات، و لا أيّة سلطة إلّا الله وحده، لامحلّل و لامحرّم إلّا هو ومن حكم بشيء فلايكون حكمه حقًّا و عدلًا، إلّا إذا كان على وفق ما أوحى الله

وأجمع كلمة تُعبّر عن ذلك قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة: ٤٥، وفي آية ثانية ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وفي ثالثة ﴿هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ فأيّ حُكم لايُعبّر عن إرادة الله ومرضاته فهو كُفر وظُلم وفسق، وبتعبير ثان أنّ حُكم الله أشبه بالخارطة، يضعها المهندس للبناء، ومن يتولّى الحُكم ويمارسه أشبه بالبانى

وقد استوحينا من قول الإمام عليّ عليه السلام، فإنّه لمّا سمع قول الخوارج: لا حكم إلّا لله قال: «كلمة حقّ أُريد بها الباطل، نعم لا حُكم إلّا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمْرَة إلّا لله، وإنّه لابدّ للنّاس من أمير برّ، أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، و يستمتع فيها الكافر» أي إنّ حقّ التّشريع لله وحده، و على النّاس أن يطبّقوا ما شرّعه الله، و الّذي يحملهم على هذا هو هذا الأمير، و الخوارج خلطوا بين مصدر الشّريعة، و بين من يطبّقها و يراوها، ولم يميّزوا بين الاثنين (٤: ٣١٥)

الطّباطبائيّ: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ ممّا لاريب فيه البتّة، إذ الحُكم في أمر ما لايستقيم إلّا ممّن يملك تمام التّصرّف، و لامالك للتّصرّف و التّدبير في أُمور العالم وتربية العباد حقيقة إلّا الله سبحانه، فلا حُكم بحقيقة المعنى إلّا له (١١: ١٧٧)

عبد الكريم الخطيب: فالحُكم بين النّاس، والفصل فيما هم مختلفون فيه، فيما يعبدون هو لله (٦: ١٢٧٤)

مكارم الشّيرازيّ: شعار ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ الّذي هو شعار قرآنيّ إيجابيّ مثبت، وهو يعني أنّه حكومة كانت سوى حكومة الله أو ما تنتهي إلى حكومة الله، إلّا أنّه ـ و للأسف ـ استُغلّ على امتداد التّاريخ بشكل عجيب، و من ذلك استغلال الخوارج لهذا الشّعار في واقعة «النّهروان»، و كانوا أُناسًا جامدين على قشريّين مُنحرفين جدًّا، إذ تمسّكوا به لنفي التّحكيم في حرب صفّين، و قالوا: لايصحّ الحُكم لنهاية الحرب أو المشيئة، لأنّ الله يقول: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾، لقد كانوا غافلين أو متغافلين عن هذه المسألة البديهيّة، وهي أنّ التّحكيم إذا كان قد تعيّن من أئمّة أمر الله باتّباع قيادتهم، فحُكمهم أيضًا حكم الله لأنّه ينتهي إليه. صحيح أنّ الحَكَمين في حرب صفّين لم يتمّ تعيينهما من قِبَل الإمام عليّ عليه السلام ولو كان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عيّنهما فإنّ حكمهما حكمه، وحكم عليّ حكم النّبيّ صلّى الله عليه وآله، وحكم النّبيّ حكم الله.

وهل يا تُرى يَحكُم الله أو يقضي مباشرةً بين المجتمعات؟! أو يتولّى أُمور النّاس أشخاص من جنسهم، غاية ما في الأمر ينتهي أمرهم إلى الله، ولكنّ الخوارج ودون أن يتوجّهوا إلى هذه الحقيقة الواضحة، أشكلوا على أصل قصّة التّحكيم على الإمام عليّ عليه السلام وحتّى عدّوه ـ والعياذ بالله ـ إنحرافًا من قبله، يا لهذا الجهل والجمود و البلادة.

وهكذا فإنّ مثل هذه الأمور البنّاءة حين تقع بأيدي أفراد جهّال تتحوّل إلى أسوء الوسائل التّخريبيّة.

و في هذا اليوم نرى مجموعة من النّاس ذوي النّفوس الحقيرة، الّذين هم في الحقيقة لايقلّون عن أُولئك جهلًا و لجاجةً، تمسّكوا بالآية المتقدّمة، لنفي التّقليد عن المجتهدين، أو نفي صلاحيّة حكومتهم، لكن جوابهم جميعًا هو ما ذكرناه آنفًا (٧: ١٩٥)

٩ و ١٠ ـ وجاء بهذا المعنى قوله: ...لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. القصص: ٧٠ و ٨٨

١١ - ﴿وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾

يوسف: ٦٧

الطّبريّ: يقول: ما القضاء والحُكم إلّا لله، دون ما سواه من الأشياء، فإنّه يحكم في خلقه بما يشاء، فينفذ فيهم حكمه، ويقضي فيهم، ولا يردّ قضاؤه. (١٣: ١٤)

الطّوسيّ: أي ليس الفصل بين الأمور على ما تقتضيه الحكمة إلّا الله. (٦: ١٦٧)

الفخر الرّازيّ: فاعلم أنّ الإنسان مأمور بأن يراعي الأسباب المعتبرة في هذا العالم، ومأمور أيضًا بأن يعتقد ويجزم بأنّه لا يصل إلّا ما قدّره الله تعالى، وأنّ الحذر لا يُنجي من القدر، فإنّ الإنسان مأمور بأن يحذر من الأشياء المُهلكة والأغذية الضّارّة... بل حقّ أنّ العبد يجب عليه أن يسعى بأقصى الجهد والقدرة، وبعد ذلك السّعي البليغ والجدّ الجهيد فإنّه يعلم أنّ كلّ ما يدخل في الوجود لابدّ وأن يكون بقضاء الله تعالى ومشيئته وسابق حكمه وحكمته. ثمّ إنّه تعالى أكّد هذا المعنى وقال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾

واعلم أنّ هذا من أدلّ الدّلائل على صحّة قولنا في القضاء والقدر، وذلك لأنّ الحُكم عبارة عن الإلزام والمنع من النّقيض، وسمّيت حَكَمَة الدّابّة بهذا الاسم، لأنّها تمنع الدّابّة عن الحركات الفاسدة، والحُكم إنّما سمّي حُكمًا، لأنّه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر، بحيث يصير الطّرف الآخر ممتنع الحصول، فبيّن تعالى أنّ الحُكم بهذا التّفسير ليس إلّا لله سبحانه وتعالى، وذلك يدلّ على أنّ جميع الممكنات مستندة إلى قضائه وقدره ومشيئته وحُكمه، إمّا بغير واسطة، وإمّا بواسطة. ثمّ قال: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (١٨: ١٧٥)

البَيضاويّ: يصيبكم لامحالة إن قضى عليكم سوء، ولا ينفعكم ذلك. (١: ٥٠٢)

المَراغيّ: أي ما الحُكم في تدبير العالم ونظم الأسباب والمسبّبات إلّا لله وحده. (١٣: ١٧)

ابن عاشور: وجملة: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في موضع التّعليل لمضمون ﴿وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾. والحُكم هنا بمعنى التّصرّف والتّقدير، ومعنى الحصر أنّه لا يتمّ إلّا ما أراده الله، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ الطّلاق: ٣، وليس للعبد أن ينازع مراد الله في نفس الأمر، لكن واجبه أن يتطلّب الأمور من أسبابها، لأنّ الله أمر بذلك. وقد جمع هذا المعنى قوله: ﴿وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾ (١٢: ٩٣)

الطّباطبائيّ: أي لست أرفع حاجتكم إلى الله سبحانه بما أمرتكم به، من السّبب الّذي تتّقون به نزول النّازلة، وتتوسّلون به إلى السّلامة والعافية، ولا أحكم بأن تحفظوا بهذه الحيلة، فإنّ هذه الأسباب لا تُغني من الله شيئًا، ولا لها حكم دون الله سبحانه فليس الحُكم مطلقًا إلّا لله، بل هذه أسباب ظاهريّة إنّما تؤثّر إذا أراد الله لها أن تؤثّر. (١١: ٢١٨)

حُكْمًا

١- أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا. المائدة ٥٠

راجع «حُكْم»

٢- وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ يوسف ٢٢

ابن عبّاس: أعطيناه فهمًا ونبوّة (١٩٥)

مُجاهِد: العقل والعلم قبل النّبوّة

(الطّبريّ ١٢: ١٧٨)

السُّدّيّ: النّبوّة (الماورديّ ٣: ٢٩)

نحوه الكلبيّ (الواحديّ ٢: ٦٠٦)، والبغويّ (٢: ٤٨٣)

الطّبريّ: أعطيناه حينئذٍ الفهم و العلم.

(١٢: ١٧٨)

الزّجّاج: أي جعلناه حكيمًا عالمًا، وليس كلّ عالم حكيمًا. الحكيم: العالم المستعمل علمه، الممتنع من استعمال ما يُجهّل فيه ـ أي ما يُنسب بسببه إلى الجهل ـ.

(٣: ٩٩)

الثّعلبيّ: قال أهل المعاني: يعني إصابة في القول.

(٥: ٢٠٧)

الماورديّ: في هذا الحُكم الّذي آتاه خمسة أوجه

أحدها: العقل، قاله مُجاهِد.

الثّاني: الحُكم على النّاس.

الثّالث: الحكمة في أفعاله.

الرّابع: القرآن، قاله سُفيان.

الخامس: النّبوّة، قاله السُّدّيّ. (٣: ٢١)

الطُّوسيّ: والحُكم: القول الفصل الّذي يدعو إلى الحكمة، ويقال ـ تقديرًا لما يؤتى له بعلّة ـ يعلم من دليل الحُكم ومن غير دليل الحُكم. والأصل في الحُكم تبيين ما يشهد به الدّليل، لأنّ الدّليل حكمة من أجل أنّه يقود إلى المعرفة. وقيل: معناه آتيناه الحُكم على النّاس. وقيل: آتيناه الحكمة في فعله بألطافنا له. والحكيم: العامل بما يدعو إليه العلم، والعلم: ما اقتضى سكون النّفس. (٦: ١١٧)

القُشيريّ: من جملة الحُكم الّذي آتاه الله سبحانه حُكمه على نفسه، حتّى غلب شهوته، وامتنع عمّا راودته تلك المرأة عن نفسه، ومن لا حُكم له على نفسه، فلا حكم له على غيره. ويقال: إنّما قال: ﴿وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ أي حين استوى شبابه واكتملت قوّته، وكان وقت استيلاء الشّهوة، وتوفّر دواعي مطالبات البشريّة، آتاه الله الحُكم الّذي حبسه على الحقّ وصرفه عن الباطل، وعلم أنّ ما يعقب اتّباع اللّذّات من هواجم النّدم، أشدّ مقاساة من كلفة الصّبر في حال الامتناع من دواعي الشّهوة، فآثر مشقّة الامتناع على لذّة الاتّباع.

و ذلك الّذي أشار إليه الحقّ سبحانه ـ من جميل الجزاء الّذي أعطاه هو إمداده بالتّوفيق حتّى استقام في التّقوى والورع على سواء الطّريق. قال تعالى

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ العنكبوت ٦٩ أي الّذين جاهدوا بسلوك طريق المعاملة لنهديّنهم سبل الصّبر عن الاستقامة حتّى تتبيّن لهم حقائق المواصلة. (٣: ١٧٧)

الواحديّ: عقلًا و فهمًا. (٢: ٦٠٦)

الزّمخشريّ: حكمة، و هو العلم بالعمل و اجتناب ما يجهل فيه، وقيل: حُكمًا بين النّاس وفقهًا. (٢: ٣١٠)

نحوه البيضاويّ (١: ٤٩١)، و النّسفيّ (٢: ٢١٦)، والشّربينيّ (٢: ١٠٠)، و أبو السّعود (٣: ٣٧٧) والقاسميّ (٩: ٣٥٢٥)

ابن عطيّة: يحتمل أن يريد الحكمة و النّبوّة، أي هذا على الأشدّ الأعلى. و يحتمل الحكمة و العلم دون النّبوّة، وهذا أشبه إن كانت قصّة المراودة بعد هذا. (٣: ٢٣٦)

الطّبرسيّ: أي أعطيناه القول الفصل الّذي يدعو إلى الحكمة. و قيل: الحُكم الدّعاء إلى دين الله، و العلم علم الشّرع. (٣: ٢٢٢)

الفخرالرّازيّ: في تفسير الحُكم والعلم، و فيه أقوال:

القول الأوّل: أنّ الحُكم و الحكمة أصلهما حبس النّفس عن هواها، و منعها ممّا يشينها، فالمراد من الحُكم الحكمة العمليّة، والمراد من العلم الحكمة النّظريّة. و إنّما قدّم الحكمة العمليّة هنا على العلميّة، لأنّ أصحاب الرّياضات يشتغلون بالحكمة العمليّة، ثمّ يترقّون منها إلى الحكمة النّظريّة. وأمّا أصحاب الأفكار العقليّة والأنظار الرّوحانيّة فإنّهم يصلون إلى الحكمة النّظريّة أوّلًا، ثمّ ينزلون منها إلى الحكمة العمليّة، وطريقة يوسف عليه السّلام هو الأوّل، لأنّه صبر على البلاء والمحنة ففتح الله عليه أبواب المكاشفات، فلهذا السّبب قال: ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

القول الثّاني: الحُكم هو النّبوّة، لأنّ النّبيّ يكون حاكمًا على الخلق، و العلم: علم الدّين.

و القول الثّالث: يحتمل أن يكون المراد من الحُكم صيرورة نفسه المطمئنّة حاكمة على نفسه الأمّارة بالسّوء مستعلية عليها قاهرة لها، ومتى صارت القوّة الشّهوانيّة والغضبيّة مقهورة ضعيفة فاضت الأنوار القدسيّة والأضواء الإلهيّة من عالم القدس على جوهر النّفس.

وتحقيق القول في هذا الباب أنّ جوهر النّفس النّاطقة خلقت قابلة للمعارف الكلّيّة و الأنوار العقليّة، إلّا أنّه قد ثبت عندنا بحسب البراهين العقليّة و بحسب المكاشفات العلويّة أنّ جواهر الأرواح البشريّة مختلفة بالماهيّات فمنها ذكيّة و بليدة، و منها حرّة و نذلة، و منها شريفة وخسيسة، و منها عظيمة الميل إلى عالم الرّوحانيّات و عظيمة الرّغبة في الجسمانيّات.

فهذه الأقسام كثيرة و كلّ واحد من هذه المقامات قابل للأشدّ و الأضعف و الأكمل والأنقص. وإذا اتّفق أن كان جوهر النّفس النّاطقة جوهرًا مشرقًا شريفًا شديد الاستعداد لقبول الأضواء العقليّة و اللّوائح الإلهيّة، فهذه النّفس في حال الصّغر لايظهر منها هذه الأحوال، لأنّ

النّفس النّاطقة إنّما تقوى على أفعالها بواسطة استعمال الآلات الجسمانيّة، وهذه الآلات في حال الصّغر تكون الرّطوبات مستولية عليها. فإذا كبر الإنسان و استولت الحرارة الغريزيّة على البدن نضجت تلك الرّطوبات وقلّت واعتدلت، فصارت تلك الآلات البدنيّة صالحة لأن تستعملها النّفس الإنسانيّة.

وإذا كانت النّفس في أصل جوهرها شريفة فعند كمال الآلات البدنيّة تكمل معارفها و تقوى أنوارها ويعظم لمعان الأضواء فيها. فقوله ﴿وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهُ﴾ إشارة إلى اعتدال الآلات البدنيّة، وقوله ﴿اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ إشارة إلى استكمال النّفس في قوّتها العمليّة والنّظريّة، والله أعلم. (١٨: ١١١)

نحوه النّيسابوريّ. (١٢: ٩٥)

الخازن: يعني آتينا يوسف بعد بلوغ الأشدّ نبوّة و فقهًا في الدّين. و قيل: حكمًا و إصابة في القول، وعلمًا بتأويل الرّؤيا. و قيل: الفرق بين الحكيم والعالم أنّ العالم هو الّذي يعلم الأشياء بحقائقها، والحكيم هو الّذي يعمل بما يوجبه العلم. و قيل: الحكمة: حبس النّفس عن هواها وصونها عمّا لا ينبغي، والعلم: هو العلم النّظريّ. (٣: ٢٢٣)

البُروسَويّ: كمالًا في العلم و العمل استعدّ به الحُكم بين النّاس بالحقّ و رياستهم. (٤: ٢٣٣)

الآلوسيّ: أي حكمة وهي في لسان الشّرع العلم النّافع المؤيّد بالعمل، لأنّه بدونه لا يعتدّ به، و العمل بخلاف العلم سفه، أو حكمًا بين النّاس. (١٢: ٢٠٩)

ابن عاشور: والحُكم والحكمة مترادفان، و هو علم حقائق الأشياء والعمل بالصّالح و اجتناب ضدّه وأُريد به هنا النّبوّة كما في قوله تعالى في ذكر داود و سليمان ﷺ ﴿وَ كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩ و المراد بالعلم علم زائد على النّبوّة (١٢: ٤٤)

مَغْنِيّة: والمراد بالحُكم هنا الحكمة وهي وضع الشّيء في موضعه، ومنها ﴿وَ اٰتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، والمعنى أنّ يوسف بعد أن استكمل الرّشد منحه الله العلم، و وفّقه إلى العمل به. (٤: ٢٩٨)

الطَّباطَبائيّ: الحُكم: هو القول الفصل و إزالة الشّكّ و الرّيب من الأُمور القابلة للاختلاف على ما يتحصّل من اللّغة، ولازمه إصابة النّظر في عامّة المعارف الإنسانيّة الرّاجعة إلى المبدإ و المعاد، والأخلاق النّفسانيّة، و الشّرائع و الآداب المرتبطة بالمجتمع البشريّ. وبالنّظر إلى قوله ﷺ لصاحبيه في السّجن ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ يوسف: ٤٠، وقوله بعد ﴿قُضِيَ الْاَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ يوسف: ٤١، يعلم أنّ هذا الحُكم الّذي أُوتيه كان هو حكم الله فكان حكمه حكم الله، وهذا هو الّذي سأله إبراهيم ﷺ من ربّه، إذ قال ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَاَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ الشّعراء: ٨٣. (١١: ١٦٨)

عبد الكريم الخَطيب: الحُكم: الحكمة، وهي لمن آتاها الله، سلطان مبين، يملك به ما لا يملك أصحاب الملك والسّلطان. وقد استطاع يوسف ﷺ أن يبلغ بتلك الحكمة هذا السّلطان الّذي كان له في مصر مكان ـ وهو

في السّجن ـ بحكمته ، سيّداً ، تُسمع كلمته ، ويُحتكم إليه في المعضلات ، وبحكمته نفذ إلى خارج السّجن ، وأملى شروطه على فرعون مصر . ثمّ بحكمته وضع يده على مقاليد الأُمور في مصر ، وتصريف مقاديرها . والحكمة الّتي آتاها الله يوسف ﷺ حكمة مستمدة إلى علم ، وليست حكمة مودعة في صدره ينطق منها بلا حساب أو تقدير ، وإنّما هي حكمة قائمة على دراسة ونظر أقرب إلى الإكتساب منها إلى الفطرة . وبهذا يجد لها صدًى في نفسه وأثرًا في عقله وقلبه (٦ : ١٢٥٠)

٣ ـ ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء ٧٤

٤ ـ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ القصص ١٤

هاتان مثل ما قبلهما

٥ ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ الرّعد ٣٧

ابن عبّاس : القرآن كلّه حكم الله (٢٠٩)

يريد ما حكم من الفرائض في القرآن

(الواحديّ ٣ : ١٩)

أبو عُبَيْدَة : أي دينًا عربيًّا أُنزل على رجل عربيّ (١ : ٣٣٤)

الطّبريّ : كذلك أيضًا أنزلنا الحُكم والدّين حكمًا عربيًّا (١٣ : ١٦٥)

الطُّوسيّ : قيل في وجه التّشبيه في قوله ﴿وَكَذَلِكَ﴾ قولان :

أحدهما : أنّه شبّه إنزاله حكمًا عربيًّا بما أُنزل إلى من تقدّم من الأنبياء .

الثّاني : أنّه شبّه إنزاله حكمًا عربيًّا بإنزاله كتابًا تبيانًا في أنّه منعم بجميع ذلك على العباد . والحُكم : فصل الأمر على الحقّ ، وإذا قيل : حكم بالباطل فهو مثل قولهم : حجّة داحضة (٦ : ٢٦١)

الزّمَخْشَريّ : حكمة عربيّة مترجمة بلسان العرب ، وانتصابه على الحال . (٢ : ٣٦٣)

ابن عَطيّة : والحُكم : هو ما تضمّنه القرآن من المعاني (٣ : ٣١٦)

الطَّبْرِسيّ : [نحو الطُّوسيّ وأضاف :]

والحُكم هاهنا بمعنى الحكمة ، كما في قوله : ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم ١٢ ، وقيل : إنّما سمّاه حكمًا لما فيه من الأحكام في بيان الحلال والحرام (٣ : ٢٩٧)

الفَخْرالرّازيّ : فيه وجوه :

الأوّل : حكمة عربيّة مترجمة بلسان العرب .

الثّاني : القرآن مشتمل على جميع أقسام التّكاليف ، فالحُكم لا يمكن إلّا بالقرآن ، فلمّا كان القرآن سببًا للحكم ، جُعل نفس الحُكم على سبيل المبالغة .

الثّالث : أنّه تعالى حكّم على جميع المكلّفين بقبول القرآن والعمل به ، فلمّا حكّم على الخلق بوجوب قبوله جعله حُكمًا .

واعلم أنّ قوله : ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ نصب على الحال ، والمعنى : أنزلناه حال كونه حُكمًا عربيًّا . (١٩ : ٦١)

نحوه النّيسابوريّ . (١٣ : ٩٤)

البَيْضاويّ : يحكم في القضايا والوقائع بما تقتضيه الحكمة . (١ : ٥٢٢)

الخازن: إنّما سمّي القرآن حُكمًا، لأنّ فيه جميع التّكاليف والأحكام والحلال والحرام والنّقض والإبرام، فلمّا كان القرآن سببًا للحكم جُعل نفس الحُكم على سبيل المبالغة. وقيل: إنّ الله لمّا حكم على جميع الخلق بقبول القرآن والعمل بمقتضاه، سمّاه حكمًا لذلك المعنى. (٤: ٢٢)

أبو حَيّان: أراد بالحُكم أنّه يفصل بين الحقّ والباطل ويحكم. (٥: ٢٩٧)

الشِّربينيّ: وحُكم فصل الأمر على الحقّ [ثمّ أدام نحو الخازن] (٢: ١٦٣)

أبو السُّعود: حاكمًا يَحكُم في القضايا والواقعات بالحقّ، أو يُحكَم به كذلك، والتّعرّض لذلك العنوان مع أنّ بعضه ليس بحكم لتربية وجوب مراعاته، وتحتّم المحافظة عليه. (٣: ١٦٣)

نحوه الآلوسيّ. (١٣: ١٦٧)

البُرُوسَويّ: يَحكُم في كلّ شيء يحتاج إلى العباد على مقتضى الحكمة والصّواب. فالحُكم مصدر بمعنى الحاكم، لمّا كان جميع التّكاليف الشّرعيّة مستنبطًا من القرآن كان سببًا للحكم، فأُسند إليه الحُكم إسنادًا مجازيًّا، ثمّ جُعل نفس الحُكم على سبيل المبالغة. وبعض حكمًا أي محكمًا لايقبل النّسخ والتّغيير. (٤: ٣٨٣)

المَراغيّ: سمّي القرآن حكمًا، أي فصلًا للأمر على وجه الحقّ، لأنّ فيه بيان الحلال والحرام وجميع ما يحتاج إليه المكلّفون، ليصلوا إلى السّعادة في الدّنيا والآخرة. (١٣: ١١٣)

ابن عاشور: الحُكم هنا بمعنى الحكمة كما في قوله: ﴿وَ اٰتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، وجُعل نفس الحُكم حالًا منه مبالغة. والمراد أنّه ذو حكم، أي حكمة. (١٢: ١٩٩)

مَغْنِيّة: المراد بالحُكم القرآن لأنّه حكم الله، وما عداه حكم الجاهليّة كما قال سبحانه: ﴿اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ المائدة: ٥٠. (٤: ٤١٣)

الطّباطبائيّ: والمراد بالحُكم هو القضاء والعزيمة فإنّ ذلك هو شأن الكتاب النّازل من السّماء المشتمل على الشّريعة كما قال: ﴿وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ البقرة: ٢١٣، فالكتاب حكم إلهيّ بوجه، وحاكم بين النّاس بوجه، فهذا هو المراد بالحُكم دون الحكمة كما قيل. (١١: ٣٧٢)

عبدالكريم الخطيب: حُكم بمعنى الحاكم، ولم يجئ بلفظه، للإشارة إلى أنّ القرآن الكريم هو حُكم صدر من حاكم حكيم، هو الله سبحانه وتعالى. (٧: ١٣٩)

٦- ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ الشّعراء: ٢١

ابن عبّاس: فهمًا وعلمًا ونبوّة. (٣٠٧)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ١٦١)، ومُقاتِل (الواحديّ ٣: ٣٦٠)، والمَيْبُديّ (٧: ٩٠).

السُّدّيّ: والحُكم النّبوّة. (الطّبريّ ١٩: ٦٧)

نحوه الواحديّ (٣: ٣٥٢)

الفرّاء: النّورة (٢: ٢٧٩)

الطّبريّ: فوهب لي ربّي نبوّة وهي الحُكم (١٩: ٦٧)

الزّجّاج: يعني التّوراة الّتي فيها حكم الله. (٤: ٨٦)

عبدالجبّار: ظاهره أنّه آتاه العلوم الّتي بها بان من غيره و كذلك نقول (٢: ٥٣٤)

الطّوسيّ: و الحُكم العلم بما تدعو إليه الحكمة، وهو الّذي وهبه الله تعالى لموسى من التّوراة و العلم بالحلال و الحرام و سائر الأحكام. والخبر عمّا يدعو إليه الحُكم أيضًا يسمّى حُكمًا. و الحُكم هاهنا أراد به النّبوّة في قول جماعة من المفسّرين. (٨: ١٣)

الفخرالرّازيّ: واختلفوا في الحُكم، والأقرب أنّه غير النّبوّة، لأنّ المعطوف غير المعطوف عليه، والنّبوّة مفهومة من قوله: ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ فالمراد بالحُكم العلم، و يدخل في العلم العقل و الرّأي، والعلم بالدّين الّذي هو التّوحيد، و هذا أقرب، لأنّه لايجوز أن يبعثه تعالى إلّا مع كماله في العقل و الرّأي و العلم بالتّوحيد. و قوله ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ كالتّنصيص على أنّ ذلك الحُكم من خلق الله تعالى. و قالت المعتزلة: المراد منه الألطاف وهو ضعيف جدًّا، لأنّ الألطاف مفعولة في حقّ الكلّ من غير بخس ولا تقصير، فالتّخصيص لابدّ فيه من فائدة. (٢٤: ١٢٦)

نحوه النّيسابوريّ (١٩: ٤٩)

البُروسَويّ: علمًا وحكمةً. (٦: ٢٦٨)

الآلوسيّ: أي نبوّة أو علمًا وفهمًا للأشياء على ما هي عليه، و الأوّل مرويّ عن السُّدّيّ، و تأوّل بعضهم ذلك بأنّه أراد علمًا هو من خواصّ النّبوّة، فيكون الحُكم بهذا المعنى أخصّ منه بالمعنى الثّاني، و قرأ عيسى (حُكُمًا) بضمّ الكاف. (١٩: ٦٦)

مَغْنِيَّة: قد وهب لي العلم بدينه و شريعته، وبأوجه الخير و الصّواب. (٥: ٤٩٦)

الطّباطبائيّ: و التّدبّر في متن الجواب و مقابلته الاعتراض يعطي أنّ قوله: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ من تمام الجواب عن القتل خطأ بالحُكم والضّلال. ويتّضح حينئذ أنّ المراد بالضّلال جهل المقابل للحكم، والحُكم إصابة النّظر في حقيقة الأمر وإتقان الرّأي في تطبيق العمل عليه، فيرجع معناه إلى القضاء الحقّ في حسن العمل و قبحه، و تطبيق العمل عليه. و هذا هو الّذي كان يؤتاه الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ النّساء: ٦٤ [إلى أن قال]

و أمّا الحُكم، فالمراد به كما استظهرناه إصابة النّظر في حقيقة الأمر وإتقان الرّأي في العمل به.

فإن قلت: صريح الآية أنّ موهبة الحُكم كانت بعد واقعة القتل، و مفاد آيات سورة القصص أنّه عليه السّلام أُعطي حُكم قبله، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ﴾ إلخ، القصص: ١٤، ١٥، ثمّ ساق القصّة

و ذكر القتل و الفرار

قلت: إنّما ورد لفظ الحُكم هاهنا و في سورة القصص منكّرًا، و هو مشعر بمغايرة كلّ منهما الآخر، وقد ورد في خصوص التّوراة أنّها متضمّنة للحكم، قال تعالى: ﴿وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرٰيةُ فيهَا حُكْمُ اللّٰهِ﴾ المائدة: ٤٣ و قد نزلت التّوراة بعد غرق فرعون وإنجاء بني إسرائيل فمن الممكن أن يقال: إنّ موسى عليه السلام أعطي مراتب من الحُكم بعضها فوق بعض قبل قتل القبطيّ و بعد الفرار قبل العود إلى مصر و بعد غرق فرعون، و قد خصّه اللّه في كلّ مرّة بمرتبة من الحُكم حتّى تمّت له الحكمة بنزول التّوراة. وهذا بحسب التّمثيل نظير ما يرزق بعض النّاس أوان صباه سلامة في فطرته قلّما يميل معها طبعه إلى الشّرّ و الفساد، ثمّ إذا شبّ يعطي اعتدالًا في التّعقّل وجودة في التّدبير يبعث إلى اكتساب الفضائل فيرزق ملكة التّقوى. والصّفات الثّلاث في الحقيقة سنخ واحد يسمو ويزيد حالًا بعد حال.

ويظهر بما تقدّم عدم استقامة تفسير بعضهم الحُكم بالنّبوّة لعدم دليل عليه من جهة اللّفظ ولا المقام، على أنّ اللّه سبحانه ذكر الحُكم والنّبوّة في مواضع من كلامه و فرّق بينهما كقوله: ﴿أَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰابَ وَ الْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ آل عمران: ٧٩ وقوله: ﴿أُولٰئِكَ الَّذينَ اٰتَيْنٰاهُمُ الْكِتٰابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام: ٨٩، و قوله: ﴿وَ لَقَدْ اٰتَيْنٰا بَني إِسْرٰائيلَ الْكِتٰابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ﴾ الجاثية: ١٦، إلى غير ذلك. (١٥: ٣٦٢)

مكارم الشّيرازيّ: هناك اختلاف بين كلمات المفسّرين في المراد من الحُكم ما هو في هذه الآية؟ أهو مقام النّبوّة، أم مقام العلم، أم سواهما؟ لكن مع ملاحظة ذيل الآية نفسها، المذكور فيها مقام الرّسالة بإزاء الحُكم يتّضح أنّه لم يكن غير الرّسالة و النّبوّة. و الشّاهد الآخر على هذا الموضوع الآية: ٧٩، من سورة آل عمران، إذ تقول: ﴿مٰا كٰانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰابَ وَ الْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنّٰاسِ كُونُوا عِبٰادًا لي مِنْ دُونِ اللّٰهِ﴾.

إنّ كلمة الحُكم تعني في اللّغة المنع من أجل الإصلاح، هذا هو الأصل فيما وُضعت له، ولذا سمّوا لجام الحيوان حكمة على وزن صدقة، ثمّ أطلقت هذه الكلمة على ما يطابق الحكمة، ومن هنا سمّي العقل والعلم حكمًا أيضًا لهذا التّناسب.

وَ قد يقال: إنّه يستفاد من الآية: ١٤، من سورة القصص أنّ موسى كان قد بلغ مقام الحُكم و العلم قبل هذه القصّة، إذ تقول: ﴿وَ لَمّٰا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوٰى اٰتَيْنٰاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾

فنجيب على ذلك أنّ للعلم و الحكمة مراحل مختلفة، فكان موسى قد بلغ مرحلة منها من قبل، و حين بلغ مقام النّبوّة أدرك المرحلة الأكمل. (١١: ٣١٤)

٧ ـ رَبِّ هَبْ لي حُكْمًا وَ أَلْحِقْني بِالصّٰالِحينَ

الشّعراء: ٨٣

ابن عبّاس: فهمًا وعلمًا. (٣١٠)

نحوه مُقاتل. (٣: ٢٦٩)

معرفة بالله و حدود أحكامه. (الواحديّ ٣: ٣٥٦)

الكَلْبيّ: النّبوّة (الثّعلبيّ ٧: ١٧٠)

الطَّبَريّ: ربّ هب لي نبوّة (١٩: ٨٦)

الثّعلبيّ: وهو البيان على الشّيء على ما توجبه الحكمة (٧: ١٧٠)

الطُّوسيّ: والحُكم بيان الشّيء على ما تقتضيه الحكمة، فسأل ذلك إبراهيم، من حيث كان طريقًا للعلم بالأُمور (٨: ٣٣)

ابن عَطيّة: و الحُكم الّذي دعا فيه إبراهيم هو الحكمة و النّبوّة، و دعاء إبراهيم في مثل هذا هو في معنى التّثبيت و الدّوام (٤: ٢٣٥)

الفَخْرالرّازيّ: فيه مطالب

أحدها: أنّه لايجوز تفسير الحُكم بالنّبوّة، لأنّ النّبوّة كانت حاصلة، فلو طلب النّبوّة لكانت النّبوّة المطلوبة، إمّا عين النّبوّة الحاصلة أو غيرها، و الأوّل محال، لأنّ تحصيل الحاصل محال، والثّاني محال، لأنّه يمتنع أن يكون الشّخص الواحد نبيًّا مرّتين، بل المراد من الحُكم ما هو كمال القوّة النّظريّة، وذلك بإدراك الحقّ، ومن قوله ﴿وَ اَلْحِقْنى بِالصّالِحينَ﴾ كمال القوّة العمليّة، و ذلك بأن يكون عاملًا بالخير، فإنّ كمال الإنسان أن يعرف الحقّ لذاته، و الخير لأجل العمل به.

و إنّما قدّم قوله ﴿رَبِّ هَبْ لى حُكْمًا﴾ على قوله ﴿وَ اَلْحِقْنى بِالصّالِحينَ﴾ لأنّ القوّة النّظريّة مقدّمة على القوّة العمليّة بالشّرف وبالذّات، وأيضًا فإنّه يمكنه أن يعلم الحقّ وإن لم يعلم بالخير، وعكسه غير ممكن. ولأنّ العلم صفة الرّوح، والعمل صفة البدن، ولمّا كان الرّوح أشرف من البدن كان العلم أفضل من العمل.

وإنّما فسّرنا معرفة الأشياء بالحُكم، وذلك لأنّ الإنسان لايعرف حقائق الأشياء إلّا إذا استحضر في ذهنه صور الماهيّات، ثمّ نسب بعضها إلى بعض بالنّفي أو بالإثبات، وتلك النّسبة وهي الحُكم. ثمّ إن كانت النّسب الذّهنيّة مطابقة للنّسب الخارجيّة، كانت النّسب الذّهنيّة ممتنع التّغيّر، فكانت مستحكمة قويّة، فمثل هذا الإدراك يسمّى حكمة و حكمًا، وهو المراد من قوله ﷺ: «أرنا الأشياء كما هي».

وأمّا الصّلاح فهو كون القوّة العاقلة متوسّطة بين رذيلتي الإفراط و التّفريط، و ذلك لأنّ الإفراط في أحد الجانبين تفريط في الجانب الآخر، و بالعكس، فالصّلاح لايحصل إلّا بالاعتدال. ولمّا كان الاعتدال الحقيقيّ شيئًا واحدًا لايقبل القسمة ألبتّة، والأفكار البشريّة في هذا العالم قاصرة عن إدراك أمثال هذه الأشياء، لاجرم لاينفكّ بشر عن الخروج عن ذلك الحدّ و إن قلّ، إلّا أنّ خروج المقرّبين عنه يكون في القلّة بحيث لايحسّ به، و خروج العصاة عنه يكون متفاحشًا جدًّا. فقد ظهر من هذا تحقيق ما قيل: «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين». وظهر احتياج إبراهيم ﷺ إلى أن يقول ﴿وَ اَلْحِقْنى بِالصّالِحينَ﴾.

المطلب الثّاني: لمّا ثبت أنّ المراد من الحُكم العلم، ثبت أنّه ﷺ طلب من الله أن يعطيه العلم بالله تعالى و صفاته، و هذا يدلّ على أنّ معرفة الله تعالى لاتحصل في

قلب العبد إلّا بخلق الله تعالى، وقوله: ﴿وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ يدلّ على أنّ كون العبد صالحًا ليس إلّا بخلق الله تعالى، وحمل هذه الأشياء على الألطاف بعيد، لأنّ عند الخصم كلّ ما في قدرة الله تعالى من الألطاف فقد فعله، فلو صرفنا الدّعاء إليه لكان ذلك طلبًا لتحصيل الحاصل، و هو فاسد.

المطلب الثّالث: أنّ الحُكم المطلوب في الدّعاء، إمّا أن يكون هو العلم بالله أو بغيره، و الثّاني باطل، لأنّ الإنسان حال كونه مستحضرًا للعلم بشيء لايمكنه أن يكون مستحضرًا للعلم بشيء آخر، فلو كان المطلوب بهذا الدّعاء العلم بغير الله تعالى ـ والعلم بغيره شاغل عن الاستغراق في العلم بالله ـ كان هذا السّؤال طلبًا لما يشغله عن الاستغراق في العلم بالله تعالى، وذلك غير جائز، لأنّه لا كمال فوق ذلك الاستغراق فإذن المطلوب بهذا الدّعاء هو العلم بالله.

ثمّ إنّ ذلك العلم إمّا أن يكون هو العلم بالله تعالى الّذي هو شرط صحّة الإيمان أو غيره، والأوّل باطل لأنّه لمّا وجب أن يكون حاصلًا لكلّ المؤمنين فكيف لايكون حاصلًا عند إبراهيم عليه السلام، وإذا كان حاصلًا عنده، امتنع طلب تحصيله، فثبت أنّ المطلوب بهذا الدّعاء درجات في معرفة الله تعالى أزيد من العلم بوجوده، وبأنّه ليس بمتحيّز، و لاحالّ في المتحيّز، و بأنّه عالم قادر حيّ، و ما ذاك إلّا الوقوف على صفات الجلال، أو الوقوف على حقيقة الذّات، أو ظهور نور تلك المعرفة في القلب.

ثمّ هنالك أحوال لايعبّر عنها المقال، ولايشرحها الخيال، ومن أراد أن يصل إليها فليكن من الواصلين إلى العين، دون السّامعين للأثر. (٢٤: ١٤٧)

نحوه النّيسابوريّ. (١٩: ٥٨)

البيضاويّ: كمالًا في العلم والعمل أستعدّ به لخلافة الحقّ و رياسة الخلق. (٢: ١٦٠)

نحوه أبوالسّعود. (٥: ٤٧)

النّسفيّ: حكمة أوحكمًا بين النّاس بالحقّ أو نبوّة لأنّ النّبيّ عليه السلام ذو حكمة وذوحكم بين عباد الله. (٣: ١٨٧)

البُروسَويّ: [نحو البيضاويّ و أضاف:]

فإنّ من يعلم شيئًا ولايأتي من العمل بما يناسب علمه لايقال له: حكيم، و لا لعلمه حكم و حكمة. (٦: ٢٨٦)

سيّد قُطْب: أعطني الحكمة الّتي أعرف بها القيم الصّحيحة و القيم الزّائفة، فأبق على الدّرب يصلني بما هو أبق. (٥: ٢٦٠٥)

ابن عاشور: والحُكم هو الحكمة و النّبوءة، قال تعالى عن يوسف: ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ القصص ١٤، أي النّبوءة. و قد كان إبراهيم ـ حين دعا ـ نبيًّا، فلذلك كان السّؤال طلبًا للازدياد، لأنّ مراتب الكمال لاحدّ لها بأن يعطى الرّسالة مع النّبوءة أو يعطى شريعة مع الرّسالة، أو سأل الدّوام على ذلك. (١٩: ١٥٥)

مَغْنِيّة: ليس المراد بالحُكم هنا السّلطان، بل الحكمة و فصل الخطاب ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ

الخِطَابِ﴾ ص: ٢٠ (٥: ٥٠٢)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿هَبْ لِي حُكْمًا﴾ يريد بالحُكم ما تقدّم في قول موسى ﷺ: ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ الشعراء: ٢١، هو كما تقدّم إصابة النّظر والرّأي في المعارف الاعتقاديّة و العمليّة الكلّيّة و تطبيق العمل عليها كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: ٢٥، ـ و هو وحي المعارف الاعتقاديّة والعمليّة الّتي يجمعها التّوحيد والتّقوى ـ و قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلٰوةِ وَإِيتَاءَ الزَّكٰوةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ الأنبياء: ٧٣، ـ و هو وحي التّسديد والهداية إلى الصّلاح في مقام العمل ـ و تنكير الحُكم لتفخيم أمره. (١٥: ٢٨٥)

عبد الكريم الخطيب: أوّل ما طلبه إبراهيم ﷺ من عطاء ربّه في هذه الدّنيا، هو أن يهب الله له حُكمًا، أي سلطانًا من العلم والحكمة، يمسك به حقائق الأشياء، ويقيمها على ميزانه، وبهذا يكون في المقرّبين الصّالحين من عباد الله. (١٠: ١٣٩)

مكارم الشّيرازيّ: و الحُكم و الحكمة كلاهما من جذر واحد، و الحكمة كما يقول عنها الرّاغب في «مفرداته»: هي الوصول إلى الحقّ عن طريق العلم ومعرفة الموجودات و الأفعال الصّالحة. وبتعبير آخر هي معرفة القيم والمعايير الّتي يستطيع الإنسان بها أن يعرف الحقّ حيثما كان، و يميّز الباطل في أيّ ثوب كان، وهو ما يعبّر عنه عند الفلاسفة بكمال القوّة النّظريّة. و هي الحقيقة الّتي تلقّاها لقمان من ربّه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، وعبّر عنها بالخير الكثير في الآية ٢٦٩، من سورة البقرة: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. ويبدو أنّ للحكم مفهومًا أسمى من الحكمة أي إنّه العلم المقترن بالاستعداد للتّنفيذ والعمل، و بتعبير آخر: إنّ الحُكم هو القدرة على القضاء الصّحيح الخالي من الهوى والخطإ!

أجل، إنّ إبراهيم ﷺ يطلب من الله قبل كلّ شيء المعرفة العميقة الصّحيحة المقرونة بالحاكميّة، لأنّ أيّ منهج لا يتحقّق دون هذا الأساس! (١١: ٣٥٣)

فضل الله: أواجه به الأشياء، والقضايا و الأشخاص بالرّؤية الواضحة الّتي تتوازن فيها المعطيات الّتي تحيط بالأمور، أو تتحقّق في داخلها، فيصدر عنّي الحُكم عليها بطريقة متوازنة سديدة، لا تخضع للخطإ في التّقدير، ولا للخلل في فهم الموقف، في ما يتّصف به الحسّ الاجتماعيّ من وعي للمجتمع لما يصلحه، و لما يفسده، وما يختزنه العمل من عمق الحكمة، و دقّة المعرفة، و لما تتحرّك به الخطى من تركيز و استقامة. وهذا ما يطلبه المؤمن لنفسه عندما يريد العيش بين النّاس، كعنصر حيّ فاعل في إدراكه للأمور و تقديره لحدودها، وفي إصدار الأحكام عليها بشكل حاسم دقيق، حتّى لا يبقى حائرًا أمام الجهل، و مهتزًّا أمام العواصف، فيكون الإنسان الّذي يعرف ما يريد لنفسه، وما يريده للنّاس في ميزان المسؤوليّة العامّة والخاصّة. وهذا ما يعطيه الله للأنبياء الّذين يرسلهم إلى النّاس ليقودوا الحياة من

خلال رسالاتهم الّتي أوحى الله بها إليهم، وليحرّكوها كيف يحرّكونها في وعي النّاس وضمائرهم وحياتهم، من خلال ما ألهمهم الله من الحكمة البليغة، وما عرّفهم من نتائج التّجربة الواعية (١٧: ١٢٧)

حكمه

١- إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ النّمل: ٧٨

الطَّبَريّ: إنّ ربّك يقضي بين المختلفين من بني إسرائيل بحكمه فيهم، فينتقم من المبطل منهم، ويجازي المحسن منهم المحقّ بجزائه (١٠: ٢٠، ١٢)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: ما معنى يقضي بحكمه، ولا يقال: زيد يضرب بضربه و يمنع بمنعه؟ قلت: معناه بما يحكم به وهو عدله لأنّه لا يقضي إلّا بالعدل، فسمّي المحكوم به حُكمًا، أو أراد بحكمته، ويدلّ عليه قراءة من قرأ (بِحِكَمِه) جمع حكمة (٣: ١٥٩)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢١٦)، و مسائل الرّازيّ (٢٥٩)، و النّسفيّ (٣: ٢٢١)، و النّيسابوريّ (٢٠: ١٦).

الطَّبْرِسيّ: يريد بين المختلفين في الدّين يوم القيامة. وأشار بذلك إلى شيئين: أحدهما: أنّ الحُكم به فلا ينفذ حكم غيره، فيوصل إلى كلّ ذي حقّ حقّه، والآخر: أنّه وعد المظلوم بالانتصاف من الظّالم (٤: ٢٣٣)

البَيْضاويّ: بما يَحكُم به وهو الحقّ، أو بحكمته، ويدلّ عليه أنّه قُرئ (بحِكَمِه). (٢: ١٨٣)

نحوه أبو السُّعود (٥: ١٠١)

الشِّربينيّ: أي الّذي هو أعدل حُكم وأتقنه وأنفذه [و أدام نحو الزَّمَخشَريّ] (٣: ٧٣)

البُرُوسَويّ: بما يحكم به وهو الحقّ والعدل سمّي المحكوم به حُكمًا على سبيل التّجوّز (٦: ٣٦٩)

الآلوسيّ: أي بين بني إسرائيل الّذين اختلفوا، أو بين المؤمنين و بين النّاس بحُكْمه، قيل: أي بحكمته جلّ شأنه، ويدلّ عليه قراءة جناح بن حُبَيش (بِحِكَمِه) بكسر الحاء وفتح الكاف، جمع حكمة، مضاف إلى ضميره تعالى. و قيل: المراد بالحُكم المحكوم به إطلاقًا للمصدر على اسم المفعول، والمراد بالمحكوم به الحقّ و العدل. و على الوجهين لم يبق على المعنى المصدريّ والدّاعي لذلك أنّ (يَقْضي) بمعنى يحكم، فلو بقي الحُكم على المعنى المصدريّ لصار الكلام نحو قولك: زيد يضرب بضربه، و هو لا يقال مثله في كلام عربيّ. و أورد عليه أنّه يصحّ أن يقال ذلك على معنى يضرب بضربه المعروف بالشّدّة مثلًا فالمعنى هنا يحكم بحكمه المعروف بملابسة الحقّ أو يحكم بحكم نفسه تعالى لا بحكم غيره عزّ شأنه كالبشر.

و قيل عليه: ليس المانع لصحّة مثل هذا القول إضافة المصدر إلى ضمير الفاعل، فإنّه لا كلام في صحّته كإضافته إلى ضمير المفعول في ﴿سُقْيَا نَاقَةَ اللَّهِ﴾ الإسراء: ١٩، إنّما المانع دخول الباء على المصدر المؤكّد

ثمّ إنّ المعنى الأوّل يوهم أنّ له سبحانه حكمًا غير معروف بملابسة الحقّ والثّاني إنّما يظهر لو قدّم حكمه

وفيه أنّه على ما ذكر ليس بمصدر مؤكّد، وعدم الجواز في المصدر النّوعيّ ـ لاسيّما إذا كان من غير لفظه ـ ليس بمسلّم. وأيضًا الظّاهر أنّ المانع بزعم المؤوّل لزوم المغوتة، لو لم يؤوّل بما ذكر

والأولى إبقاؤه على المصدريّة، وجعل[1] الإضافة للعهد، وكون المعنى ـ كما قال المورد يحكم بحكمه المعروف بملابسة الحقّ، وأمر التّوهّم على طرف الثّمام

وأيًّا ما كان فالضّمير المجرور عائد على الرّبّ سبحانه، وعوده على القرآن ـ على أنّ المعنى يحكم بالحُكم الّذي تضمّنه القرآن، ويشتمل عليه من إثابة المحقّ وتعذيب المبطل، وحينئذٍ لايحتاج إلى كثرة القيل والقال ـ لايخفى ما فيه من القيل والقال على من له أدنى تمييز بأساليب المقال (١٨ ٢٠١)

ابن عاشور: [بيّن وجه إسناد الحُكم إلى الله وإلى الرّسول ثمّ قال] وإذا قد أُسند القضاء إلى الله وعلّق به حكم مضاف إلى ضميره، فقد تعيّن أن يكون المراد من المتعلّق غير المتعلّق به

وذلك يدعو إمّا إلى تأويل معنى إضافة الحُكم بما يخالف معنى إسناد القضاء، إذ اعتبر اللّفظان مترادفين لفظًا ومعنًى، فيكون ما تدلّ عليه الإضافة ـ من اختصاص المضاف بالمضاف إليه ـ مقصودًا به ما اشتهر به المضاف باعتبار المضاف إليه، وذلك أنّ الكلّ يعلمون أنّ حكم الله هو العدل، ولأنّ المضاف إليه هو الحُكم العدل. فالمعنى على هذا أنّ ربّك يقضي بينهم بحُكمه المعروف المشتهر اللّائق بعموم علمه واطّراد عدله.

وإمّا أن يؤوّل الحُكم بمعنى الحكمة وهو إطلاق شائع، قال تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء ٧٩، وقال: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم ١٢، ولم يكن يحيى حاكمًا، وإنّما كان حكيمًا نبيًّا. فيكون المعنى على هذا أنّ ربّك يقضي بينهم بحكمته أي بما تقتضيه الحكمة، أي من نصر الحقّ على المبطل، ومآل التّأويلين إلى معنى واحد (١٩ ٣٠٤)

٢ ـ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ الشّورى ١٠

ابن عبّاس: فاطلبوا حكمه من كتاب الله (٤٠٦)

مُقاتِل: وذلك أنّ أهل مكّة كفر بعضهم بالقرآن، وآمن بعضهم، فقال الله تعالى: إنّ الّذي اختلفتم فيه فإنّي أردّ قضاءه إليّ، وأنا أحكم فيه (٣ ٧٦٥)

الطَّبَريّ: وما اختلفتم أيّها النّاس فيه من شيء فتنازعتم بينكم، فحكمه إلى الله، يقول: فإنّ الله هو الّذي يقضي فيه بينكم، ويفصل فيه الحُكم (٢٥ ١٠)

الطُّوسيّ: معناه إنّ الّذي تختلفون فيه من أمر دينكم ودنياكم، وتتنازعون فيه، ﴿فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾ يعني أنّه الّذي يفصل بين المُحقّ فيه وبين المبطل، لأنّه العالم بحقيقة ذلك، فيحكم على المحقّ باستحقاق الثّواب

(١) هذا هو الصّحيح في الأصل: جعل

وعلى المبطل باستحقاق العقاب.

و قيل: معناه فحكمه إلى الله، لأنّه يجب أن يرجع إلى أمره في الدّنيا، وفصل القضاء في الآخرة (٩ : ١٤٦)

نحوه الطّبرسيّ (٥ : ٢٣)

الزّمخشريّ: أي ما خالفكم فيه الكفّار من أهل الكتاب والمشركين، فاختلفتم أنتم وهم فيه من أمر من أمور الدّين، فحكم ذلك المختلف فيه مفوّض إلى الله تعالى، و هو إثابة المحقّين فيه من المؤمنين ومعاقبة المبطلين (٣ : ٤٦١)

نحوه النّسفيّ (٤ : ١٠٦)

ابن عطيّة: المعنى قل لهم يا محمّد ﴿وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ﴾ أيّها النّاس من تكذيب و تصديق و إيمان وكفر وغير ذلك، فالحُكم فيه والمجازاة عليه ليست إليّ ولا بيدي، وإنّما ذلك ﴿إِلَى اللّٰهِ﴾ الّذي صفاته ما ذكر من إحياء الموتى والقدرة على كلّ شيء. (٥ : ٢٨)

ابن الجوزيّ: فيه قولان، أحدهما علمه عند الله، و الثّاني هو يحكم فيه (٧ : ٢٧٥)

الفخر الرّازيّ: فيه مسائل

المسألة الأولى: وجه النّظم أنّه تعالى كما منع الرّسول ﷺ أن يحمل الكفّار على الإيمان قهرًا، فكذلك منع المؤمنين أن يشرعوا معهم في الخصومات والمنازعات، فقال ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّٰهِ﴾، وهو إثابة المحقّين فيه ومعاقبة المبطلين.

وقيل: وما اختلفتم فيه من شيء و تنازعتم فتحاكموا فيه إلى رسول الله ﷺ، ولا تؤثروا حكومة غيره على حكومته.

وقيل: وما وقع بينكم فيه خلاف من الأمور الّتي لاتصل بتكليفكم، ولاطريق لكم إلى علمه، كحقيقة الرّوح فقولوا: الله أعلم به. قال تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء: ٨٥

المسألة الثّانية: تقدير الآية كأنّه تعالى قال: قُل يا محمّد ﴿وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّٰهِ﴾ والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

المسألة الثّالثة: احتجّ نفاة القياس بهذه الآية، فقالوا: قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّٰهِ﴾ إمّا أن يكون المراد فحكمه مستفاد من نصّ الله عليه، أو المراد فحكمه مستفاد من القياس على ما نصّ الله عليه، والثّاني باطل، لأنّه يقتضي كون كلّ الأحكام مثبتة بالقياس وأنّه باطل فيتعيّن الأوّل، فوجب كون كلّ الأحكام مثبتة بالنّصّ، وذلك ينفي العمل بالقياس.

ولقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون المراد فحكمه يعرف من بيان الله تعالى، سواء كان ذلك البيان بالنّصّ أو بالقياس؟ أجيب عنه بأنّ المقصود من التّحاكم إلى الله قطع الاختلاف، والرّجوع إلى القياس يقوّي حكم الاختلاف و لايرفعه، فوجب أن يكون الواجب هو الرّجوع إلى نصوص الله تعالى. (٢٧ : ١٤٩)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٥ : ٢١)

البيضاويّ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ﴾ أنتم والكفّار فيه

﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ من أمر من أمور الدّنيا أو الدّين، ﴿فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ مفوّض إليه يميّز الحقّ من المبطل بالنّصر، أو بالإثابة والمعاقبة. وقيل: ما اختلفتم فيه من تأويل متشابه، فارجعوا فيه إلى المحكم من كتاب الله.

(٢: ٣٥٤)

نحوه الشّربينيّ. (٣: ٥٣٠)

البُرُوسَويّ: حكاية لقول رسول الله ﷺ للمؤمنين لقوله بعده: ﴿ذٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي...﴾، أي ما خالفكم الكفّار فيه من أمور الدّين، فاختلفتم أنتم وهم، ﴿فَحُكْمُهُ﴾ راجع ﴿إِلَى اللَّهِ﴾، وهو إثابة المحقّين وعقاب المبطلين يوم الفصل والجزاء. فعلى هذا لا يجوز أن يحمل على الاختلاف بين المجتهدين، لأنّ الاجتهاد بحضرته ﷺ لا يجوز.

وفي «التّأويلات النّجميّة» يشير إلى اختلاف العلماء في شيء من الشّرعيّات والمعارف الإلهيّة، فالحكم في ذلك إلى كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، وإجماع الأمّة، وشواهد القياس، أو إلى أهل الذّكر كما قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النّحل: ٤٣، ولا يرجعون إلى العقول المشوبة بآفة الوهم والخيال، فإنّ فيها للنّفس والشّيطان مدخلًا بإلقاء الشّبهات، وأدنى الشّبهة في التّوحيد كفر. وقد زلّت أقدام جميع أهل الأهواء والبدع والفلاسفة عن الصّراط المستقيم والدّين القويم بهذه المزلّة. (٨: ٢٩٢)

الآلوسيّ: حكاية لقول رسول الله ﷺ للمؤمنين، أي ما خالفكم الكفّار فيه من أمور الدّين، فاختلفتم أنتم وهم، فحكمه راجع إلى الله تعالى وحده، وإلّا فاختلفتم أنتم وهم، فحكمه راجع إلى الله، وهو إثابة المحقّين وعقاب المبطلين.

ويجوز أن يكون كلامًا من جهته تعالى متضمّنًا التّسلية، ويكون قوله تعالى: ﴿ذٰلِكُمُ﴾ إلخ بتقدير قُل. والإمام اعتبره من أوّل الكلام. وأيًّا ما كان فالإشارة إليه تعالى من حيث اتّصافه بما تقدّم من الصّفات ـ على ما قاله الطّيبيّ ـ من كونه تعالى هو يحيي الموتى، وكونه سبحانه على كلّ شيء قدير، وكونه عزّ وجلّ ما اختلفوا فيه فحكمه إليه. (٢٥: ١٦)

ابن عاشور: ضمير ﴿فَحُكْمُهُ﴾ عائد إلى ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ على معنى الحكم بينكم في شأنه إلى الله، والمعنى أنّه يتّضح لهم يوم القيامة الحقّ من المبطل فيما اختلفوا فيه حين يرون الثّواب للمؤمنين والعقاب للمشركين، فيعلم المشركون أنّهم مبطلون فيما كانوا يزعمون. و ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ خبر عن ﴿حُكْمُهُ﴾، و ﴿إِلَى﴾ للانتهاء، وهو انتهاء مجازيّ تمثيليّ، مُثّل تأخير الحكم إلى حلول الوقت المعيّن له عند الله تعالى بسير السّائر إلى أحد ينزل عنده. ولا علاقة لهذه الآية باختلاف علماء الأمّة في أصول الدّين وفروعه، لأنّ ذلك الاختلاف حكمه منوط بالنّظر في الأدلّة والأقيسة صحّةً وفسادًا، فإصدار الحكم بين المصيب والمخطئ فيها يسير، إن شاء النّاس التّداول والإنصاف.

وبذلك توصّل أهل الحقّ إلى التّمييز بين المصيب والمخطئ، ومراتب الخطاء في ذلك، على أنّه لا يناسب سياق الآيات سابقها وتاليها ولا أغراض السّور المكّيّة.

وقد احتجّ بهذه الآية نفاة القياس، وهو احتجاج لا يرتضيه طلّاس [أي حاذق] (٢٥ : ١١٢)

الطَّباطَبائيّ: قوله ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ حجّة رابعة على كونه تعالى وليًّا، لا وليّ غيره. وحكم الحاكم بين المختلفين هو إحكامه وتثبيته الحقّ المضطرب بينهما، بسبب تخالفهما بالإثبات والنّفي. والاختلاف ربّما كان في عقيدة، كالاختلاف في أنّ الإله واحد أو كثير، وربّما كان في عمل، أو ما يرجع إليه، كالاختلاف في أُمور المعيشة وشؤون الحياة، فهو أعني الحُكم يساوق القضاء مصداقًا وإن اختلفا مفهومًا.

ثمّ الحُكم والقضاء إنّما يتمّ إذا ملكه الحاكم بنوع من الملك والولاية، وإن كان بتمليك المختلفين له ذلك، كالمتنازعين إذا رجعا إلى ثالث، فاتّخذاه حَكَمًا ليحكم بينهما، ويتّبعا ما يحكم به، فقد ملّكاه الحُكم بما يرى، وأعطياه من نفسهما القبول والتّسليم، فهو وليّهما في ذلك.

والله سبحانه هو المالك لكلّ شيء، لا مالك سواه، لكون كلّ شيء بوجوده وآثار وجوده قائمًا به تعالى، فله الحُكم والقضاء بالحقّ، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص: ٨٨، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة: ١، وقال: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ آل عمران: ٦٠.

وحُكمه تعالى إمّا تكوينيّ، وهو تحقيقه وتثبيته المسبّبات قبال الأسباب المجتمعة عليها المتنازعة فيها، بتقديم ما تستتبعه سببًا تامًّا على غيره، قال تعالى حاكيًا عن يعقوب عليه السلام: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ يوسف: ٦٧.

وإمّا تشريعيّ كالتّكاليف الموضوعة في الدّين الإلهيّ الرّاجعة إلى الاعتقاد والعمل، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ يوسف: ٤٠.

وهناك قسم ثالث من الحُكم يمكن أن يعدّ من كلّ من القسمين السّابقين بوجه، وهو حُكمه تعالى يوم القيامة بين عباده فيما اختلفوا فيه، وهو إعلانه وإظهاره الحقّ يوم القيامة لأهل الجمع، يشاهدونه مشاهدة عيان ويقين، فيسعد به وبآثاره من كان مع الحقّ ويشقى بالاستكبار عنه، وبتبعات ذلك من استكبر عليه، قال تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ البقرة: ١١٣.

ثمّ إنّ اختلاف النّاس في عقائدهم وأعمالهم اختلاف تشريعيّ، لا يرفعه إلّا الأحكام والقوانين التّشريعيّة، ولو لا الاختلاف لم يوجد قانون، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ البقرة: ٢١٣.

وقد تبيّن أنّ الحُكم التّشريعيّ لله سبحانه فهو الوليّ

في ذلك، فيجب أن يُتّخذ وحده وليًّا، فيُعبد ويُدان بما أنزله من الدّين. وهذا معنى قوله ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾

ومحصّل الحجّة أنّ الوليّ الّذي يُعبد ويُدان له يجب أن يكون رافعًا لاختلافات من يتولّونه، مصلحًا لما فسد من شؤون مجتمعهم، سائقًا لهم إلى سعادة الحياة الدّائمة بما يضعه عليهم من الحُكم، وهو الدّين، والحُكم في ذلك إلى الله سبحانه، فهو الوليّ الّذي يجب أن يتّخذ وليًّا لا غير.

وللقوم في تفسير الآية أعني قوله ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾ تفاسير أُخر [ثمّ نقل الأقوال السّابقة وقال] وأنت بالتّدبّر في سياق الآيات، ثمّ الرّجوع إلى ما تقدّم، لا تسترتاب في سقوط هذه الأقوال. (١٨: ٣٢)

أُحْكِمَتْ

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ هود: ١

ابن عبّاس: لم يُنسخ بكتاب كما نُسخت الكتب والشّرائع به. (البغويّ ٢: ٤٣٨)

نحوه الكلبيّ (الواحديّ ٢: ٥٦٣)، وابن الجوزيّ (٤: ٧٣)

مُجاهد: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ بأن جُعلت آيات هذه السّورة كلّها محكمة، ثمّ فصّلت بأن فُسّرت (الماورديّ ٢: ٤٥٦)

الحسن: أُحكمت بالأمر والنّهي، وفُصّلت بالثّواب والعقاب.

نحوه أبو العالية. (ابن الجوزيّ ٤: ٧٣)

قَتادة: أُحكمت آياته من الباطل، ثمّ فُصّلت بالحلال والحرام والطّاعة والمعصية. (الماورديّ ٢: ٤٥٥)

نحوه مُقاتِل. (ابن الجوزيّ ٤: ٧٣)

(أُحْكِمَتْ) أحكمها الله فليس فيها اختلاف ولا تناقض. (البغويّ ٢: ٤٣٨)

ابن زَيْد: أُحكمت بمعنى جُمعت. (ابن الجوزيّ ٤: ٧٣)

الطَّبَريّ: [نقل القولين ثمّ قال:] وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال: معناه أحكم الله آياته من الدّخل والخلل والباطل، ثمّ فصّلها بالأمر والنّهي. وذلك أنّ إحكام الشّيء: إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قِبَله. (١١: ١٨٠)

الزّجّاج: والمعنى ـ والله أعلم ـ أنّ آياته أُحكمت وفُصّلت بجميع ما يحتاج إليه من الدّلالة على التّوحيد، وتثبيت نبوّة الأنبياء ﷺ وإقامة الشّرائع، والدّليل على ذلك قوله ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٣٨، وقوله ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ويدلّ على هذا قوله ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ هود: ٢. (٣: ٣٧)

أبو مسلم الأصفهانيّ: أُحكمت في نظمها بأن

جعلت على أبلغ وجوه الفصاحة حتّى صار معجزًا، ثمّ فصّلت بالشّرع والبيان المفروض، فكأنّه قيل: محكم النّظم مفصّل الآيات. (الطّبْرِسيّ ٣: ١٤١)

الماورديّ: [نقل أقوال الثّلاثة المتقدّمة وقال:] الرّابع: أُحكمت آياته للمعتبرين، وفصّلت آياته للمتّقين.

الخامس: أُحكمت آياته في القلوب، وفصّلت أحكامه على الأبدان. (٢: ٤٥٦)

القُشَيْريّ: أي حُفظت من التّبديل والتّغيير، ثمّ فصّلت ببيان نعوت الحقّ فيما يتّصف به من جلال الصّمديّة، وتعبّد به الخلق من أحكام العبوديّة، ثمّ ما لاح لقلوب الموحّدين والمحبّين من لطائف القربة في عاجلهم البشريّ بما وعدهم به من عزيز لقائه في آجلهم، وخصائصهم الّتي امتازوا بها عمّن سواهم.

(٣: ١٢٠)

المَيْبُديّ: أي أحكمها الله من التّناقض والكذب والباطل، وأتقنها بالنّظم العجيب واللّفظ الرّصين، والمعنى البديع، فلا يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها.

(٤: ٣٥١)

الزّمَخْشَريّ: ﴿أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ نظمت نظمًا رصينًا محكمًا لا يقع فيه نقض ولا خلل كالبناء المحكم المُرصّف، ويجوز أن يكون نقلًا بالهمزة من (حَكُم) بضمّ الكاف، إذا صار حكيمًا، أي جعلت حكيمة، كقوله تعالى: ﴿اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يوسف: ١، وقيل: مُنعت من الفساد من قولهم: أحكمتُ الدّابّة، إذا وضعت عليها الحَكَمَة لتمنعها من الجماح. [ثمّ استشهد بشعر]

وعن قتادة: أُحكمت من الباطل، ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ كما تفصّل القلائد بالفرائد من دلائل التّوحيد والأحكام والمواعظ والقصص، أو جُعلت فصولًا سورة سورة وآية آية، أو فُرّقت في التّنزيل ولم تنزل جملة واحدة، أو فصّل فيها ما يحتاج إليه العباد، أي بُيّن ولُخّص.

وقُرئ: (أَحْكَمْتُ اٰيَاتَهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ) أي أحكمتها أنا ثمّ فصّلتها. وعن عِكْرِمَة والضّحّاك: ثمّ فَصَلَتْ، أي فرّقت بين الحقّ والباطل.

فإن قلت: ما معنى (ثُمّ)؟ قلت: ليس معناها التّراخي في الوقت ولكن في الحال، كما تقول: هي محكمة أحسن الإحكام، ثمّ مفصّلة أحسن التّفصيل، وفلان كريم الأصل ثمّ كريم الفعل. و(كِتَابٌ) خبر مبتدإ محذوف، و(أُحْكِمَتْ) صفة له. (٢: ٢٥٧)

نحوه البيضاويّ (١: ٤٦٠)، والنّسفيّ (٢: ١٧٩)، والنّيسابوريّ (١٢: ٦).

ابن عَطِيّة: ﴿أُحْكِمَتْ﴾ معناه أُتقنت وأُجيدت شبه حكم الأُمور المُتقنة الكاملة، وبهذه الصّفة كان القرآن في الأزل، ثمّ فُصّل بتقطيعه وتنويع أحكامه وأوامره على محمّد ﷺ في أزمنة مختلفة، فـ(ثُمّ) على بابها. وهذه طريقة الإحكام والتّفصيل، إذ الإحكام صفة ذاتيّة، والتّفصيل إنّما هو بحسب من يُفصّل له، والكتاب بأجمعه مُحكَم مُفصّل، والإحكام: الّذي هو ضدّ النّسخ، والتّفصيل الّذي هو خلاف الإجمال، إنّما يقالان مع ما ذكرناه باشتراك.

وحكى الطّبريّ عن بعض المتأوّلين: أُحكمت بالأمر والنّهي، وفصّلت بالثّواب والعقاب. وعن بعضهم: أُحكمت من الباطل، وفُصّلت بالحلال والحرام، ونحو هذا من التّخصيص الّذي هو صحيح المعنى، ولكن لايقتضيه اللّفظ. (٣: ١٤٨).

الطَّبْرِسيّ: ذكر فيه وجوه [أحدها: قول ابن عبّاس، وثانيها: قول الحسن وأبي العالية، وثالثها: قول مجاهد، ورابعها: قول أبي مسلم وقد تقدّمت كلّها]

وخامسها: أُتقنت آياته فليس فيها خلل ولاباطل، لأنّ الفعل المحكم ما قد أتقنه فاعله حتّى لايكون فيه خلل. (٣: ١٤١)

ابن الجَوْزيّ: [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

فإن قيل: كيف عمّ الآيات هاهنا بالإحكام، وخصّ بعضها في قوله: ﴿مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ آل‌عمران: ٧

فعنه جوابان:

أحدهما: أنّ الإحكام الّذي عمّ به هاهنا غير الّذي خصّ به هناك، وفي معنى الإحكام العامّ خمسة أقوال، قد أسلفنا منها أربعة في قوله: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾، والخامس: أنّه إعجاز النّظم والبلاغة وتضمين الحكم المعجزة. ومعنى الإحكام الخاصّ: زوال اللّبس، واستواء السّامعين في معرفة معنى الآية.

والجواب الثّاني: أنّ الإحكام في الموضعين بمعنى واحد، والمراد بقوله: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ أحكم بعضها بالبيان الواضح، ومنع الالتباس، فأوقع العموم على معنى الخصوص، كما تقول العرب: قد أكلتُ طعام زيد، يعنون بعض طعامه، ويقولون: قُتِلْنا وربّ الكعبة، يعنون قُتل بعض. ذكر ذلك ابن الأنباريّ. (٤: ٧٣)

نحوه الخازن. (٣: ١٧٧)

الفَخْرالرّازيّ: في قوله: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ وجوه:

الأوّل: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ نُظمت نظمًا رصينًا محكمًا لايقع فيه نقض ولاخلل، كالبناء المحكم المرصّف.

الثّاني: أنّ الإحكام عبارة عن منع الفساد من الشّيء، فقوله: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ أي لم تنسخ بكتاب، كما نُسخت الكتب والشّرائع بها.

واعلم أنّ على هذا الوجه لايكون كلّ الكتاب محكمًا، لأنّه حصل فيه آيات منسوخة، إلّا أنّه لمّا كان الغالب كذلك صحّ إطلاق هذا الوصف عليه، إجراءً للحكم الثّابت في الغالب مجرى الحُكم الثّابت في الكلّ.

الثّالث: قال صاحب «الكشّاف»: ﴿اُحْكِمَتْ﴾ يجوز أن يكون نقلًا بالهمزة من حَكُم بضمّ الكاف إذا صار حكيمًا، أي جُعلت حكيمةً، كقوله: ﴿اٰيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾.

الرّابع: جُعلت آياته محكمة في أُمور:

أحدها: أنّ معاني هذا الكتاب هي التّوحيد، والعدل، والنّبوّة والمعاد، وهذه المعاني لاتقبل النّسخ، فهي في غاية الإحكام.

وثانيها: أنّ الآيات الواردة فيه غير متناقضة، والتّناقض ضدّ الإحكام، فإذا خلت آياته عن التّناقض

فقد حصل الإحكام.

وثالثها: أنّ ألفاظ هذه الآيات بلغت في الفصاحة والجزالة إلى حيث لاتقبل المعارضة، وهذا أيضًا مُشعر بالقوّة والإحكام.

ورابعها: أنّ العلوم الدّينيّة إمّا نظريّة وإمّا عمليّة، أمّا النّظريّة فهي معرفة الإله تعالى ومعرفة الملائكة والكتب والرّسل و اليوم الآخر، وهذا الكتاب مشتمل على شرائف هذه العلوم ولطائفها.

وأمّا العمليّة فهي إمّا أن تكون عبارة عن تهذيب الأعمال الظّاهرة وهو الفقه، أوعن تهذيب الأحوال الباطنة وهي علم التّصفية ورياضة النّفس، ولانجد كتابًا في العالم يساوي هذا الكتاب في هذه المطالب، فثبت أنّ هذا الكتاب مشتمل على أشرف المطالب الرّوحانيّة و أعلى المباحث الإلهيّة، فكان كتابًا محكمًا غير قابل للنّقض والهدم. (١٧: ١٧٨)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٤٣)

القُرطُبيّ: ﴿أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ في موضع رفع نعت لـ(كتاب)، وأحسن ما قيل في معنى ﴿أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ قول قتادة: أي جُعلت مُحكمة كلّها لاخلَلَ فيها ولاباطل. والإحكام: منع القول من الفساد، أي نُظمت نظمًا مُحكمًا، لايلحقها تناقض ولاخلل. وقال ابن عبّاس: أي لم ينسخها كتاب، بخلاف التّوراة والإنجيل. وعلى هذا فالمعنى أحكم بعض آياته بأن جعل ناسخًا غير منسوخ، وقد تقدّم القول فيه. وقد يقع اسم الجنس على النّوع، فيقال: أكلتُ طعام زيد، أي بعض طعامه.

وقال الحسن وأبو العالية: ﴿أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ بالأمر والنّهي، ثمّ فُصّلَتْ بالوعد والوعيد والثّواب والعقاب.

وقال قَتادة: أحكمها الله من الباطل، ثمّ فصّلها بالحلال والحرام. مُجاهد: أُحكِمت جملة، ثمّ بُيّنت بذكر آية آية بجميع ما يحتاج إليه من الدّليل على التّوحيد والنّبوّة والبعث وغيرها. وقيل: جُمعت في اللّوح المحفوظ ثمّ فُصّلت في التّنزيل. وقيل: فُصّلت أُنزلت نجمًا نجمًا لتتدبّر. وقرأ عِكْرِمة (فَصَلَتْ) مخفّفًا، أي حكمت بالحقّ. (٩: ٢)

أبو السُّعود: ﴿أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ نُظمت نظمًا مُتقنًا لايعتريه خلَل بوجه من الوجوه، أو جُعلت حكيمة لانطوائها على جلائل الحكَم البالغة ودقائقها، أو مُنعت من النّسخ بمعنى التّغيير مطلقًا، أو أُيّدت بالحجج القاطعة الدّالّة على كونها من عند الله عزّ وجلّ، أو على ثبوت مدلولاتها. فالمراد بالآيات جميعها، أو على حقّيّة ما تشتمل عليه من الأحكام الشّرعيّة، فالمراد بها بعضها المشتمل عليها، كما إذا فُسّر الإحكام بالمنع من النّسخ بمعنى تبديل الحُكم الشّرعيّ خاصّة.

وأمّا تفسيره بالمنع من الفساد أخذًا من قولهم: أحكَمْتُ الدّابّة، إذا وضعت عليها الحَكَمَة لتمنعها من الجماح، ففيه إيهام ما لايكاد يليق بشأن الآيات الكريمة من التّداعي إلى الفساد لولا المانع. وفي إسناد الإحكام ـ على الوجوه المذكورة إلى آيات الكتاب دون نفسه لا سيّما على الوجوه المتناسبة لكلّ آية منه ـ من حُسن الموقع، والدّلالة على كونه في أقصى غاية منه،

مالايعلى ٣] ٢٨٠

نحوه البُرُوسَوِيّ ٤] ٩٠.

الآلوسيّ. ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ أي نُظِمت نظماً مُحكماً، لا يطرأ عليه اختلال، فلا يكون فيه تناقض أو مخالفة للواقع والحكمة، أو شيء ممّا يخلّ بفصاحته وبلاغته، فالإحكام مستعار من إحكام البناء بمعنى إتقانه. أو مُنِعت من النّسخ لبعضها أو لكلّها بكتاب آخر، كما وقع للكتب السّالفة. فالإحكام من أحكمه، إذا منعه ويقال: أحكَمْتُ السّفيه، إذا منعته من السّفاهة.

وقيل: المراد مُنِعت من الفساد أخذاً من أحكَمْتُ الدّابّة، إذا جعلت في فمها الحَكَمَة، وهي حديدة تُجعل في فم الدّابّة تمنعها من الجماح، فكأنّ ما فيها من بيان المعارف والمعاد بمنزلة دابّة منعها الدّلائل من الجماح، ففي الكلام استعارة تمثيلة أو مكنيّة.

وعقّب بأنّ تشبيهها بالدّابّة مستهجن لاداعي إليه ونصّ الذّوق يفرّق بين ذلك وبين تشبيهها بالجمل الألوف الوارد في بعض الآثار، لانقيادها مع المتأوّلين لكثرة وجوه احتمالاتها الموافقة لأغراضهم.

واعترض بعضهم على إرادة المنع من الفساد، بأنّ فيه إيهام ما لا يكاد يليق بشأن الآيات الكريمة من التّداعي إلى الفساد لولا المنع، فالأولى إذ يُراد معنى المنع أن يراد المنع من النّسخ، ويراد من الكتاب القرآن وعدم نسخه كلًّا أو بعضاً، على حسب ما أشرنا إليه، وكون ذلك خلاف الظّاهر في حيّز المنع.

وادّعى بعضهم أنّ المراد بالآيات آيات هذه السّورة وكلّها محكمة غير منسوخة بشيء أصلًا. ورُوي ذلك عن ابن زيد، وخولف فيه، وادُّعي أنّ فيها من المنسوخ أربع آيات: قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾ هود: ١٢١، والّتي تليها، ونسخت جميعاً بآية السّيف ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ الآية، هود: ١٥، ونسخت بقوله سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ الإسراء: ١٨، ولا يخلو عن نظر. ويجوز أن يكون المعنى مُنِعت من الشّبه بالحجج الباهرة، وأُيّدت بالأدلّة الظّاهرة، أو جُعِلت حكيمة، أي ذات حكمة لاشتمالها على أُصول العقائد والأعمال الصّالحة والنّصائح والحِكَم، والفعل على هذا منقول من حَكُم بالضّمّ إذا صار حكيماً.

وفي إسناد الإحكام ـ على الوجوه المذكورة ـ إلى الآيات دون الكتاب نفسه، لاسيّما إذا أُريد ما يشمل كلّ آية آية ـ من حسن الموقع، والدّلالة على كونه في أقصى غاياته، ما لا يخفى. [ثمّ بحث في (فُصِّلَتْ) وذكر كلام الزّمخشريّ أنّ في (أُحْكِمَتْ) ثلاثة أوجه، ثمّ قال:]

والظّاهر أنّه أراد أنّها في جميع الاحتمالات كذلك، وفيه أيضاً أنّه إذا أُريد بالإحكام أحد الأوّلين وبالتّفصيل أحد الطّرفين فالتّراخي رتبيّ، لأنّ الإحكام بالمعنى الأوّل راجع إلى اللّفظ والتّفصيل إلى المعنى، وبالمعنى الثّاني وإن كان معنويًّا لكنّ التّفصيل إكمال لما فيه من الإجمال. وإن أُريد أحد الأوسطين فالتّراخي على الحقيقة، لأنّ الإحكام بالنّظر إلى كلّ آية في نفسها

وجعلها فصولاً بالنّظر إلى بعضها مع بعض، أو لأنّ كلّ آية مشتملة على جمل من الألفاظ المُرصّعة، وهذا تراخ وجوديّ، ولمّا كان الكلام من المتشابهات كان رمانيًّا أيضًا، ولكنّ الزّمخشريّ آثر التّراخي في الحال عطفًا حملًا على التّراخي في الإخبار في هذين الوجهين، ليطابق اللّفظ الوضع، وليظهر وجه العدول من الفاء إلى «ثمّ»، وإن أُريد الثّابت وبالتّفصيل أحد الطّرفين فرتبيّ وإلّا فإخباريّ، والأحسن أن يراد بالإحكام الأوّل وبالتّفصيل أحد الطّرفين، وعليه ينطبق المطابقة بين (حَكيم) و (خَبير) و (اُحْكِمَتْ) و (فُصِّلَتْ)، ثمّ قال: ومنه ظهر أنّ التّراخي في الحال يشمل التّراخي الرّتبيّ والإخباريّ انتهى. فتأمّل.

وقرئ (أَحْكَمْتُ) بالبناء للفاعل المتكلّم من (فَصَّلْتُ) بفتحتين مع التّخفيف، وروي هذا عن ابن كثير، والمعنى ثمّ فرقت بين الحقّ والباطل.

وقيل: (فصلت) هنا مثلها في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ﴾ يوسف: ٩٤، أي انفصلت وصدرت. «لاحظ ف ص ل: «فُصِّلَتْ»» (١١: ٢٠٣)

ابن عاشور: والإحكام: إتقان الصّنع، مشتقّ من الحِكْمة بكسر الحاء وسكون الكاف، وهي إتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الإخلال الّتي تعرض لنوعها، أي جُعلت آياته كاملة في نوع الكلام بحيث سَلِمت من مخالفة الواقع، ومن إخلال المعنى والنّفظ. (١١: ١٩٩)

مَغْنِيّة: والمعنى أنّ هذا القرآن واضح المعاني محكم النّظم، لانقص فيه ولاخلل، لأنّه ممّن يُقدّر الأمور ويدبّرها على أساس العلم والحكمة.

قال بعض العارفين: إنّ لله كتابين: واحد تكوينيّ، وهو هذا الكون، والآخر تدوينيّ وهو القرآن، وكلّ منهما مُحكم من جميع جهاته على أتمّ الوجوه وأكملها. (٤: ٢٠٤)

الطَّباطَبائيّ: المقابلة بين الإحكام والتّفصيل - الّذي هو إيجاد الفصل بين أجزاء الشّيء المتّصل بعضها ببعض، والتّفرقة بين الأُمور المندمجة كلّ منها في آخر - تدلّ على أنّ المراد بالإحكام ربط بعض الشّيء ببعضه الآخر، وإرجاع طرف منه إلى طرف آخر، بحيث يعود الجميع شيئًا واحدًا بسيطًا غير ذي أجزاء وأبعاض. ومن المعلوم أنّ الكتاب إذا اتّصف بالإحكام والتّفصيل بهذا المعنى الّذي مرّ فإنّما يتّصف بهما من جهة ما يشتمل عليه من المعنى والمضمون، لامن جهة ألفاظه أوغير ذلك. وأنّ حال المعاني في الإحكام والتّفصيل والاتّحاد والاختلاف غير حال الأعيان، فالمعاني المتكثّرة إذا رجعت إلى معنى واحد كان هذا الواحد هو الأصل المحفوظ في الجميع، وهو بعينه على إجماله هذه التّفاصيل، وهي بعينها على تفاصيلها ذاك الإجمال. وهذا كلّه ظاهر لا ريب فيه.

وعلى هذا فكون آيات الكتاب محكمة أوّلًا ثمّ مفصّلة ثانيًا، معناه أنّ الآيات الكريمة القرآنيّة على اختلاف مضامينها وتشتّت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بسيط، وغرض فارد أصليّ لا تكثّر فيه ولا تشتّت، بحث لا تروم آية من الآيات الكريمة

مقصدًا من المقاصد، ولا ترمي إلى هدف إلّا والغرض الأصليّ هو الرّوح السّاريّ في حنّاته، والحقيقة المطلوبة منه (١٠: ١٣٦)

مكارم الشّيرازيّ: يبيّن بعد هذه الحروف المقطّعة واحدة من خصائص القرآن الكريم في جملتين

أوّلًا: إنّ جميع آياته متقنه ومحكمة ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾

وثانيًا: إنّ تفصيل حاجات الإنسان و شرحها في مجال الحياة الفرديّة و الاجتماعيّة مادّيّة كانت أو معنويّة مبيّن فيه أيضًا ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [إلى أن قال:]

فمقتضى حكمته أُحكِمت آيات القرآن، ومقتضى أنّه خبير مطّلع بيّنت آيات القرآن في مجالات مختلفة طبقًا لحاجات الإنسان!

ولمَ؟ لأنّ من لم يطّلع على تمام جزئيّات ممّن الحاجات الرّوحيّة والجسميّة للإنسان، لايستطيع أن يصدر أوامر جديرة بالتكامل.

في الواقع إنّ كلّ واحدة من صفات القرآن الّتي جاءت في هذه الآية تستمدّ من واحدة من صفات الله، فاستحكام القران من حكمته، وشرحه وتفصيله من خبرته.

وفي بيان ماهو الفرق بين ﴿أُحْكِمَتْ﴾ و ﴿فُصِّلَتْ﴾ بحث المفسّرون أبحاثًا كثيرة، وأبدوا احتمالات عديدة، ولكن أقرب هذه الاحتمالات بحسب مفهوم الآية هو هذه الواقعيّة المبيّنة في الجملة الأولى، وهي أنّ القرآن مجموعة واحدة مترابطة كالبنيان المرصوص الثّابت، كما تدلّ على أنّه نازل من إله فرد، ولهذا فلايوجد أيّ تضادّ في آياته، ولايرى فيها أيّ اختلاف.

وفي الجملة الثّانية إشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ هذا الكتاب في عين وحدته فيه شُعَب وفروع متعدّدة، تستوفي جميع حاجات الإنسان الرّوحيّة والمادّيّة، فهو في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. (٦: ٤٢٦)

فضل الله: [نقل كلام الطّباطبائيّ وقال:]

مناقشة مع صاحب «الميزان»

وقد يكون هذا التّفسير جميلًا، في ما يوحي به من ارتكاز الخطّ العقيديّ، والأخلاقيّ، والعمليّ، على قاعدة واحدة، وهي التّوحيد الخالص، ولكنّنا لانجد في سياق الآيات ما يدلّ على تعيينه، كما لا نلاحظ في كلمتي الإحكام والتّفصيل ما يوحي بذلك، لأنّ المفسّر الجليل، لاحظ في الآية المقابلة بين الكلمتين، فاعتبر الإحكام في مقابل التّفصيل، ممّا يعني أنّ هناك شيئًا مجموعًا أُريد تفصيله، وذلك من خلال تواردهما على موقع واحد.

ولكنّنا نستقرب تفسير كلمة الإحكام بالإتقان في مايريده الله من عدم وجود خلل في ترتيب هذه الآيات ونظمها، ودلالتها على المعاني بوضوح، كما يكون المراد من التّفصيل - في ما يظهر - الأُسلوب المبسّط الّذي يعمل على توضيح الأفكار وتنويعها، بطريقة واضحة لامجال فيها للغموض والإبهام الحاصل من الإجمال في عرض الفكرة. وبذلك تكون الآية - والله العالم - واردةً في سياق التّعرّض للجانب الفنّيّ للآيات، من حيث

الشّكل المتمثّل في تركيب الكلمات وتآلفها، بالمستوى الّذي لا يوجد فيها أيّة ثغرة لجهة توازن الحركة الفنّيّة وتكاملها، ولجهة المحتوى الّذي يتمثّل تفصيل الأفكار وتوضيحها، في ما يريد القرآن أن يبلّغه للنّاس من أحكام ومفاهيم بالطّريقة الّتي لا لبس فيها ولا خفاء.

وقد تكرّر الحديث في القرآن عن هاتين النّقطتين للإيحاء بمدى ما يتوفّر عليه من عناصر البلاغة الّتي تجمع إلى جانب التّماسك والدّقّة في الأسلوب، الوضوح في الغرض الخاصّ من تفصيل الفكرة. والله العالم بحقائق آياته. (١٢: ٩)

يُحْكِم

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الحجّ: ٥٢

الطَّبَريّ: يقول: ثمّ يخلص الله آيات كتابه من الباطل الّذي ألقى الشّيطان على لسان نبيّه. (١٧: ١٩٠)

الماوَرْديّ: يُثبتها. (٤: ٣٥)

نحوه الزّمَخْشَريّ (٣: ١٩)، والبُرُوسَويّ (٦: ٤٩).

الطُّوسيّ: حتّى لا يتطرّق عليها ما يبطلها. وقال البلخيّ: ويجوز أن يكون النّبيّ ﷺ سمع هاتين الكلمتين من قومه وحفظها، فلمّا قرأ النّبيّ ﷺ وسوس بها إليه الشّيطان، وألقاها في فكره، فكاد أن يجريها على لسانه، فعصمه الله، ونبّهه، ونسخ وسواس الشّيطان، وأحكم آياته، بأن قرأها النّبيّ ﷺ محكمة سليمة ممّا أراد الشّيطان. (٧: ٣٣٠)

الطَّبْرِسيّ: أي يُبقي آياته ودلالاته وأوامره محكمة، لاسهو فيها ولاغلط. (٤: ٩٢)

البَيْضاويّ: ثمّ يثبت آياته الدّاعية إلى الاستغراق في أمر الآخرة. (٢: ٩٦)

النّسَفيّ: أي يثبتها ويحفظها من لحوق الزّيادة من الشّيطان. (٣: ١٠٧)

النّيسابوريّ: المراد بالآيات هي آيات القرآن، أي يجعلها بحيث لايختلط بها شيء من كلام غيره فتكون مبيّنة في مظانّها، أو يجعلها بحيث لايتطرّق إليها تأويل فاسد معمول به عند الأئمّة. ويحتمل أن يكون المراد بإحكام الآيات الإرشاد إلى أدلّة الأحكام الشّرعيّة. (١٧: ١١٢)

البِقاعيّ: أي ثمّ يجعلها جليّة فيما يريد منها وأدلّ دليل على أنّ هذا هو المراد من الافتتاح بالمتأخّرة في الآيات، الختام بقوله عطفًا على ما تقديره: فالله على ما يشاء قدير. (٢: ٥٥٩)

أبو السّعود: أي يثبت آياته الدّاعية إلى الاستغراق في شؤون الحقّ. وصيغة المضارع في الفعلين للدّلالة على الاستمرار التّجدّديّ. (٤: ٣٨٩)

الآلوسيّ: أي يأتي بها محكمة مثبتة، لاتقبل الرّدّ بوجه من الوجوه، و(ثمّ) للتّراخي الرّتبيّ، فإنّ الإحكام أعلا رتبة من النّسخ، وصيغة المضارع في الفعلين للدّلالة على الاستمرار التّجدّديّ. (١٧: ١٧٣)

ابن عاشور: (ثمّ) في قوله: ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ﴾

للتّرتيب الزّمنيّ، لأنّ إحكام الآيات و تقريرها أهمّ من نسخ ما يُلقي الشّيطان، إذ بالإحكام يتّضح الهُدى، و يرداد ما يُلقيه الشّيطان نسخًا (١٧: ٢١٦)

فضل الله: يثبتها فلا يدع أيّ مجال للرّيب فيها، من أيّة جهة كانت، وذلك بواسطة ألطافه الّتي يغدقها على رسوله، فيمنع أيّ تحريف للكلمة، وأيّة زيادة فيها، لأنّ ذلك هو التّثبيت لإحكام الآيات على أساس الثّقة الشّاملة بموافقتها للوحي الإلهيّ. وليست المسألة كما صوّرته الرّوايات المدّعاة من أنّ هناك زيادةً سبقت إلى لسان النّبيّ، ثمّ أزالها الله بعد ذلك، وأرجع الآية إلى كلماتها الموحى بها من الله. وبذلك لا يكون التّدرّج الّذي تتحدّث عنه الآية بـ«الفاء» الّتي تدلّ على التّعقيب بلا فصل، و بـ«ثُمّ» الّتي تدلّ عليه مع التّراخي تدرّجًا زمانيًّا، بل هو تدرّج بحسب الرّتبة انطلاقًا من طبيعة الارتباط بين الأشياء المذكورة في الآية، والله العالم لاحظ ن س خ: «النّسخ». (١٦: ١٠٢)

مُحكَمَة

﴿وَ يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ ذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ محمّد: ٢٠

ابن عبّاس: مُبيّنة بالحلال والحرام والأمر والنّهي. (٤٢٩)

نحوه النّقّاش. (الماوَرْديّ ٥: ٣٠٠)

قَتادَة: كلّ سورة ذُكر فيها الجهاد فهي محكمة، وهي أشدّ القرآن على المنافقين. (الطَّبَريّ ٢٦: ٥٤)

الطَّبَريّ: يعني أنّها محكمة بالبيان و الفرائض. وذكر أنّ ذلك في قراءة عبد الله (فإذا أُنزلت سورة مُحدثة). (٢٦: ٥٤)

الزّجّاج: ومعنى (مُحْكَمَةٌ) غير منسوخة. (٥: ١٢)

نحوه الواحديّ (٤: ١٢٦)، والقُرطُبيّ (١٦: ٢٤٣)

الماوَرْديّ: في السّورة المحكمة قولان: [نقل قول النّقّاش و قتادة وأضاف:]

ويحتمل ثالثًا: أنّها الّتي تضمّنت نصوصًا لم يتعقّبها ناسخ، و لم يختلف فيها تأويل. (٥: ٣٠٠)

الطُّوسيّ: أي ليس فيها متشابه ولا تأويل. (٩: ٣٠٠)

الزّمَخْشَريّ: مُبيّنة غير متشابهة لا تحتمل وجهًا إلّا وجوب القتال. وقيل لها: محكمة، لأنّ النّسخ لا يرد عليها من قبل أنّ القتال قد نسخ ما كان من الصّفح والمهادنة، وهو غير منسوخ إلى يوم القيامة. وقيل: هي المحدَثة، لأنّها حين يحدث نزولها لا يتناولها النّسخ، ثمّ تُنسخ بعد ذلك أو تبقى غير منسوخة. (٣: ٥٣٥)

نحوه البَيضاويّ (٢: ٣٩٦)، والنّسَفيّ (٤: ١٥٣)، والنَّيسابوريّ (٢٦: ٣٠)، وأبو السُّعود (٦: ٨٩)، والبُرُوسَويّ (٨: ٥١٥)

ابن عَطيّة: معناه لا يقع فيها نسخ، وبهذا الوجه خصّص السّورة بالإحكام، وأمّا الإحكام الّذي هو بمعنى الإتقان، فالقرآن فيه كلّه سواء. [ثمّ نقل كلام قتادة وقال:]

وهذا أمر استقرأه قتادة من القرآن، وليس من تفسير هذه الآية في شيء. (٥، ١١٧)

الطَّبْرِسيّ: ليس فيها متشابه، ولا تأويل. وقيل: سورة ناسخة لما قبلها من إباحة التّخفيف في الجهاد. وقيل: محكمة، أي مقرونة بوعيد يؤكّد الأمر، كقوله: ﴿اِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيمًا﴾ التّوبة: ٣٩. وقيل: محكمة بوضوح ألفاظها. وعلى هذا القرآن كلّه محكم. وقيل: هي الّتي تتضمّن نصًّا لم يختلف تأويله، ولم يتعقّبه نصّ. وفي قراءة ابن مسعود: سورة مُحْدَثَة، أي مجدّدة. (٥، ١٠٣)

الفَخْرالرّازيّ: فيها وجوه[1]: أحدها: سـ… لم تُنسخ. ثانيها: سورة فيها ألفاظ أُريدت حقائقها بخلاف قوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ طه: ٥، وقوله: ﴿فِي جَنْبِ اللهِ﴾ الزّمر: ٥٦، فإنّ قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ محمّد: ٤، أراد القتل، وهو أبلغ من قوله: ﴿فَاقْتُلُوهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ البقرة: ١٩١، صريح، وكذلك غير هذا من آيات القتال، وعلى الوجهين فقوله: ﴿مُحْكَمَةٌ﴾ فيها فائدة زائدة من حيث إنّهم لا يمكنهم أن يقولوا: المراد غير ما يظهر منه، أو يقولوا: هذه آية، وقد نُسخت فلا نقاتل. (٢٨، ٦٢)

الشِّرْبينيّ: أي مُبيّنة، لا يلتبس شيء منها بنوع إجمال ولا بنسخ، لكونه جامعًا للمحاسن في كلّ زمان ومكان. (٤، ٣٠)

الآلوسيّ: والمراد بمحكمة مُبيّنة، لا تشابه ولا احتمال فيها لوجه آخر سوى وجوب القتال، وفسّرها الزّمخشريّ بغير منسوخة الأحكام. وعن قتادة: كلّ سورة فيها القتال فهي محكمة، وهو أشدّ القرآن على المنافقين. وهذا أمر استقرأه قتادة من القرآن لا لخصوصيّة هذه الآية. والمحقّق أنّ آيات القتال غير منسوخة، وحكمها باقٍ إلى يوم القيامة. وقيل: محكمة بالحلال والحرام. (٢٦، ٦٦)

ابن عاشور: وصف السّورة بـ(مُحْكَمَةٌ) باعتبار وصف آياتها بالإحكام، أي عدم التّشابه وانتفاء الاحتمال، كما دلّت عليه مقابلة المحكمات بالمتشابهات في قوله: ﴿مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧، أي لا تحتمل آيات تلك السّورة المتعلّقة بالقتال إلّا وجوب القتال وعدم الهوادة فيه، مثل قوله: ﴿فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ محمّد: ٤، الآيات. فلا جرم أنّ هذه السّورة هي الّتي نزلت إجابة عن تمنّي الّذين آمنوا. (٢٦، ٩٠)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ المراد من السّورة المحكمة باعتقاد بعض المفسّرين هي السّور الّتي ذُكرت فيها مسألة الجهاد، لكن لا دليل على هذا التّفسير، بل الظّاهر أنّ المحكم هنا بمعنى المُستحكم والثّابت والقاطع، والخالي من أيّ غموض أو إبهام، حيث يقع المتشابه في مقابله أحيانًا. ولمّا كانت آيات الجهاد تتمتّع عادة بحزم حديّ، فإنّها تنسجم مع مفهوم هذا اللّفظ أكثر، إلّا أنّها ليست منحصرة فيه. (١٦، ٣٤٣)

---

(١) ذكر وجهين فقط.

مُحْكَمَاتٌ

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

آل عمران، ٧

ابن مسعود: أمّا الآيات المحكمات فهنّ الناسخات الّتي يُعمَل بهنّ، وأمّا المتشابهات فهنّ المنسوخات (الطّبريّ ٣ ١٧٢)

ابن عبّاس: مبيّنات بالحلال والحرام، لم تُنسَخ يُعمَل بها. ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ما اشتبهت على اليهود من نحو حساب الجُمَّل مثل. الم، المص، ق، الم، والر.

نحوه الفرّاء (١، ١٩٠)

﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ هي الثّلاث الآيات الّتي هاهنا ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام ١٥١، إلى ثلاث آيات، و الّتي في بني إسرائيل ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء ٢٣، إلى آخر الآيات.

[وفي رواية] المُحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه، وما يؤمن به، ويُعمل به. ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ والمتشابهات، منسوخه ومقدّمه ومؤخّره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يُعمل به

[وفي رواية] المُحكمات الّتي هي أمّ الكتاب، النّاسخ الّذي يُدان به و يُعمَل به، و المُتشابهات هنّ المنسوخات الّتي لا يُدان بهنّ (الطّبريّ ٣ ١٧٢)

مُجاهد: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ ما فيه من الحلال والحرام، وما سوى ذلك فهو متشابه يصدّق بعضه بعضًا، وهو مثل قوله ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ البقرة ٢٦، ومثل قوله ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام ١٢٥، ومثل قوله ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ محمّد ١٧.

(الطّبريّ ٣ ١٧٣)

الضّحّاك: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الناسخات. ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ ما نُسخ وتُرك يُتلى

[وفي رواية] المحكم ما لم يُنسَخ، وما تشابه منه ما نُسخ

[وفي رواية] ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ يعني النّاسخ الّذي يُعمَل به، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ يعني المنسوخ يؤمن به ولا يُعمل به. (الطّبريّ ٣ ١٧٣)

نحوه عِكْرِمَة (الثّعلبيّ ٣ ١٠)، و السُّدّيّ (البَغويّ ١ ٤١٠)، والرّبيع (الطّبريّ ٣ ١٧٣)

قَتادة: والمُحكمات النّاسخ الّذي يُعمَل به ما أحلّ الله فيه حلاله، وحرّم فيه حرامه. وأمّا المتشابهات فالمنسوخ الّذي لا يُعمَل به، ويُؤمن به

(الطّبريّ ٣ ١٧٢)

المُحكم، ما يعمل به. (الطّبريّ ٣ ١٧٣)

يحيى بن يَعْمُر: المُحكمات الفرائض، والأمر والنّهي، وهنّ عماد الدّين، وعماد كلّ شيء

أمته. (النّحّاس ١: ٣٤٤)

الإمام الصّادق عليه السلام: المحكم ما يعمل به، والمتشابه ما اشتبه على جاهله. (الكاشانيّ ١: ٢٩٥)

مُقاتِل: المحكمات خمسمائة آية، لأنّها تبسط معانيها، فكانت أُمّ فروع قيست عليها وتولّدت منها، كالأُمّ يحدث منها الولد، ولذلك سمّاها أُمّ الكتاب، والمتشابه القصص والأمثال. (أبوحيّان ٢: ٣٨١)

ابن إسحاق: المحكمات: ما ليس لها تصريف و لا تحريف. (أبوحيّان ٢: ٣٨١)

ابن زيد: إنّ المحكم الّذي لم تتكرّر ألفاظه، والمتشابه الّذي تكرّرت ألفاظه. (الماورديّ ١: ٣٦٩)

أبوعُبَيدة: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ يعني هذه الآيات الّتي سمّيها في القرآن ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ يشبه بعضها بعضًا. (١: ٨٦)

الشّافعيّ: إنّ المحكم ما لم يحتمل من التّأويل إلّا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل أوجهًا. (الماورديّ ١: ٣٦٩)

الجُبّائيّ: إنّ المحكم ما لا يحتمل إلّا وجهًا واحدًا، والمتشابه: ما يحتمل وجهين فصاعدًا. (الطّوسيّ ٢: ٣٩٥)

جابر: المحكم ما يُعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله، نحو قوله ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ الأعراف: ١٨٧. (الطّوسيّ ٢: ٣٩٥)

الطّبَريّ: قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ فإنّه يعني من الكتاب آيات، يعني بالآيات: آيات القرآن، وأمّا المحكمات فإنّهنّ اللّواتي قد أُحكمن بالبيان والتّفصيل، وأُثبتت حججهنّ وأدلّتهنّ على ما جعلن أدلّة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. [إلى أن قال:]

وأمّا قوله: ﴿مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ فإنّ معناه متشابهات في التّلاوة، مختلفات في المعنى، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ البقرة: ٢٥، يعني في المنظر، مختلفًا في المطعم، وكما قال مخبرًا عمّن أخبر عنه من بني إسرائيل أنّه قال: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ البقرة: ٧٠، يعنون بذلك تشابه علينا في الصّفة وإن اختلفت أنواعه. فتأويل الكلام إذن: إنّ الّذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء، هو الّذي أنزل عليك يا محمّد القرآن، منه آيات محكمات بالبيان، هنّ أصل الكتاب الّذي عليه عمادك وعماد أُمّتك في الدّين، وإليه مفزعك ومفزعهم فيما افترضتُ عليك وعليهم من شرائع الإسلام، وآيات أُخر، هنّ متشابهات في التّلاوة مختلفات في المعاني.

وقد اختلف أهل التّأويل في تأويلها وما المحكم من آي الكتاب، وما المتشابه منه؟ فقال بعضهم: المحكمات من آي القرآن المعمول بهنّ، وهنّ النّاسخات، أو المثبتات الأحكام، والمتشابهات من آيه: المتروك العمل بهنّ، المنسوخات.

وقال آخرون: المحكمات من آي الكتاب: ما

أحكم الله فيه بيان حلاله وحرامه، والمتشابه منها ما أشبه بعضه بعضًا في المعاني وإن اختلفت ألفاظه

وقال آخرون: المُحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه منها: ما احتمل من التأويل أوجهًا

محمد بن جعفر بن الزبير ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ فيهنّ حجة الرّبّ وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عمّا وُضعت عليه، وأُخر متشابهة في الصّدق، لهنّ تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهنّ العباد، كما ابتلاهم في الحلال والحرام لا يُصرفن إلى الباطل ولا يحرّفن عن الحقّ

وقال آخرون: معنى المحكم: ما أحكم الله فيه من آي القرآن وقصص الأمم ورسلهم الّذين أُرسلوا إليهم، ففصّله بيان ذلك لمحمّد وأُمّته والمتشابه هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السّور، بقصّه باتّفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتّفاق المعاني.

وقال آخرون: بل المحكم من آي القرآن: ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، ممّا استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشّمس من مغربها، وقيام السّاعة، وفناء الدّنيا، وما أشبه ذلك، فإنّ ذلك لا يعلمه أحد

وقالوا: إنّما سمّى الله من آي الكتاب المتشابه الحروف المقطّعة الّتي في أوائل بعض سور القرآن من نحو الم، والمص، والمر، والر، وما أشبه ذلك، لأنّهنّ متشابهات في الألفاظ وموافقات حروف حساب الجُمّل، وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يُدركوا من قبلها معرفة مدّة الإسلام وأهله، ويعلموا نهاية أجل محمّد وأُمّته فأكذب الله أحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أنّ ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأنّ ذلك لا يعلمه إلّا الله وهذا قول ذكر عن جابر بن عبد الله بن رئاب: أنّ هذه الآية نزلت فيه وهذا القول الّذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية

(٣ ‏/ ١٧٠)

الزّجّاج: وقال قوم: معنى ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ أي أُحكمت في الإبانة، فإذا سمعها السّامع لم يحتج إلى تأويلها لأنّها ظاهرة بيّنة، نحو ما أنبأ الله من أقاصيص الأنبياء، ممّا اعترف به أهل الكتاب وما أخبر الله به من إنشاء الخلق من قوله عزّ وجلّ ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ المؤمنون: ١٤، فهذا اعترف القوم به، وأقرّوا بأنّ الله هو خالقهم، وما أخبر الله به من خلقه من الماء كلّ شيء حيّ، وما خلق لهم من الثّمار وسخّر لهم من الفلك والرّياح وما أشبه ذلك، فهذا ما لم ينكروه، وأنكروا ما احتاجوا فيه إلى النّظر والتّدبّر من أنّ الله عزّ وجلّ يبعثهم بعد أن يصيروا ترابًا، فقال ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ سبأ: ٧، ٨ ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا

وَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ الواقعة: ٤٧، ٤٨.
فهذا الّذي هو المتشابه عليهم، فأعلمهم الله الوجه الّذي ينبغي أن يستدلّوا به على أنّ هذا المتشابه عليهم كالظّاهر إن تدبّروه ونظروا فيه، فقال عزّوجلّ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ يس: ٧٨ـ ٨٠، وقال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ يس: ٨١ أي إذ كنتم قد أقررتم بالإنشاء والابتداء فما تنكرون من البعث والنّشور؟ فهذا قول كثير من النّاس وهو بيّن واضح، والقول الأوّل حسن أيضًا. (١: ٣٧٦)

ابن الأنباريّ: لآية المحكمة الّتي منعت كثرة التّأويلات، لأنّها لاتحتمل إلّا تفسيرًا واحدًا.

(الواحديّ ١: ٤١٣)

القُمّيّ: أمّا المحكم من القرآن فهو ما تأويله في تنزيله مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ المائدة: ٦، ومثل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ النّساء: ٢٣ إلى آخر الآية، ومثله كثير محكم ممّا تأويله في تنزيله.

وأمّا المتشابه، فما كان في القرآن ممّا لفظه واحد ومعانيه مختلفة، ممّا ذكرنا من الكفر الّذي هو على خمسة أوجه، والإيمان على أربعة وجوه، ومثل الفتنة والضّلال الّذي هو على وجوه، وتفسير كلّ آية نذكره في موضعه إن شاء الله تعالى. (١: ٩٦)

النّحّاس: [نقل الأقوال وقال:] ويجمع ذلك أنّ كلّ محكم تامّ الصّحة، وقد يكون الإحكام هاهنا المنع من احتمال التّأويلات، ومنه سمّيت حكمة الدّابّة لمنعها إيّاها (ومتشابهات): يحتمل أن يشبه اللّفظ اللّفظ ويختلف المعنى، أو يشتبه المعنيان، ويختلف اللّفظ، أو يشتبه الفعل من الأمر والنّهي، فيكون هذا نحو النّاسخ والمنسوخ.

وقيل: المتشابهات، ما كان نحو قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: ٢٢٨ وأجمع هذه الأقوال أنّ المحكم ما كان قائمًا بنفسه، لايحتاج إلى استدلال، والمتشابه ما لم يقم بنفسه، واحتاج إلى استدلال.

وقال: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، وقد قال: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وقال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، وقد قال: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر: ٢٣

فالجواب أنّ معنى أُحكمت آياته جُعلت كلّها محكمة ثمّ فُصّلت فكان بعضها أمّ الكتاب، وليس قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ بمزيل الحكمة عن المتشابهات، وكذا ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر: ٢٣، وليس قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ بمزيل عن المحكمات أن تكون متشابهات في باب الحكمة، بل جملته إذ كان محكمًا لاحقة لجميع ما فُصّل منه ﴿وَكِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ أي متشابهًا في الحكمة لا يختلف بعضه مع بعض، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء: ٨٢
[إلى أن قال:] وقد يكون المحكم ما كان خبرًا، لأنّه لايلحقه نسخ، والمتشابه النّاسخ والمنسوخ، لأنّهم

لا يعلمون منتهى ما يصيرون إليه منه و في كلّ ذلك حكمة ، وبعضه يشبه بعضًا في الحكمة (١: ٣٤٥)

الجصّاص: قد بيّنّا في صدر الكتاب معنى المُحكم والمتشابه، وأنّ كلّ واحد منهما ينقسم إلى معنيين أحدهما: يصحّ وصف القرآن بجميعه، والآخر إنّما يختصّ به بعض القرآن دون بعض، قال الله تعالى ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وقال تعالى ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس: ١، فوصف جميع القرآن في هذه المواضع بالإحكام، وقال تعالى ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ الزّمر: ٢٣، فوصف جميعه بالمتشابه، ثمّ قال في موضع آخر ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ فوصف هاهنا بعضه بأنّه مُحكم، وبعضه متشابه. والإحكام الّذي عمّ به جميعه هو الصّواب والإتقان اللّذان يفضّل بهما القرآن كلّ قول.

وأمّا موضع الخصوص في قوله تعالى ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فإنّ المراد به اللّفظ الّذي لا اشتراك فيه، ولا يحتمل عند سامعه إلّا معنى واحدًا، وقد ذكرنا اختلاف النّاس فيه، إلّا أنّ هذا المعنى لامحالة قد انتظمه لفظ الإحكام المذكور في هذه الآية، و هو الّذي جُعل إمّا للمتشابه الّذي يُرَدُّ إليه و يُحمَل معناه عليه، و أمّا المتشابه الّذي عمّ به جميع القرآن في قوله تعالى ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، فهو التّماثل و نفي الاختلاف والتّضادّ عنه، و أمّا المتشابه المخصوص به بعض القرآن، فقد ذكرنا أقاويل السّلف فيه.

وما رُوي عن ابن عبّاس، «أنّ المُحكم هو النّاسخ، و المتشابه هو المنسوخ»، فهذا عندنا هو أحد أقسام المُحكم و المتشابه، لأنّه لم ينفِ أن يكون للمُحكم و المتشابه وجوه غيرهما، وجائز أن يسمّى النّاسخ مُحكمًا لأنّه ثابت الحُكم، والعرب تسمّي البناء الوثيق مُحكمًا، ويقولون في العقد الوثيق الّذي لايمكن حلّه: مُحكمًا، فجائز أن يسمّى النّاسخ مُحكمًا إذ كانت صفته الثّبات و بقاء، ويسمّى المنسوخ متشابهًا من حيث أشبه في التّلاوة المُحكم، وخالفه في ثبوت الحُكم، فيشتبه على التّالي حكمه في ثبوته ونسخه، فمن هذا الوجه جائز أن يسمّى المنسوخ متشابهًا.

وأمّا قول من قال: إنّ المُحكم هو الّذي لم تتكرّر ألفاظه، والمتشابه هو الّذي تتكرّر ألفاظه، فإنّ اشتباهه من جهة إشتباه وجه الحكمة فيه على السّامع، وهذا سائغ عامّ في جميع ما يشتبه فيه وجه الحكمة فيه على السّامع إلى أن يتبيّنه ويتّضح له وجهه، فهذا ممّا يجوز فيه إطلاق اسم المتشابه، و ما لا يشتبه فيه وجه الحكمة على السّامع فهو المُحكم الّذي لاتشابه فيه، على قول هذا القائل، فهذا أيضًا أحد وجوه المُحكم والمتشابه، و إطلاق الاسم فيه سائغ جائز.

و أمّا ما روي عن جابر بن عبد الله، أنّ المُحكم ما يُعلَم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يُعلَم تأويله، كقوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ النّازعات: ٤٢، وما جرى مجرى ذلك، فإنّ إطلاق اسم المُحكم والمتشابه سائغ فيه، لأنّ ما عُلم وقته ومعناه

فلا تشابه فيه، وقد أُحكِم بيانه. و ما لايُعلَم تأويله ومعناه و وقته فهو مُشتبه على سامعه، فجائز أن يسمّى بهذا الاسم.

فجميع هذه الوجوه يحتمله اللّفظ على ما رُوي فيه، ولولا احتمال اللّفظ لما ذكروا، لما تأوّلوه عليه. وما ذكرناه من قول من قال: إنّ المُحكم هو ما لايحتمل إلّا معنى واحدًا، والمتشابه ما يحتمل معنيين، فهو أحد الوجوه الّذي ينتظمها هذا الاسم، لأنّ المُحكم من هذا القسم سمّي مُحكمًا لإحكام دلالته، وإيضاح معناه و إبانته. و المتشابه منه سمّي بذلك، لأنّه أشبه المُحكم من وجه واحتمل معناه، و أشبه غيره ممّا يخالف معناه معنى المُحكم، فسمّي متشابهًا من هذا الوجه.

فلمّا كان المُحكم و المتشابه يعتورهما ما ذكرنا من المعاني احتجنا إلى معرفة المراد منها بقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ الآية، مع علمنا بما في مضمون هذه الآية وفحواها من وجوب ردّ المتشابه إلى المُحكم، وحمله على معناه دون حمله على ما يخالفه، لقوله تعالى في صفة المُحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ والأمّ هي الّتي منها ابتداؤه و إليها مرجعه، فسمّاها أُمًّا فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها وردّه إليها.

ثمّ أكّد ذلك بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ آل عمران: ٧، فوصف متّبع المتشابه من غير حمله له على معنى المُحكم بالزّيغ في قلبه، وأعلمنا أنّه مبتغ للفتنة، وهي الكفر والضّلال في هذا الموضع، كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ البقرة: ١٩١، يعني ـ و الله أعلم ـ الكفر، فأخبر أنّ متّبع المتشابه و حامله على مخالفة المُحكم في قلبه زيغ، يعني الميل عن الحقّ، يستدعي غيره بالمتشابه إلى الضّلال والكفر، فثبت بذلك أنّ المراد بالمتشابه المذكور في هذه الآية هو اللّفظ المحتمل للمعاني الّذي يجب ردّه إلى المُحكم، وحمله على معناه.

ثمّ نظرنا بعد ذلك في المعاني الّتي تعتور هذا اللّفظ وتتعاقب عليه، ممّا قدّمنا ذكره في أقسام المتشابه عن القائلين بها على اختلافها مع احتمال اللّفظ، فوجدنا قول من قال: بأنّه النّاسخ والمنسوخ، فإنّه إن كان تاريخهما معلومًا فلا اشتباه فيهما على من حصل له العلم بتاريخهما، وعلم يقينًا أنّ المنسوخ متروك الحُكم، و أنّ النّاسخ ثابت الحُكم، فليس فيهما ما يقع فيه اشتباه على السّامع العالم بتاريخ الحُكمين اللّذين لا احتمال فيهما لغير النّاسخ. و إن اشتبه على السّامع من حيث إنّه لم يعلم التّاريخ، فهذا ليس أحد اللّفظين أولى بكونه مُحكمًا من الآخر، ولابكونه متشابهًا منه، إذ كلّ واحد منهما يحتمل أن يكون ناسخًا، ويحتمل أن يكون منسوخًا، فهذا لامدخل له في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

وأمّا قول من قال: إنّ المُحكم، ما لم يتكرّر لفظه، والمتشابه ما تكرّر لفظه، فهذا أيضًا لامدخل له في هذه الآية، لأنّه لايحتاج إلى ردّه إلى المُحكم، وإنّما يحتاج إلى تدبّره بعقله، وحمله على ما في اللّغة من تجويزه.

وأمّا قول من قال: إنّ المُحكم ما عُلم وقته

وتعيينه، والمتشابه. ما لايُعلَم تعيين تأويله، كأمر الساعة، وصغائر الذنوب الّتي آيسنا الله من وقوع علمنا بها في الدّنيا، وإنّ هذا الضّرب أيضًا منها خارج عن حُكم هذه الآية، لأنّنا لانصل إلى علم معنى المتشابه بردّه إلى المُحكم.

فلم يبق من الوجوه الّتي ذكرنا من أقسام المُحكم والمتشابه، ممّا يجب بناء أحدهما على الآخر وحمله على معناه، إلّا الوجه الأخير الّذي قدّمنا، وهو أن يكون المتشابه اللّفظ المحتمل للمعاني، فيجب حمله على المُحكم الّذي لا احتمال فيه، ولا اشتراك في لفظه، من نظائر ما قدّمنا في صدر الكتاب، وبيّنّا أنّه ينقسم إلى وجهين من العقليّات والسّمعيّات.

وليس يمتنع أن تكون الوجوه الّتي ذكرناها حتّى السّلف على احتمالها يتناولها الاسم على ما روي عنهم فيه لما بيّنّا من وجوهها، ويكون الوجه الّذي يجب حمله على المحكم هو هذا الوجه الأخير، لامتناع إمكان حمل سائر وجوه المتشابه على المحكم على ما تقدّم من بيانه.

ثمّ يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ معناه تأويل جميع المتشابه حتّى لايستوعب غيره علمها، فنفى إحاطة علمنا بجميع معاني المتشابهات من الآيات، ولم ينف بذلك أن نعلم نحن بعضها بإقامته لنا الدّلالة عليه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ البقرة: ٢٥٥، لأنّ في فحوى الآية ما قد دلّ على أنّا نعلم بعض المتشابه بردّه إلى المحكم، وحمله على معناه على ما بيّنّا من ذلك، ويستحيل أن تدلّ الآية على وجوب ردّه إلى المحكم، وتدلّ أيضًا على أنّا لانصل إلى علمه ومعرفته فإذًا ينبغي أن يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ غير نافٍ لوقوع العلم ببعض المتشابه فأمّا لايجوز وقوع العلم لنا به وقت السّاعة والذّنوب الصّغائر.

ومن النّاس من يُجَوِّزُ ورود لفظ مجمل في حكم يقتضي البيان ولايبيّنه أبدًا، فيكون في حيّز المتشابه الّذي لانصل إلى العلم به. (٢: ٣)

الماوَرْديّ: إنّ المُحكم: ما كانت معاني أحكامه معقولة، والمتشابه: ما كانت معاني أحكامه غير معقولة، كأعداد الصّلوات، واختصاص الصّيام بشهر رمضان دون شعبان. وإنّما جعله مُحكمًا ومتشابهًا استدعاءً للنّظر من غير اتّكال على الخبر، وقد رُوي عن معاذ بن جبل عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «القرآن على ثلاثة أجزاء: حلال فاتّبعه، وحرام فاجتنبه، ومتشابه يُشكل عليك، فَكِلْه إلى عالمه». (١: ٣٧٠)

الطُّوسيّ: فالمُحكم: هو ما عُلم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه، ولا دلالة تدلّ على المراد به لوضوحه، نحو قوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ يونس: ٤٤، وقوله: ﴿لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ النّساء: ٣٩، لأنّه لايحتاج في معرفة المراد به إلى دليل.

والمتشابه: ما لايُعلَم المراد بظاهره حتّى يقترن به ما يدلّ على المراد منه، نحو قوله: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ الجاثية: ٢٣، فإنّه يفارق قوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ طه: ٨٥، لأنّ إضلال السّامريّ قبيح، وإضلال الله بمعنى

حكمه بأنّ العبد ضالّ، ليس قبيح بل هو حسن. [ثمّ نقل الأقوال وقال]

فإن قيل: لم أنزل في القرآن المتشابه؟ وهلّا أنزله كلّه محكمًا! قيل: للحثّ على النّظر الّذي يوجب العلم دون الاتّكال على الخبر من غير نظر، وذلك أنّه لو لم يُعلم بالنّظر أنّ جميع ما يأتي به الرّسول حقّ، يجوز أن يكون الخبر كذبًا، وبطلت دلالة السّمع، وفائدته، فحاجة العباد إلى ذلك من الوجه الّذي بيّنّاه، أنزل الله متشابهًا. ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء، وفضلهم على غيرهم، لأنّه لو كان كلّه محكمًا، لكان من يتكلّم باللّغة العربيّة عالمًا به، ولا كان يشتبه على أحد المراد فيتساوى النّاس في علم ذلك، على أنّ المصلحة معتبرة في إنزال القرآن فما أنزله متشابهًا، لأنّ المصلحة اقتضت ذلك، وما أنزله محكمًا فلمثل ذلك. والمتشابه في القرآن: يقع فيما اختلف النّاس فيه من أمور الدّين، من ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف: ٥٤، فاحتمل في اللّغة أن يكون كاستواء الجالس على السّرير، واحتمل أن يكون بمعنى الاستيلاء، نحو قول الشّاعر

ثمّ استوى بِشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق

وأحد الوجهين لا يجوز عليه تعالى لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى: ١١، وقوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ٤.

والآخر يجوز عليه، فهذا من المحكم الّذي يُردّ إليه المتشابه. ومن ذلك قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ البقرة: ٢٨٦، فاحتمل ظاهره تكليف المشاقّ، واحتمل تكليف ما لا يطاق، وأحدهما لا يجوز عليه تعالى، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ البقرة: ٢٨٦ فرددنا إليه المتشابه، ومن ذلك قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ النّساء: ٧٨، فرددناه إلى المحكم الّذي هو قوله ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ آل عمران: ٧٨. ومن ذلك قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ التّكوير: ٢٩، متشابه، وبيّن المراد بالمحكم الّذي هو قوله ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ١٠٨.

ومن ذلك اعتراض الملحدين في باب النّبوّة بما يوهم المناقضة، كقوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ فصّلت: ٩-١٢، فقال: اليومان والأربعة واليومان ثمانية، ثمّ قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ هود: ٧، فأوهموا أنّ ذلك مناقضة، وليس الأمر على ما ظنّوه، لأنّ ذلك يجري مجرى قول القائل: سرنا من البصرة إلى بغداد في عشرة أيّام، وسرنا إلى الكوفة في خمسة عشر يومًا، فالعشرة داخلة في الخمسة عشر ولا يضاف فيقال: عشرة،

وخمسة عشر خمسة وعشرون يومًا كان فيها التّبير، فكذلك خلق الله الأرض في يومين، وقضاهنّ سبع سماوات في يومين، وتمّ خلقهنّ في ستّة أيّام. وتقديره خلق الأرض في يومين من غير تتميم، وجعل فيها رواسي، وما تمّ به خلقها في أربعة أيّام فيها اليومان الأوّلان، كما يقال: جعل الدّور في شهرين وفرغ منهنّ في أربعة أشهر. فيكون الحكم قد أبان عن معناه أنّه على جهة خلق الأرض في يومين من غير تتميم، وليس على وجه التّضادّ على ما ظنّوه.

فإن قيل: كيف يكون المحكم حجّة مع جواز تقييده بما في العقل؟ وفي ذلك إمكان كلّ مبطل أن يدّعيه فتذهب فائدة الاحتجاج بالمحكم؟

قلنا: لا يجب ذلك من قبل أنّ التّقييد بما في العقل إنّما يجوز فيما كان ردًّا إلى تعارف[1] من جهة العقول دون ما لا يتعارف في العقول، بل يحتاج إلى مقدّمات لا يتعارفها العقلاء من أهل اللّغة. والمراعى في ذلك أن يكون هناك تعارف من جهة العقل تقتضيه الحكمة، دون عادة أو تعارف شيء؛ لأنّ الحجّة في الأوّل دون الثّاني، ومن جهة التباس ذلك دخل الغلط على كثير من النّاس.

فإن قيل: كيف عددتم من جملة المحكم قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى: ١١، مع الاشتباه فيه بدخول الكاف؟ قلنا: إنّما قلنا: إنّه محكم، لأنّ مفهومه ليس مثله شيء على وجه من الوجوه، دون أن يكون عند أحد من أهل التّأويل، ليس مثل مثله شيء. فدخول الكاف وإن اشتبه على بعض النّاس لِمَ دخلت، فلم يشتبه عليه المعنى الأوّل الّذي من أجله كان محكمًا. وقد حكينا في معنى عن المرتضى (ره) عليّ بن الحسين الموسويّ أنّه قال: الكاف ليست زائدة وإنّما نفى أن يكون لمثله مثل، فإذا ثبت ذلك علم أنّه لامثل له، لأنّه لو كان له مثل لكان له أمثال، فكان يكون لمثله مثل، فإذا لم يكن له مثل مثل دلّ على أنّه لامثل له، غير أنّ هذا تدقيق في المعنى، فتصير الآية على هذا متشابهة، لأنّ ذلك معلوم بالأدلّة.

وقد يكون الشّيء محكمًا من وجه ومتشابهًا من وجه، كما يكون معلومًا من وجه، ومجهولًا من وجه، فتصحّ الحجّة به من وجه المعلوم دون المجهول.

(٢: ٣٩٤)

الواحديّ: هذه الآيات محكمات، لأنّها لاتحتمل من التّأويل غير وجه واحد [إلى أن قال:] وقوله: ﴿وَأُخَرُ﴾ جمع أُخرى ﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ يريد الّتي تشابهت على اليهود وهي حروف التّهجّي في أوائل السّور، وذلك لأنّهم أوّلوا على حساب الجُمَّل، وطلبوا أن يستخرجوا منها مدّة بقاء هذه الأمّة، فاختلط عليهم واشتبه.

والمتشابه من القرآن: ما احتمل من التّأويل أوجهًا، وسمّي متشابهًا لأنّ لفظه يشبه لفظ غيره، ومعناه يخالف معناه، قال الله تعالى في وصف ثمار الجنّة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ البقرة: ٢٥، أي متّفق المناظر مختلف الطّعوم. ثمّ يقال لكلّ ما غمض ودقّ: متشابه،

---

(١) كذا والظّاهر: ما تعارف.

وإن لم تقع الحَيْرة فيه من جهة الشّبه بغيره، ألا ترى أنّه قيل للحروف المقطّعة في أوائل السّور متشابه، وليس الشّكّ فيها لمشاكلتها غيرها و لتباسها به. (١: ٤١٣)

البَغَويّ: مُبيّنات مُفصّلات، سمّيت مُحكمات من الإحكام لإحكامها، فمنع الخلق من التّصرّف فيها، لظهورها و وضوح معناها. [إلى أن قال:]

فإن قيل: كيف فرّق هاهنا بين المُحكم والمتشابه، وقد جعل الله كلّ القرآن مُحكمًا في مواضع أخر؟ وقال: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وجعل كلّه مُتشابهًا في موضع آخر، فقال: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر: ٢٣.

قيل: حيث جعل الكلّ مُحكمًا، أراد أنّ الكلّ حقّ ليس فيه عبث ولا هزل، وحيث جعل الكلّ متشابهًا، أراد أنّ بعضه يُشبه بعضًا في الحقّ و الصّدق والحُسن، وجعل بعضه هاهنا مُحكمًا وبعضه متشابهًا. (١: ٤٠٩)

نحوه الخازن. (١: ٢٦٨)

المَيْبُديّ: أي مُتقنات مُبيّنات مُفصّلات، لا إشكال في لفظهنّ وظاهرهنّ، يُعمَل بهنّ. (٢: ١٦)

الزّمَخْشَريّ: أُحكِمت عبارتها بأن حُفِظت من الاحتمال والاشتباه، ﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ مشتبهات محتملات ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصل الكتاب، تُحمل المتشابهات عليها وتُرَدّ إليها، ومثال ذلك: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ الأنعام: ١٠٣، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٣، ﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الأعراف: ٢٨، ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ الإسراء: ١٦.

فإن قلت: فهلّا كان القرآن كلّه مُحكمًا؟ قلت: لو كان كلّه مُحكمًا لتعلّق النّاس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص والتّأمّل من النّظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطّريق الّذي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده إلّا به، ولما في المتشابه من الابتلاء و التّمييز بين الثّابت على الحقّ والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المُحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمّة، ونيل الدّرجات عند الله، ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مُناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه ـ إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمّه طلب ما يوفّق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكّر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبيّن مطابقة المتشابه المُحكم ـ ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوّة في إيقانه. (١: ٤١٢)

نحوه الشّربينيّ. (١: ١٩٦)

ابن عَطيّة: والمُحكمات: المُفصّلات المُبيّنات الثّابتات الأحكام، والمتشابهات: هي الّتي فيها نظر وتحتاج إلى تأويل، ويظهر فيها ببادئ النّظر إمّا تعارض مع أخرى أو مع العقل، إلى غير ذلك من أنواع التّشابه، فهذا الشّبه الّذي من أجله توصف بـ﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إنّما هو بينها وبين المعاني الفاسدة الّتي يظنّها أهل الزّيغ ومن لم يمعن النّظر.

وهذا نحو الحديث الصّحيح، عن النّبيّ ﷺ: «الحلال بيّن و الحرام بيّن، وبينهما أمور مُتشابهات»، أي يكون الشّيء حرامًا في نفسه فيُشبه عند من لم يمعن النّظر شيئًا

حلالًا. وكذلك الآية يكون لها في نفسها معنى صحيح، فتُشبه عند من لم يمعن النظر، أو عند الزائغ معنى آخر فاسدًا، فربّما أراد الاعتراض به على كتاب الله.

هذا عندي معنى الإحكام والتشابه في هذه الآية، ألا ترى أنّ نصارى نجران قالوا للنّبيّ ﷺ: أليس في كتابك أنّ عيسى كلمة وروح منه؟ قال: «نعم»، قالوا: فحسبنا إذًا. [ثمّ نقل أقوال ابن عبّاس وابن مسعود وأضاف:]

وهذا عندي على جهة التّمثيل، أي يوجد الإحكام في هذا والتّشابه في هذا، لا أنّه وقف على هذا النّوع من الآيات، وقال بهذا القول قتادة والرّبيع والضّحّاك. [ثمّ نقل قول مجاهد وعكرمة وأضاف:]

وهذه الأقوال وما ضارعها يضعّفها أنّ أهل الزّيغ لاتعلّق لهم بنوع مّا ذكر دون سواه. [ثمّ نقل قول ابن الزّبير وقال:]

وهذا أحسن الأقوال في هذه الآية. (١: ٤٠٢)

الطّبْرسيّ: قيل في المحكم والمتشابه أقوال:

أحدها: أنّ المحكم: ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه، ولا دلالة تدلّ على المراد به، لوضوحه، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ النّساء: ٤٠، ونحو ذلك ممّا لايحتاج في معرفة المراد به إلى دليل. والمتشابه: ما لايعلم المراد بظاهره حتّى يقترن به ما يدلّ على المراد منه، لالتباسه، نحو قوله: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾، فإنّه يفارق قوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ طه: ٨٥، لأنّ إضلال السّامريّ قبيح، وإضلال الله تعالى حسن، وهذا معنى قول مجاهد: المُحكم: ما لم تشتبه معانيه، والمتشابه: ما اشتبهت معانيه.

وإنّما يقع الاشتباه في أمور الدّين كالتّوحيد ونفي التّشبيه والجور، ألا ترى أنّ قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف: ٥٤، يحتمل في اللّغة أن يكون كاستواء الجالس على سريره، وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء، والوجه الأوّل لايجوز عليه سبحانه. [ثمّ نقل سائر الأقوال] (١: ٤٠٩)

الفخرالرّازيّ: المسألة الثّانية: اعلم أنّ القرآن دلّ على أنّه بكلّيّته مُحكم، ودلّ على أنّه بكلّيّته متشابه، ودلّ على أنّ بعضه مُحكم، وبعضه متشابه.

أمّا ما دلّ على أنّه بكلّيّته مُحكم، فهو قوله: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس: ١، ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، فذكر في هاتين الآيتين أنّ جميعه مُحكم، والمراد من المُحكم بهذا المعنى كونه كلامًا حقًّا فصيح الألفاظ صحيح المعاني، وكلّ قول وكلام يوجد، كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللّفظ وقوّة المعنى، ولا يتمكّن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين. والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الّذي لايمكن حلّه: مُحكم، فهذا معنى وصف جميعه بأنّه مُحكم.

وأمّا ما دلّ على أنّه بكلّيّته متشابه، فهو قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ الزّمر: ٢٣، والمعنى أنّه يشبه بعضه بعضًا في الحسن ويصدّق بعضه بعضًا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء: ٨٢، أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والرّكاكة.

وأمّا ما دلّ على أنّ بعضه مُحكم وبعضه متشابه، فهو هذه الآية الّتي نحن في تفسيرها، ولابدّ لنا من تفسير المُحكم والمتشابه بحسب أصل اللّغة، ثمّ من تفسيرهما في عرف الشّريعة.

أمّا المُحكم فالعرب تقول: حاكمت وحكمْتُ وأحكمْتُ بمعنى رددت، ومنعت، والحاكم يمنع الظّالم عن الظّلم، وحَكَمَة اللّجام الّتي هي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النّخعيّ: «أَحْكِم اليتيم كما تحكُم ولدك» أي امنعه عن الفساد، وقال جرير: أحكِموا سفهاءكم، أي امنعوهم، وبناء مُحْكَم أي وثيق يمنع من تعرّض له، وسمّيت الحكمة حكمة لأنّها تمنع عمّا لا ينبغي.

وأمّا المتشابه فهو أن يكون أحد الشّيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذّهن عن التّمييز، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ البقرة: ٧٠، وقال في وصف ثمار الجنّة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ البقرة: ٢٥، أي متّفق المنظر مختلف الطّعوم، وقال الله تعالى: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ البقرة: ١١٨، ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمران، إذا لم يفرّق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشّبه، وقال ﷺ: «الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور متشابهات»، وفي رواية أخرى «مشتبهات».

ثمّ لمّا كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التّمييز بينهما، سمّي كلّ ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه، إطلاقاً لاسم السّبب على المسبّب.

ونظيره المُشكل سمّي بذلك، لأنّه أشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه، ثمّ يقال لكلّ ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة: مُشكل.

ويحتمل أن يقال: إنّه الّذي لا يعرف أنّ الحقّ ثبوته أو عدمه، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل والذّهن، ومشابهاً له، وغير متميّز أحدهما عن الآخر بمزيد رُجحان، فلا جرم سمّي غير المعلوم بأنّه متشابه. فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللّغة، فنقول:

النّاس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخّص الّذي عليه أكثر المحقّقين، ثمّ نذكر عقيبه أقوال النّاس فيه، فنقول: اللّفظ الّذي جُعل موضوعاً لمعنى، فإمّا أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللّفظ موضوعاً لمعنى، ولا يكون محتملاً لغيره، فهذا هو النّصّ.

وأمّا إن كان محتملاً لغيره، فلا يخلو إمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السّواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمّي ذلك اللّفظ بالنّسبة إلى الرّاجح ظاهراً، وبالنّسبة إلى المرجوح مؤوّلاً، وأمّا إن كان احتماله لهما على التّسوية كان اللّفظ بالنّسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنّسبة إلى كلّ واحد منهما على التّعيين مجملاً، فقد خرج من التّقسيم الّذي ذكرناه أنّ اللّفظ إمّا

أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مؤوّلًا، أو مشتركًا، أو مجملًا

أمّا النّصّ والظّاهر فيشتركان في حصول التّرجيح، إلّا أنّ النّصّ راجح مانع من الغير، والظّاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمحكم

وأمّا المجمل والمؤوّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللّفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنّه غير مرجوح، والمؤوّل مع أنّه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدّليل المنفرد فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمتشابه، لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا

وقد بيّنّا أنّ ذلك يسمّى متشابهًا، إمّا لأنّ الّذي لا يعلم يكون النّفي فيه مشابهًا للإثبات في الذّهن، وإمّا لأجل أنّ الّذي يحصل فيه التّشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقًا لاسم السّبب على المسبّب فهذا هو الكلام المحصّل في المحكم والمتشابه

ثمّ علم أنّ اللّفظ إذا كان بالنّسبة إلى المفهومين على التّسوية فهاهنا يتوقّف الذّهن، مثل القرء، بالنّسبة إلى الحيض والطّهر، إنّما المشكل بأن يكون اللّفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المعنيين، ومرجوحًا في الآخر، ثمّ كان الرّاجح باطلًا، والمرجوح حقًّا، ومثاله من القرآن قوله تعالى ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول﴾ الإسراء ١٦ فظاهر هذا الكلام أنّهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ﴿إنّ الله لا يأمر بالفحشاء﴾ الأعراف ٢٨، ردًّا على الكفّار فيما حكى عنهم ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾ الأعراف ٢٨ وكذلك قوله تعالى ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ التوبة ٦٧، وظاهر النّسيان ما يكون ضدًّا للعلم، ومرجوحه التّرك والآية المحكمة فيه قوله تعالى ﴿وما كان ربّك نسيًّا﴾ مريم ٦٤، وقوله تعالى ﴿لا يضلّ ربّي ولا ينسى﴾ طه ٥٢

واعلم أنّ هذا موضع عظيم فنقول إنّ كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزليّ يقول قوله ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ الكهف ٢٩، محكم، وقوله ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله ربّ العالمين﴾ التكوير ٢٩، متشابه، والسّنّيّ يقلب الأمر في ذلك فلابدّ هاهنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب، فنقول

اللّفظ إذا كان محتملًا لمعنيين وكان بالنّسبة إلى أحدهما راجحًا، وبالنّسبة إلى الآخر مرجوحًا، فإن حملناه على الرّاجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم وأمّا إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الرّاجح، فهذا هو المتشابه، فنقول صرف اللّفظ عن الرّاجح إلى المرجوح لابدّ فيه من دليل منفصل، وذلك الدّليل المنفصل إمّا أن يكون لفظيًّا وإمّا أن يكون عقليًّا

أمّا القسم الأوّل فنقول هذا إنّما يتمّ إذا حصل بين ذينك الدّليلين اللّفظيّين تعارض، وإذا وقع التّعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس، اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ أحدهما قاطع في

دلالته والآخر غير قاطع، فحينئذ يحصل الرّجحان، أو يقال: كلّ واحد منهما وإن كان راجحاً إلّا أنّ أحدهما يكون أرجح، وحينئذ يحصل الرّجحان إلّا أنّا نقول:

أمّا الأوّل فباطل، لأنّ الدّلائل اللّفظيّة لاتكون قاطعة البتّة، لأنّ كلّ دليل لفظيّ فإنّه موقوف على نقل اللّغات، ونقل وجوه النّحو والتّصريف، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التّخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النّقليّ والعقليّ، وكلّ ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أنّ شيئاً من الدّلائل اللّفظيّة لايكون قاطعاً.

وأمّا الثّاني وهو أن يقال: أحد الدّليلين أقوى من الدّليل الثّاني، وإن كان أصل الاحتمال قائماً فيهما معاً، فهذا صحيح، ولكن على هذا التّقدير يصير صرف الدّليل اللّفظيّ عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنّيّاً، ومثل هذا لايجوز التّعويل عليه في المسائل الأصوليّة، بل يجوز التّعويل عليه في المسائل الفقهيّة.

فثبت بما ذكرناه أنّ صرف اللّفظ عن معناه الرّاجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعيّة لا يجوز إلّا عند قيام الدّليل القطعيّ العقليّ على أنّ ما أشعر به ظاهر اللّفظ محال. وقد علمنا في الجملة أنّ استعمال اللّفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذّر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعيّن التّأويل. فظهر أنّه لا سبيل إلى صرف اللّفظ عن معناه الرّاجح إلى معناه المرجوح، إلّا بواسطة إقامة الدّلالة العقليّة القاطعة على أنّ معناه الرّاجح محال عقلاً. ثمّ إذا قامت هذه الدّلالة وعرف المكلّف أنّه ليس مراد الله تعالى من هذا اللّفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أنّ ذلك المرجوح الّذي هو المراد ماذا، لأنّ السّبيل إلى ذلك إنّما يكون بترجيح مجاز على مجاز، وترجيح تأويل على تأويل، وذلك التّرجيح لا يمكن إلّا بالدّلائل اللّفظيّة.

والدّلائل اللّفظيّة على ما بيّنّا ظنّيّة، لا سيّما الدّلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضّعف، وكلّ هذا لايفيد إلّا الظّنّ الضّعيف، والتّعويل على مثل هذه الدّلائل في المسائل القطعيّة محال، فلهذا التّحقيق المتين مذهبنا، أنّ بعد إقامة الدّلالة القطعيّة على أنّ حمل اللّفظ على الظّاهر محال، لا يجوز الخوض في تعيين التّأويل، فهذا منتهى ما حصّلناه في هذا الباب، والله وليّ الهداية والرّشاد.

المسألة الثّالثة: في حكاية أقوال النّاس في المحكم والمتشابه

فالأوّل: ما نقل عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه قال: المحكمات هي الثّلاث آيات الّتي في سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعالَوْا﴾ الأنعام: ١٥١، إلى آخر الآيات الثّلاث، والمتشابهات هي الّتي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السّور، وذلك أنّهم أوّلوها على حساب الجمّل، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدّة بقاء هذه الأمّة، فاختلط الأمر عليهم واشتبه.

وأقول: التّكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين، منها ما لايجوز أن يتغيّر بشرع وشرع، وذلك

كالأمر بطاعة الله تعالى، والاحتراز عن الظّلم والكذب والجهل، وقتل النّفس بغير حقّ. ومنها ما يختصّ بشرع وشرع كأعداد الصّلوات، ومقادير الزّكوات، وشرائط البيع والنّكاح، وغير ذلك. فالقسم الأوّل هو المسمّى بالمحكم عند ابن عبّاس، لأنّ الآيات الثّلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم.

وأمّا المتشابه فهو الّذي سمّيناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللّفظ بالنّسبة إليه وإلى غيره على التّسوية، فإنّ دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه الّتي تفسّر هذه الألفاظ بها على التّسوية، لا بدليل منفصل على ما لخّصناه في أوّل سورة البقرة.

القول الثّاني: وهو أيضًا مرويّ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ المحكم هو النّاسخ، والمتشابه هو المنسوخ.

والقول الثّالث: قال الأصمّ: المحكم هو الّذي يكون دليله واضحًا لائحًا، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ المؤمنون ١٤، وقوله ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء ٣٠، وقوله ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ البقرة ٢٢ والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التّدبّر والتّأمّل، نحو الحكم بأنّه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا، ولو تأمّلوا لصار المتشابه عندهم محكمًا، لأنّ من قدر على الإنشاء أوّلًا قدر على الإعادة ثانيًا.

واعلم أنّ كلام الأصمّ غير ملخّص، فإنّه إن عنى بقوله «المحكم ما يكون دلائله واضحة» أنّ المحكم هو الّذي يكون دلالة لفظه على معناه متعيّنة راجحة، والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إمّا المجمل المتساوي، أو المؤوّل المرجوح، فهذا هو الّذي ذكرناه أوّلًا.

وإن عنى به أنّ المحكم هو الّذي يعرف صحّة معناه من غير دليل، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحّته بضرورة العقل، والمتشابه ما يعلم صحّته بدليل العقل. وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهًا، لأنّ قوله ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ أمر يحتاج في معرفة صحّته إلى الدّلائل العقليّة، وإنّ أهل الطّبيعة يقولون: السّبب في ذلك الطّبائع والفصول، أو تأثيرات الكواكب، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها. فكما أنّ إثبات الحشر والنّشر مفتقر إلى الدّليل، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدّليل.

ولعلّ الأصمّ يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلّها مفتقرة إلى الدّليل، إلّا أنّها تنقسم إلى ما يكون الدّليل فيه ظاهرًا، بحيث تكون مقدّماته قليلة مرتّبة مبيّنة، يؤمن الغلط معها إلّا نادرًا، ومنها ما يكون الدّليل فيه خفيًّا كثير المقدّمات غير مرتّبة. فالقسم الأوّل هو المحكم، والثّاني هو المتشابه.

القول الرّابع: أنّ كلّ ما أمكن تحصيل العلم به، سواء كان ذلك بدليل جليّ، أو بدليل خفيّ، فذاك هو المحكم، وكلّ ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، وذلك كالعلم بوقت قيام السّاعة، والعلم بمقادير الثّواب والعقاب في حقّ المكلّفين، ونظيره قوله تعالى

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَيٰهَا﴾ الأعراف: ١٨٧

المسألة الرّابعة: في الفوائد الّتي لأجلها جُعل بعض القرآن مُحكمًا وبعضه متشابهًا.

اعلم أنّ من الملاحدة من طعن في القرآن، لأجل اشتماله على المتشابهات، وقال: إنّكم تقولون: إنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام السّاعة، ثمّ إنّا نراه بحيث يتمسّك به كلّ صاحب مذهب على مذهبه، فالجَبْريّ يتمسّك بآيات الجبر، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ الأنعام: ٢٥، والقَدَريّ يقول: بل هذا مذهب الكفّار، بدليل أنّه تعالى حكى ذلك عن الكفّار في معرض الذّمّ لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ فصّلت: ٥، وفي موضع آخر: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ البقرة: ٨٨. وأيضًا مثبت الرّؤية متمسّك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢، ٢٣، والنّافي يتمسّك بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ الأنعام: ١٠٣، ومثبت الجهة يتمسّك بقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ النّحل: ٥٠، وبقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥، والنّافي يتمسّك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى: ١١، ثمّ إنّ كلّ واحد يسمّي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة، وربّما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفيّة، ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الّذي هو المرجوع إليه في كلّ الدّين إلى قيام السّاعة هكذا؟! أليس أنّه لو جعله ظاهرًا جليًّا نقيًّا عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض؟

واعلم أنّ العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهًا:

الوجه الأوّل: أنّه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحقّ أصعب وأشقّ، وزيادة المشقّة توجب مزيد الثّواب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ آل عمران: ١٤٢.

الوجه الثّاني: لو كان القرآن مُحكمًا بالكلّيّة لما كان مطابقًا إلّا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلًا لكلّ ما سوى ذلك المذهب، وذلك ممّا يُنفّر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النّظر فيه، فالانتفاع به إنّما حصل لما كان مشتملًا على المُحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما يُقوّي مذهبه، ويُؤثر مقالته، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التّأمّل فيه كلّ صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المُحكمات مفسّرة للمتشابهات، فبهذا الطّريق يتخلّص المبطل عن باطله، ويصل إلى الحقّ.

الوجه الثّالث: أنّ القرآن إذا كان مشتملًا على المحكم والمتشابه، افتقر النّاظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلّص عن ظلمة التّقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أمّا لو كان كلّه مُحكمًا لم يفتقر إلى التّمسّك بالدّلائل العقليّة، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتّقليد.

الوجه الرّابع: لمّا كان القرآن مشتملًا على المحكم

والمتشابه، افتقروا إلى تعلّم طرق التأويلات، وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلّم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللّغة والنّحو وعلم أُصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

الوجه الخامس ـ وهو السّبب الأقوى في هذا الباب ـ أنّ القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواصّ والعوامّ بالكلّيّة، وطبائع العوامّ تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق. فمن سمع من العوامّ في أوّل الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيّز ولا مشار إليه، ظنّ أنّ هذا عدم ونفي فوقع في التّعطيل، فكان الأصلح أن يُخاطبوا بألفاظ دالّة على بعض ما يناسب ما يتوهّمونه ويتخيّلونه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدلّ على الحقّ الصّريح. فالقسم الأوّل ـ وهو الّذي يُخاطبون به في أوّل الأمر ـ يكون من باب المتشابهات، والقسم الثّاني ـ وهو الّذي يكشف لهم في آخر الأمر ـ هو المُحكمات. فهذا ما حضرنا في هذا الباب، والله أعلم بمراده (٧: ١٧٩)

نحوه النّيسابوريّ (٣: ١٢٥)

الرّازيّ: فإن قيل: كيف قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ و(من) للتّبعيض، وقال في موضع آخر ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ هود: ١، وهذا يقتضي كون جميع آياته محكمة؟

قلنا: المراد بقوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾، أي ناسخات، ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، أي منسوخات، وقيل: المُحكمات العقليّات، والمتشابهات الشّرعيّات. وقيل: المُحكمات ما ظهر معناها، والمتشابهات ما كان في معناها غموض ودقّة. والمراد بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أنّ جميع القرآن صحيح ثابت، مصون عن الخلل والزّلل، فلا تنافي.

فإن قيل: كيف قال هنا: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ جعل بعضه متشابهًا، وقال في موضع آخر ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ وصفه كلّه بكونه متشابهًا؟

قلنا: المراد بقوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ ما سبق ذكره، والمراد بقوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ الزّمر: ٢٣، أنّه يشبه بعضه بعضًا في الصّحّة وعدم التّناقض، وتأييد بعضه بعضًا، فلا تنافي؟

فإن قيل: ما فائدة إنزال المتشابهات بالمعنى الأخير، والمقصود من إنزال القرآن إنّما هو البيان والهدى، والغموض والدّقّة في المعاني ينافي هذا المقصود أو يُبعده؟

قلنا: لمّا كان كلام العرب ينقسم إلى ما يُفهم معناه صريحًا، ولا يحتمل غير ظاهره، وإلى ما هو مجاز وكناية وإشارة وتلويح ـ والمعاني فيه متعارضة متزاحمة، وهذا القسم هو المستحسن عندهم، والمستبدع في كلامهم ـ نزل القرآن بالنّوعين تحقيقًا لمعنى الإعجاز، كأنّه قال: عارضوه بأيّ النّوعين شئتم فإنّه جامع لهما.

وأنزله الله عزّ وجلّ محكمًا ومتشابهًا ليختبر من يؤمن بكلّه، ويردّ علم ما تشابه منه إلى الله فيثيبه، ومن يرتاب فيه ويشكّ وهو المنافق فيعاقبه، كما ابتلى عباده بنهر طالوت وغيره

أو أراد أن يشتغل العلماء بردّ المتشابه إلى المحكم بالنّظر والاستدلال والبحث والاجتهاد فيثابون على هذه العبادة، ولو كان كلّه ظاهرًا جليًّا لاستوى فيه العلماء والجهّال، ولماتت الخواطر بعدم البحث والاستنباط، فإنّ نار الفكر إنّما تقدح بزناد المشكلات، ولهذا قال بعض الحكماء: عيب الغنى أنّه يورث البلادة ويميت الخاطر، وفضيلة الفقر أنّه يبعث على إعمال الفكر واستنباط الحيل في المكسب. (مسائل الرّازيّ ٢٦)

القُرطُبيّ: اختلف العلماء في المحكمات والمتشابهات على أقوال عديدة [ثمّ نقل قول جابر بن عبدالله، وقال:]

قلت: هذا أحسن ما قيل في المتشابه.

وقد قيل: القرآن كلّه محكم لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ هود: ١، وقيل: كلّه متشابه لقوله: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾. قلت: وليس هذا من معنى الآية في شيء، فإنّ قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾، أي في النّظم والرّصف، وأنّه حقّ من عند الله. ومعنى ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، أي يشبه بعضه بعضًا ويصدّق بعضه بعضًا، وليس المراد بقوله: ﴿اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧، هذا المعنى، وإنّما المتشابه في هذه الآية من باب الاحتمال والاشتباه، من قوله: ﴿اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾، أي التبس علينا، أي يحتمل أنواعًا كثيرة من البقر. والمراد بالمحكم ما في مقابلة هذا، وهو ما لا التباس فيه، ولا يحتمل إلّا وجهًا واحدًا.

وقيل: إنّ المتشابه ما يحتمل وجوهًا، ثمّ إذا رُدّت الوجوه إلى وجه واحد وأُبطل الباقي صار المتشابه محكمًا، فالمحكم أبدًا أصل تردّ إليه الفروع، والمتشابه هو الفرع. [ثمّ نقل قول النّحّاس وأضاف:]

قلت: ما قاله النّحّاس يبيّن ما اختاره ابن عطيّة، وهو الجاري على وضع اللّسان، وذلك أنّ المحكم اسم مفعول من أحكم، والإحكام: الإتقان، ولا شكّ في أنّ ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردّد، إنّما يكون كذلك لوضوح مفردات كلماته، وإتقان تركيبها، ومتى اختلّ أحد الأمرين جاء التّشابه والإشكال، والله أعلم. (٤: ٩)

البَيْضاويّ: أُحكمت عبارتها بأن حُفظت من الإجمال والاحتمال .. ﴿وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ محتملات، لا يتّضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلّا بالفحص والنّظر، ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبّرها، وتحصيل العلوم المتوقّف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها وبإتعاب القرائح في استخراج معانيها، والتّوفيق بينها وبين المحكمات، معاليَ الدّرجات.

وأمّا قوله تعالى: ﴿الٓرٰ كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ فمعناه أنّها حُفظت من فساد المعنى وركاكة اللّفظ، وقوله: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ فمعناه أنّه يُشبه بعضه بعضًا في صحّة المعنى وجزالة اللّفظ. (١: ١٤٩)

النّسَفيّ: أُحكمت عبارتها بأن حُفظت من الاحتمال والاشتباه، ﴿هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ﴾ أصل الكتاب، تُحمل

المتشابهات عليها، وتُرَدّ إليها. (وَأُخَرُ) وآيات أخر ﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ مشتبهات محتملات، مثل ذلك ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فالاستواء يكون بمعنى الجلوس، وبمعنى القدرة والاستيلاء، ولا يجوز الأوّل على الله تعالى بدليل المحكم، وهو قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

أو المحكم ما أمر الله به في كلّ كتاب أنزله، نحو قوله ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام ١٥١ ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء ٢٣ والمتشابه ما وراءه. أو ما لا يحتمل إلّا وجهًا واحدًا وما احتمل أوجهًا، أو ما يُعلم تأويله وما لا يُعلم تأويله. أو النّاسخ الّذي يُعمَل به، والمنسوخ الّذي لا يُعمل به

وإنّما لم يكن كلّ القرآن محكمًا لما في المتشابه من الابتلاء به، والتّمييز بين الثّابت على الحقّ والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه، وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمّة، ونيل الدّرجات عند الله تعالى (١ ١٤٦)

ابن تيميّة: [له بحث طويل في تفسير الآية نفهرسها فيما يأتي

١ ـ معاني المحكم والمتشابه في القرآن

٢ ـ معنى التّأويل ومن يعلمه من الرّاسخين في العلم، والّذين يدّعون التّأويل خطأً.

٣ ـ تأويل الحروف المقطّعة في صدر السّور وأنّها من المتشابه، ومعنى التّأويل عند السّلف ومعناه اللّغويّ

٤ ـ هل أسماء الله وصفاته داخلة في المتشابه؟ ورأي المعتزلة فيها والرّدّ عليهم

٥ ـ الفرق بين المعنى والتّأويل

٦ ـ سبب الاختلاف الشّديد بين الفِرَق في المتشابه.

٧ ـ من المتشابه الواضح تشابهه هو النّظر في سرّ القدر السّابق في الشّرور، ومقالة الغزاليّ فيه

٨ ـ مسألة الجبر

٩ ـ أقسام المتشابه] (القاسميّ ٤ ٧٥٢ ـ ٧٩٦)

أبو حيّان: قد جاء وصف القرآن بأنّ آياته محكمة بمعنى كونه كاملًا ولفظه أفصح، ومعناه أصحّ، لا يساويه في هذين الوصفين كلام. وجاء وصفه بالتّشابه بقوله ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر ٢٣، معناه يُشبه بعضه بعضًا في الحسن والتّصديق

وأمّا هنا فالتّشابه ما احتمل، وتحيّر الذّهن في التّمييز بينها نحو ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ البقرة ٧٠ ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ البقرة ٢٥، أي مختلف الطّعوم متّفق المنظر، ومنه اشتبه الأمران، إذا لم يُفرّق بينهما ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشّبه و تقول الكلمة الموضوعة لمعنى لا يحتمل غيره نصّ، أو يحتمل راجحًا أحد الاحتمالين على الآخر، فبالنّسبة الرّاجح ظاهر وإلى المرجوح مؤوّل. أو يحتمل من غير رجحان فمشترك بالنّسبة إليهما، ومجمل بالنّسبة إلى كلّ واحد منهما و القدر المشترك بين النّصّ و الظّاهر هو المحكم، و المشترك بين المجمل والمؤوّل هو المتشابه، لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين (٢ ٣٨١)

ابن كثير: يُخبر تعالى أنّ في القرآن آيات مُحكمات هنّ أمّ الكتاب، أي بيّنات واضحات الدّلالة لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أُخر فيها اشتباه في الدّلالة على كثير من النّاس أو بعضهم، فمن ردّ ما اشتبه إلى الواضح منه، وحكّم مُحكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس انعكس، ولهذا قال تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، أي أصله الّذي يرجع إليه عند الاشتباه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، أي تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئًا آخر من حيث اللّفظ والتّركيب، لا من حيث المراد. وقد اختلفوا في المحكم والمتشابه. [ثمّ نقل الأقوال وأضاف:]

وأحسن ما قيل فيه هو الّذي قدّمنا، وهو الّذي نصّ عليه محمّد بن إسحاق بن يسار رحمه الله حيث قال: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ فهنّ حجّة الرّبّ وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لهنّ تصريف ولا تحريف عمّا وُضعن عليه. قال: والمتشابهات في الصّدق ليس لهنّ تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهنّ العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام، ألّا يُصرفن إلى الباطل، ولا يُحرّفن عن الحقّ. (٢: ٥)

أبو السُّعود: ﴿مُحْكَمَاتٌ﴾ صفة ﴿آيَاتٌ﴾، أي قطعيّة الدّلالة على المعنى المراد، محكمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه. ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، أي أصل فيه وعمدة، يُردّ إليها غيرها. فالمراد بـ(الْكِتَابِ) كلّه والإضافة بمعنى «في» كما في واحد العشرة لا بمعنى اللّام، فإنّ ذلك يؤدّي إلى كون الكتاب عبارة عمّا عدا المُحكمات. والجملة إمّا صفة لما قبلها أو مستأنفة. [ثمّ بحث في «الأمّ» إلى أن قال:]

﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾ صفة لـ(أُخَرُ)، وفي الحقيقة صفة لمحذوف، أي محتملات لمعان متشابهة، لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة بها، ولا يتّضح الأمر إلّا بالنّظر الدّقيق والتّأمّل الأنيق، فالتّشابه في الحقيقة وصف لتلك المعاني، وُصف به الآيات على طريقة وصف الدّالّ بوصف المدلول.

وقيل: لمّا كان من شأن الأمور المتشابهة أن يعجز العقل عن التّمييز بينها، سمّي كلّ ما لا يهتدي إليه العقل متشابهًا، وإن لم يكن ذلك بسبب التّشابه، كما أنّ المشكل في الأصل ما دخل في أشكاله وأمثاله، ولم يُعلم بعينه، ثمّ أُطلق على كلّ غامض، وإن لم يكن غموضه من تلك الجهة.

وإنّما جُعل ذلك كذلك ليظهر فضل العلماء، ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تدبّرها، وتحصيل العلوم الّتي نيط بها استنباط ما أُريد بها من الأحكام الحقّة، فينالوا بها ـ وبإتعاب القرائح في استخراج مقاصدها الرّائقة ومعانيها اللّائقة ـ المدارج العالية، ويعرجوا بالتّوفيق بينها وبين المُحكمات من اليقين والاطمئنان إلى المعارج القاصية.

وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، فمعناه أنّها حُفظت من اعتراء الخلل أو من النّسخ، أو أُيّدت بالحجج القاطعة الدّالّة على حقّيّتها، أو جعلت حكيمة لانطوائها على جلائل الحِكَم البالغة

ودقائقها.

وقوله تعالى ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ الزّمر ٢٣، معناه متشابه الأجزاء، أي يُشبه بعضها بعضًا في صحّة المعنى وجزالة النّظم وحقّيّة المدلول. (١: ٣٣٦)

نحوه البُرُوسويّ (٢: ٥)

الآلوسيّ: وقوله سبحانه ﴿مِنْهُ آيَاتٌ﴾ الظّرف فيه خبر مقدّم و﴿آيَاتٌ﴾ مبتدأ مؤخّر أو بالعكس، ورُجّح الأوّل بأنّه الأوفق بقواعد الصّناعة، والثّاني بأنّه أدخل في جزالة المعنى، إذ المقصود الأصليّ انقسام الكتاب إلى القسمين المعهودين، لا كونهما من الكتاب.

والجملة إمّا مستأنفة أو في حيّز النّصب على الحاليّة من «الكتاب»، أي هو الّذي أنزل عليك الكتاب كائنًا على هذه الحالة، أي منقسمًا إلى محكم ومتشابه، أو الظّرف وحده حال، و﴿آيَاتٌ﴾ مرتفع به على الفاعليّة ﴿مُحْكَمَاتٌ﴾ صفة آيات، أي واضحة المعنى، ظاهرة الدّلالة، محكمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه.

[ثمّ فسّر بقيّة الآية ناقلًا رأي أبي حيّان وغيره فيها ثمّ قال:]

وهذا الّذي ذكره في تفسير المحكم والمتشابه هو مذهب كثير من النّاس، وعليه الشّافعيّة [إلى أن قال:]

وذهب ساداتنا الحنفيّة إلى أنّ المحكم الواضح الدّلالة الظّاهرة الّذي لا يحتمل النّسخ، والمتشابه الخفيّ الّذي لا يُدرَك معناه عقلًا ولا نقلًا، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه، كقيام السّاعة والحروف المقطّعة في أوائل السّور. [ثمّ نقل بعض الأقوال وأضاف:]

وهذا الخلاف في المحكم والمتشابه هنا، وإلّا فقد يُطلق المحكم بمعنى المُتقن النّظم، والمتشابه على ما يُشبه بعضه بعضًا في البلاغة، وهما بهذا المعنى يطلقان على جميع القرآن، وعلى ذلك خرج قوله تعالى ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود ١، وقوله سبحانه ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ الزّمر ٢٣. (٣: ٨٠)

رشيد رضا: المُحكمات من أحكَم الشّيء بمعنى وثّقه وأتقنه. والمعنى العامّ لهذه المادّة المنع، فإنّ كلّ محكم منع بإحكامه تطرّق الخلل إلى نفسه أو غيره، ومنه الحكم والحِكمة وحَكَمَة الفرس، قيل: وهي أصل المادّة.

والمتشابه يُطلق في اللّغة على ما له أفراد أو أجزاء يُشبه بعضها بعضًا، وعلى ما يُشتبه من الأمر، أي يلتبس.

[ونقل كلام الزّمخشريّ في الأساس وأضاف:]

وقد وُصف القرآن بالإحكام على الإطلاق في أوّل سورة هود بقوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود ١، وهو من إحكام النّظم وإتقانه، أو من الحكمة الّتي اشتملت آياته عليها، ووُصف كلّه بالمتشابه في سورة الزّمر: ٢٣، ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، أي يُشبه بعضه بعضًا في هدايته وبلاغته وسلامته من التّناقض والتّفاوت والاختلاف، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء ٨٢. أمّا قوله تعالى ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ البقرة ٢٥، فمفهومه أنّ ما جيئوا به من الثّمرات أخيرًا يُشبه ما رُزقوه من قبل، وأنّهم اشتبهوا به لهذا التّشابه. وقالوا: إنّ الأصل في ورود التّشابه بمعنى المشكل الملتبس، أن يكون الالتباس

فيه بسبب شبهه لغيره، ثمّ أُطلق على كلّ ملتبس مجازًا، وإن كان ظاهر الأساس أنّ المعنيين حقيقتان فيه ولاشكّ أنّ القرآن يصحّ أن يوصف كلّه بالمحكم وبالمتشابه من حيث هو مُتقَن ويُشبه بعضه بعضًا فيما ذكر، والتّقسيم في هذه الآية مبنيّ على استعمال كلّ من المحكم والمتشابه في معنى خاصّ، ولذلك اختلف فيه المفسّرون على أقوال. [ثمّ نقل عشرة أقوال، أربعة من الفخر، وستّة من الطّبريّ، وأضاف]

وقال الأُستاذ الإمام في معنى المتشابهات: التّشابه إنّما يكون بين شيئين فأكثر، وهو لايفيد عدم فهم المعنى مطلقًا، كما قال المفسّر الجلال ووُصف التّشابه في هذه الآية هو للآيات باعتبار معانيها، أي إنّك إذا تأمّلت في هذه الآيات تجد معاني متشابهة في فهمها من اللّفظ، لايجد الذّهن مرجّحًا لبعضها على بعض

وقالوا أيضًا: إنّ المتشابه ما كان إثبات المعنى فيه للّفظ الدّالّ عليه ونفيه عنه، متساويان، فقد تشابه فيه النّفي والإثبات، أو ما دلّ فيه اللّفظ على شيء والعقل على خلافه، فمتشابهت الدّلالة، ولم يُمكن التّرجيح كالاستواء على العرش، وكون عيسى روح الله وكلمته، فهذا هو المتشابه الّذي يقابله المحكم الّذي لايبقي العقل شيئًا من ظاهر معناه.

أمّا كون المُحكمات هنّ أمّ الكتاب فمعناه أنّهنّ أصله وعماده أو معظمه، وهذا ظاهر لكنّه لاينطبق إلّا على بعض الأقوال

وقال الأُستاذ الإمام: إنّ معنى ذلك أنّها هي الأصل الّذي دُعي النّاس إليه، ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها، وعنها يتفرّع غيرها، وإليها يرجع، فإن اشتبه علينا شيء نردّه إليها، وليس المراد بالرّدّ أن نؤوّله، بل أن نؤمن بأنّه من عندالله، وأنّه لاينافي الأصل المحكم الّذي هو أُمّ الكتاب، وأساس الدّين الّذي أُمرنا أن نأخذ به على ظاهره الّذي لايحتمل غيره، إلّا احتمالًا مرجوحًا. مثال هذه المتشابهات، قوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ طه: ٥، وقوله ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، وقوله ﴿وَكَلِمَتُهُ اَلْقٰيهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ النّساء: ١٧١

هذا رأي جمهور المفسّرين وذهب جمهور عظيم منهم إلى أنّه لامتشابه في القرآن إلّا أخبار الغيب كصفة الآخرة وأحوالها من نعيم وعذاب (٣: ١٦٣)

ابن عاشور: قد أشارت الآية إلى أنّ آيات القرآن صنفان: مُحكمات وأضدادها الّتي سمّيت متشابهات، ثمّ بيّن أنّ المُحكمات هي أمّ الكتاب، فعلمنا أنّ المتشابهات هي أضداد المُحكمات، ثمّ أعقب ذلك بقوله ﴿فَاَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ...﴾، أي تأويله الّذي لا قِبَل لأمثالهم به، فعلمنا أنّ المتشابهات هي الّتي لم يتّضح المقصود من معانيها، فعلمنا أنّ صفة المُحكمات، والمتشابهات، راجعة إلى ألفاظ الآيات. ووَصف المُحكمات بأنّها أمُّ الكتاب، فاحتمل أن يكون المراد من الأمّ الأصل، أو المرجع، وهما متقاربان، أي هنّ أصل القرآن أو مرجعه، وليس يناسب هذين المعنيين إلّا دلالة القرآن؛ إذ القرآن أُنزل للإرشاد

وهُدى، فالمُحكمات هي أُصول الاعتقاد والتّشريع والآداب والمواعظ، وكانت أُصولاً لذلك باتّضاح دلالتها، بحيث تدلّ على معانٍ لاتحتمل غيرها، أو تحتمله احتمالاً ضعيفاً غير معتدٍّ به، وذلك كقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى: ١١، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ الأنبياء: ٢٣، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥، ﴿وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ البقرة: ٢٠٥، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ النّازعات: ٤٠، وباتّضاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها وتتأهّل لفهمها، فهي أصل القرآن المرجوعُ إليه في حمل معاني غيرها عليها للبيان أو التّفريع.

والمتشابهات مقابل المُحكمات، فهي الّتي دلّت على معانٍ تشابهت في أن يكون كلٌّ منها هو المراد، ومعنى تشابهها أنّها تشابهت في صحّة القصد إليها، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض، أو يكون معناها صادقاً بصور كثيرة متناقضة، أو غير مناسبة لأن تكون مراداً، فلا يتبيّن الغرض منها، فهذا وجه تفسير الآية في ما أرى.

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين المقصود من المُحكمات والمتشابهات على أقوال مرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء. [ثمّ نقل قول ابن عبّاس وابن مسعود وأصحابه]

وللجمهور مذهبان: أوّلهما: أنّ المحكم ما اتّضحت دلالته، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه، ونُسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من «جامع العتبيّة»، ونسبه الخفاجيّ إلى الحنفيّة، وإليه مال الشّاطبيّ في «الموافقات».

وثانيهما: أنّ المحكم: الواضح الدّلالة، والمتشابه: الخفيّها، وإليه مال الفخر، فالنّصّ والظّاهر هما المحكم، لاتّضاح دلالتهما، وإن كان أحدهما أي الظّاهر يتطرّقه احتمال ضعيف، والمُجمل والمؤوّل هما المتشابه، لاشتراكهما في خفاء الدّلالة وإن كان أحدهما، أي المؤوّل دالاًّ على معنى مرجوح يقابله معنى راجح، والمُجمل دالاًّ على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر، ونسبت هذه الطّريقة إلى الشّافعيّة.

قال الشّاطبيّ: «التّشابه: حقيقيّ وإضافيّ، فالحقيقيّ: ما لا سبيل إلى فهم معناه، وهو المراد من الآية، والإضافيّ: ما اشتبه معناه، لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصّى المجتهد أدلّة الشّريعة وجد فيها ما يبيّن معناه، والتّشابه بالمعنى الحقيقيّ قليل جدّاً في الشّريعة، وبالمعنى الإضافيّ كثير».

وقد دلّت هذه الآية على أنّ من القرآن محكماً ومتشابهاً، ودلّت آيات أُخر على أنّ القرآن كلّه محكم، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، وقال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس: ١، والمراد أنّه أُحكِم وأُتقن في بلاغته، كما دلّت آيات على أنّ القرآن كلّه متشابه، قال تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر: ٢٣، والمعنى أنّه تشابه في الحُسن والبلاغة والحقّيّة، وهو معنى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء: ٨٢، فلا

تعارض بين هذه الآيات لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه في مواضعها، بحسب ما تقتضيه المقامات

وسبب وقوع المتشابهات في القرآن، هو كونه دعوة، وموعظة، وتعليمًا، وتشريعًا باقيًا، ومعجزة، وخوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية، أو الأمالي العلميّة، وإنّما كانت هجّيراهم الخطابة والمقاولة، فأسلوب المواعظ والدّعوة قريب من أسلوب الخطابة، وهو لذلك لا يأتي على أساليب الكتب المؤلّفة للعلم، أو القوانين الموضوعة للتّشريع، فأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدّعوة، وكذلك أودع فيه التّشريع، فلا تجد أحكام نوع من المعاملات كالبيع متّصلًا بعضها ببعض، بل تلفيه موزّعًا على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة والدّعوة، ليخفّ تلقّيه على السّامعين، ويعتادوا علم ما لم يألفوه في أسلوب قد ألفوه، فكانت متفرّقة يضمّ بعضها إلى بعض بالتّدبّر

ثمّ إنّ إلقاء تلك الأحكام كان في زمان طويل، يزيد على عشرين سنة، ألقي إليهم فيها من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتهم، وتحمّلته مقدرتهم، على أنّ بعض تشريعه أصول لا تتغيّر، وبعضه فروع تختلف باختلاف أحوالهم، فلذلك تجد بعضها عامًّا، أو مطلقًا، أو مجملًا، وبعضها خاصًّا، أو مقيّدًا، أو مبيّنًا، فإذا كان بعض المجتهدين يرى تخصيص عموم بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصات مثلًا، فلمن بعث منهم لا يتمسّك إلّا بعمومه حينئذ، كالّذي يرى الخاصّ الوارد بعد العامّ ناسخًا، فيحتاج إلى تعيين التّاريخ

ثمّ إنّ العلوم الّتي تعرّض لها القرآن هي من العلوم العليا وهي علوم فيما بعد الطّبيعة، وعلوم مراتب النّفوس، وعلوم النّظام العمرانيّ، والحكمة، وعلوم الحقوق وفي ضيق اللّغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات المرادات في هاته العلوم، وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها، ما أوجب تشابهًا في مدلولات الآيات الدّالّة عليها

وإعجاز القرآن منه إعجاز نظميّ ومنه إعجاز علميّ، وهو فنّ جليل من الإعجاز بيّنته في المقدّمة العاشرة من مقدّمات هذا التّفسير

فلمّا تعرّض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها، فيما تعرّض إليه، جاء به محكيًّا بعبارة تصلح حكاية حالته على ما هو في نفس الأمر، وربّما كان إدراك كنه حالته في نفس الأمر مجهولًا لأقوام، فيعدّون تلك الآي الدّالّة عليه من المتشابه، فإذا جاء من بعدهم علموا أنّ ما عدّه الّذين قبلهم متشابهًا ما هو إلّا محكم

على أنّ من مقاصد القرآن أمرين آخرين

أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتّى تؤخذ منه أحكام الأوّلين والآخرين

وثانيهما تعويد حملة هذه الشّريعة، وعلماء هذه الأمّة، بالتّنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلّة، حتّى تكون طبقات علماء الأمّة صالحة

في كلّ زمان لفهم تشريع الشّارع ومقصده من التّشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التّشريعيّة. ولو صيغ لهم التّشريع في أُسلوب سهل التّناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحيّة عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلّفين في تدوين كتب العلوم، تبعًا لاختلاف مراتب العصور.

فإذا علمت هذا، علمت أصل السّبب في وجود ما يسمّى بالمتشابه في القرآن. وبقي أن نذكر لك مراتب التّشابه وتفاوت أسبابها، وأنّها فيما انتهى إليه استقراؤنا الآن عشر مراتب.

أُولاها: معانٍ قُصد إيداعها في القرآن، وقُصد إجمالها، إمّا لعدم قابليّة البشر لفهمها، ولو في الجملة، إن قلنا بوجود المجمل، الّذي استأثر الله بعلمه على ما سيأتي، ونحن لا نختاره. وإمّا لعدم قابليّتهم لكُنه فهمها، فأُلقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم قابليّة بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها بالكُنه. ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الرّبوبيّة، كالإتيان في ظُلل من الغمام، والرّؤية، والكلام، ونحو ذلك.

وثانيتها: معانٍ قُصد إشعار المسلمين بها، وتعيّن إجمالها، مع إمكان حملها على معانٍ معلومة لكن بتأويلات، كحروف أوائل السّور، ونحو ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ البقرة: ٢٩.

ثالثتها: معانٍ عالية ضاقت عن إيفاء كُنهها اللّغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبّر عن تلك المعاني بأقصى ما يُقرّب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو الرّحمان، الرّؤوف، المتكبّر، نور السّماوات والأرض.

رابعتها: معانٍ قَصُرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأُودعت في القرآن، ليكون وجودها معجزة قرآنيّة عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النّظميّ. نحو قوله: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ يس: ٣٨، ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ الحجر: ٢٢، ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ﴾ الزّمر: ٥، ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ النّمل: ٨٨، ﴿تَنبُتُ بِالدُّهْنِ﴾ المؤمنون: ٢٠، ﴿زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ النّور: ٣٥، ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ هود: ٧، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصّلت: ١١، وذكر سدّ يأجوج ومأجوج.

خامستها: مجازات وكنايات مستعملة في لغة العرب، إلّا أنّ ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى، لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهيّة، وتوقّف فريق في محملها تنزيهًا، نحو: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطّور: ٤٨، ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ الذّاريات: ٤٧، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ الرّحمن: ٢٧.

وسادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تُعرف لدى الّذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار، مثل ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ عبس: ٣١، ومثل ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ النّحل: ٤٧، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التّوبة

١١٤. ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾ الحاقّة: ٣٦

سابعتها: مصطلحات شرعيّة لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفيّة، كالتيمّم، والزّكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال كالرّبا. قال عمر: «نزلت آيات الرّبا في آخر ما أُنزل، فتوفّي رسول الله ﷺ ولم يبيّنها»، وقد تقدّم في سورة البقرة.

ثامنتها: أساليب عربيّة خفيت على أقوام فظنّوا الكلام بها متشابهًا، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١، ومثل المشاكلة في قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ النساء: ١٤٢، فيعلم السّامع أنّ إسناد (خادع) إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازيّ اقتضته المشاكلة.

وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها فظنّوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ البقرة: ١٥٨ في الموطّأ قال ابن الزّبير: قلت لعائشة ـ وكنت يومئذ حدثًا لم أتفقّه ـ: لا أرى بأسًا على أحد ألّا يطوف بالصّفا والمروة، فقالت له: ليس كما قلت، إنّما كان الأنصار يهلّون لمناة الطّاغية إلخ. ومنه ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ المائدة: ٩٣ الآية، فإنّ المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

عاشرتها: أفهام ضعيفة عدّت كثيرًا من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنيّة، وأفهام المشبّهة، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ القلم: ٤٢.

وليس من المتشابه ما صرّح فيه بأنّا لا نصل إلى علمه، كقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء: ٨٥، ولا ما صرّح فيه بجهل وقته، كقوله: ﴿لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ الأعراف: ١٨٧

وليس من المتشابه ما دلّ على معنى يعارض الحمل عليه، دليل آخر منفصل عنه، لأنّ ذلك يرجع إلى قاعدة الجمع بين الدّليلين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، مثل قوله تعالى خطابًا لإبليس: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ الإسراء: ٦٤، مع ما في الآيات المقتضية: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ الزّمر: ٧ وأنّه لا يحبّ الفساد.

وقد علمتم من هذا أنّ ملاك التّشابه هو عدم التّواطؤ بين المعاني واللّغة، إمّا لضيقها عن المعاني، وإمّا لضيق الأفهام عن استعمال اللّغة في المعنى، وإمّا لتناسي بعض اللّغة، فتبيّن لك أنّ الإحكام والتّشابه صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعاني.

وإنّما أخبر عن ضمير ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، وهو ضمير جمع، باسم مفرد ليس دالًّا على أجزاء ـ وهو «أُمّ» ـ لأنّ المراد أنّ صنف الآيات المحكمات يتنزّل من الكتاب منزلة أمّه، أي أصله ومرجعه الّذي يُرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده. والمعنى: هنّ كأمّ للكتاب. ويُعلم منه أنّ كلّ آية من المحكمات أمّ

للكتاب في ما تتضمّنه من المعنى [٣ ١٥)

مَعْنِيَّة: تنقسم آيات القرآن بالنّظر إلى الوضوح والخفاء إلى نوعين محكم ومتشابه

والمحكم: هو الّذي لا يحتاج إلى تفسير، ويدلّ على المعنى المقصود منه دلالة واضحة قطعيّة، لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا ولا نسخًا، ولا تترك مجالًا للّذين في قلوبهم مرض أن يضلّوا ويعبثوا بالتّأويل والتّحريف ومن أمثلة المحكم قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص ١، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ النور ٣٥ ﴿وَلَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ النساء ٤ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ الأعراف ٢٨، ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ الحجّ ٧ وما إلى ذلك ممّا يستوي في فهمه العالم والجاهل

والمتشابه ضدّ المحكم، وهو على أنواع

منها ما يُعرف معناه على سبيل الإجمال دون التّفصيل، مثل قوله تعالى ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ الأنبياء ٩١، فإنّ منتهى معرفتنا بالرّوح أنّها سرّ إلهيّ يحدث للإنسان بسببه الإدراك والشّعور، أمّا معرفة هذا السّرّ بكنهه وحقيقته فهو من أمر ربّي، لا يعرفه حتّى العلماء، وليس الشّرط لصحّة الخطاب بالشّيء أن يعرفه المخاطب بالتّفصيل، بل تكفي المعرفة الإجماليّة

ومنها أن يدلّ اللّفظ على شيء يأباه العقل مثل ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فلفظ العرش يدلّ على السّرير، والعقل يرفض هذه الدّلالة، لأنّ الله سبحانه فوق الزّمان والمكان، فتعيّن التّأويل، وهو من اختصاص أهل العلم، إذ لابدّ للتّأويل من دليل صحيح يصرف اللّفظ إلى معنى صحيح، ولا يعرف هذين إلّا أهل الاختصاص.

ومنها أن يتردّد اللّفظ بين معنيين أو أكثر، مثل قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة ٢٢٨، حيث يطلق القُرء على الطُّهر والحيض معًا

ومنها أن يكون اللّفظ عامًّا يشمل بظاهره جميع مكلّفين، ولكنّ المراد منه بعض أفراده، لا جميعها، مثل قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة ٣٨، مع العلم بأنّ السّارق لا يُقطع، إذا كان أبًا لصاحب المال، ولا في سنة المجاعة، ولا إذا كان المسروق في غير حرز، أو كان دون ربع دينار

ومنها المحكم المنسوخ، كالصّلاة إلى بيت المقدس، حيث دلّ الدّليل على ثبوت هذه القبلة، واستمرار حكمها في بدء الدّعوة، ثمّ جاء دليل النّاسخ، وحوّلها إلى الكعبة

وليس من شرط المتشابه أن لا تُرجى معرفته إطلاقًا، حتّى للعلماء، وبشتّى أنواعه، كلّا، فإنّ جميع أنواع المتشابه ما عدا النّوع الأوّل يمكن لعلماء الأُصول، العارفين بطريق التّأويل، وأحكام الخاصّ والعامّ، والنّاسخ والمنسوخ، والتّرجيح بين المتعارضين أن يستخرجوا المخصّص من العامّ، ويميّزوا بين النّاسخ والمنسوخ، والرّاجح والمرجوح، ويلحق المعقول الّذي أوّلت به الدّلالة اللّفظيّة بعد أن رفضها العقل

وعلى هذا يكون المتشابه بالنّسبة إلى العامّ واضحًا، ولكن بعد البحث والاستقصاء، وعمليّة الموازنة والمقارنة بين المتشابه، وبين ما يتّصل به من القرائن والدّلائل. أجل، يبقى المتشابه على إشكاله بالنّسبة إلى الجاهل الّذي لايجوز له أن يؤوّل، أو يأخذ بظاهر يقبل التّخصيص أو النّسخ.

وخلاصة القول: أنّ العلماء يعلمون معاني القرآن، وهو بلاغ مبين بالنّسبة إليهم، إذ لايجوز عقلًا أن ينزل الله كلامًا لامعنى له، أو لايفهمه أحد، حتّى العلماء، كيف؟ وقد أمر الله بتدبّر القرآن، ولايكون التّدبّر والتّعقّل إلّا للمعقول، والّذي لايُفهم لايمكن تدبّره وتعقّله.

وتسأل: أنّ الله قد وصف كتابه العزيز بأنّ آياته كلّها محكمة، قال عزّ من قائل في الآية ١ من سورة هود: ﴿كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾، وأيضًا وصف كتابه بأنّ آياته كلّها متشابهة، قال في الآية ٢٣ الزّمر: ﴿اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، وأيضًا وصف كتابه بأنّ بعض آياته محكمة، وبعضها متشابهة، قال في الآية الّتي نحن بصددها: ﴿هُوَ الَّذِى اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ الآية، فما هو طريق الجمع بين هذه الآيات؟

الجواب: أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿اُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ﴾ أنّها أُحكمت في النّظم والإتقان، وأنّها جميعًا فصيحة اللّفظ صحيحة المعنى، والمراد بقوله: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ إنّ بعضه يشبه بعضًا، في البلاغة والهداية، قال أمير المؤمنين [عليه السلام]: «القرآن ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض».

والمراد بقوله: ﴿مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ أنّ بعضها واضح المعنى لايحتاج إلى التّفسير، وبعضها غامض يحتاج فهمه إلى تفسير، والتّفسير يحتاج إلى المعرفة والعلم بالصّناعة كما أشرنا. فلاتهافت بين الآيات الثّلاث بعد اختلاف الجهة، فهي أشبه بقول القائل: أحبّ السّفر، ولاأحبّ السّفر، ثمّ أوضح مراده بقوله: أحبّ السّفر برًّا، ولا أحبّه بحرًا. (٢: ١٠)

الطَّباطَبائيّ: [بحث طويلًا، ثمّ لخّصه بما يلي:]

وقد ظهر من جميع ما تقدّم من الأبحاث على طولها أُمور:

الأوّل: أنّ الآيات القرآنيّة تنقسم إلى قسمين: محكم ومتشابه، وذلك من جهة اشتمال الآية وحدها على مدلول متشابه، وعدم اشتمالها.

الثّاني: أنّ لجميع القرآن محكمه ومتشابهه تأويلًا، وأنّ التّأويل ليس من قبيل المفاهيم اللّفظيّة، بل من الأُمور الخارجيّة، نسبته إلى المعارف والمقاصد المبيّنة نسبة الممثّل إلى المثال، وأنّ جميع المعارف القرآنيّة أمثال مضروبة للتّأويل الّذي عند الله.

الثّالث: أنّ التّأويل يمكن أن يعلمه المطهّرون وهم راسخون في العلم.

الرّابع: أنّ البيانات القرآنيّة أمثال مضروبة لمعارفها ومقاصدها، وهذا المعنى غير ما ذكرناه في الأمر الثّاني من كون معارفه أمثالًا، وقد أوضحناه فيما مرّ

الخامس: أنّ من الواجب أن يشتمل القرآن على المتشابهات، كما أنّ من الواجب أن يشتمل على المحكمات.

السادس: أنّ المحكمات أمّ الكتاب، إليها ترجع المتشابهات رجوع بيان.

السابع: أنّ الإحكام والتشابه وصفان يقبلان الإضافة والاختلاف بالجهات، بمعنى أنّ آية ما يمكن أن تكون محكمة من جهة، متشابهة من جهة أخرى، فتكون محكمة بالإضافة إلى آية، ومتشابهة بالإضافة إلى أخرى، ولا مصداق للمتشابه على الإطلاق في القرآن، ولا مانع من وجود محكم على الإطلاق.

الثامن: أنّ من الواجب أن يفسّر بعض القرآن بعضاً.

التاسع: أنّ للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتّبة طولاً من غير أن تكون الجميع في عرض واحد، فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعدّدة لملزوم واحد، بل هي معان مطابقية، يدلّ على كلّ واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام.

ولتوضيح ذلك نقول: قال الله تبارك وتعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ آل عمران: ١٠٢، فأثبت أنّ للتقوى الذي هو الانتهاء عمّا نهى الله عنه والائتمار بما أمر الله به، مرتبة هي حقّ التقوى، ويعلم بذلك أنّ هناك من التقوى ما هو دون هذه المرتبة الحقّة، فللتقوى الذي هو يوجب العمل الصالح، مراتب ودرجات بعضها فوق بعض.

وقال أيضاً: ﴿أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ * هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ آل عمران: ١٦٣، فبيّن أنّ العمل مطلقاً سواء كان صالحاً أو طالحاً درجات ومراتب، والدليل على أنّ المراد بها درجات العمل قوله ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾.

ونظير الآية قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ الأحقاف: ١٩، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ الأنعام: ١٣٢، والآيات في هذا المعنى كثيرة، وفيها ما يدلّ على أنّ درجات الجنّة ودركات النار بحسب مراتب الأعمال ودرجاتها.

ومن المعلوم أنّ العمل من أيّ نوع كان هو من رشحات العلم، يترشّح من اعتقاد قلبيّ يناسبه، وقد استدلّ تعالى على كفر اليهود، وعلى فساد ضمير المشركين، وعلى نفاق المنافقين من المسلمين، وعلى إيمان عدّة من الأنبياء والمؤمنين، بأعمالهم وأفعالهم في آيات كثيرة جدّاً يطول ذكرها، فالعمل كيف كان، يلازم ما يناسبه من العلم ويدلّ عليه، وبالعكس يستلزم كلّ نوع من العمل ما يناسبه من العلم ويحصّله ويركّزه في النفس، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت: ٦٩، وقال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ الحجر: ٩٩، وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ

كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ الروم: ١٠، وقال: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ التوبة: ٧٧

والآيات في هذا المعنى أيضًا كثيرة، تدلّ الجميع على أنّ العمل صالحًا كان أو طالحًا يولد من أقسام المعارف و الجهالات ـ وهي العلوم المخالفة للحقّ ـ ما يناسبه.

و قال تعالى ـ و هو كالكلمة الجامعة في العمل الصّالح و العلم النّافع ـ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فاطر: ١٠، فبيّن أنّ شأن الكلم الطّيّب وهو الاعتقاد الحقّ أن يصعد إلى الله تعالى ويقرّب صاحبه منه، و شأن العمل الصّالح أن يرفع هذا العلم والاعتقاد. ومن المعلوم أنّ ارتفاع العلم في صعوده إنّما هو بخلوصه من الشّكّ و الرّيب، و كمال توجّه النّفس إليه، و عدم تقسّم القلب فيه وفي غيره، وهو مطلق الشّرك، فكلّما كمل خلوصه من شّكّ و الخطورات المشتّتة صعوده وارتفاعه.

و لفظ الآية لا يخلو عن دلالة على ذلك، فإنّه عبّرت في الكلم الطّيّب بالصّعود، و وصف العمل بالرّفع، و الصّعود يقابل النّزول كما أنّ الرّفع يقابل الوضع، و هما أعني الصّعود و الارتفاع وصفان يتّصف بهما المتحرّك من السّفل إلى العلو بنسبته إلى الجانبين، فهو صاعد بالنّظر إلى قصده العلوّ واقترابه منه، ومرتفع من جهة انفصاله من السّفل وابتعاده منه. فالعمل يُبعّد الإنسان و يفصله من الدّنيا، و الإخلاد إلى الأرض بصرف نفسه عن التّعلّق بزخارفها الشّاغلة، و التّشتّت و التّفرّق بهذه المعلومات الفانية غير الباقية. و كلّما زاد الرّفع و الارتفاع زاد صعود الكلم الطّيّب، و خلصت المعرفة عن شوائب الأوهام و قذارات الشّكوك.

و من المعلوم أيضًا كما مرّ أنّ العمل الصّالح ذو مراتب و درجات، فلكلّ درجة من العمل الصّالح رفع الكلم الطّيّب، و توليد العلوم و المعارف الحقّة الإلهيّة على ما يناسب حالها، و الكلام في العمل الطّالح ووصفه الإنسان، نظير الكلام في العمل الصّالح ورفعه، وقد مرّ بعض الكلام في ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الحمد: ٦

فظهر أنّ للنّاس بحسب مراتب قربهم و بعدهم منه تعالى، مراتب مختلفة من العمل والعلم، و لازمه أن يكون ما يتلقّاه أهل واحدة من المراتب و الدّرجات، غير ما يتلقّيه أهل المرتبة و الدّرجة الأخرى الّتي فوق هذه أو تحتها، فقد تبيّن أنّ للقرآن معاني مختلفة مترتّبة.

و قد ذكر الله سبحانه أصنافًا من عباده، وخصّ كلّ صنف بنوع من العلم و المعرفة لا يوجد في الصّنف الآخر.

كالمخلصين، و خصّ بهم العلم بأوصاف ربّهم حقّ العلم، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ الصّافّات: ١٥٩، ١٦٠، و خصّ بهم أشياء أخر من المعرفة والعلم، سيجيء بيانها إن شاء الله تعالى.

و كالموقنين، و خصّ بهم مشاهدة ملكوت

السّماوات والأرض، قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ الأنعام ٧٥.

وكالمنيبين، وخصّ بهم التّذكّر قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ المؤمن ١٣

وكالعالمين، وخصّ بهم عقل أمثال القرآن. قال تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت ٤٣، وكأنّهم أولوا الألباب والمتدبّرون لقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمّد ٢٤، وبقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء ٨٢، فإنّ مؤدّى الآيات الثّلاث يرجع إلى معنى واحد وهو العلم بمتشابه القرآن وردّه إلى محكمه،

وكالمطهّرين، خصّهم الله بعلم تأويل الكتاب، قال تعالى. ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ الواقعة ٧٧ـ ٧٩

وكالأولياء، وهم أهل الوله والمحبّة لله، وخصّ بهم أنّهم لا يلتفتون إلى شيء إلّا الله سبحانه، ولذلك لا يخافون شيئًا، ولا يحزنون لشيء، قال تعالى ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يونس ٦٢

وكالمقرّبين والمخبتين والصّدّيقين والصّالحين والمؤمنين، ولكلّ منهم خواصّ من العلم والإدراك يختصّون بها، سنبحث عنها في المحالّ المناسبة لها

ونظير هذه المقامات الحسنة مقامات سوء في مقابلها. ولها خواصّ رديئة في باب العلم والمعرفة، ولها أصحاب كالكافرين والمنافقين والفاسقين والظّالمين وغيرهم، ولهم أنصباء من سوء الفهم ورداءة الإدراك لآيات الله ومعارفه الحقّة، طوينا ذكرها إيثارًا للاختصار، وسنتعرّض لها في خلال أبحاث هذا الكتاب إن شاء الله

نعم أنّ للقرآن اتّساعًا من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها، فالآية منه لا تختصّ بمورد نزولها، بل تجري في كلّ مورد يتّحد مع مورد النّزول ملاكًا، كالأمثال الّتي لا تختصّ بمواردها الأوّل، بل تتعدّاها إلى ما يناسبها، وهذا المعنى هو المسمّى بجري القرآن، وقد مرّ بعض الكلام فيه في أوائل الكتاب

بحث روائيّ

في تفسير «العيّاشيّ» سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المحكم والمتشابه قال «المحكم ما يعمل به، والمتشابه ما اشتبه على جاهله» أقول وفيه تلويح إلى أنّ المتشابه ممّا يمكن العلم به

وفيه أيضًا عنه عليه السلام «أنّ القرآن محكم ومتشابه، فأمّا المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به وأمّا المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به وهو قول الله عزّ وجلّ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ إلى ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. والرّاسخون في العلم هم آل محمّد» أقول وسيجيء كلام في معنى قوله عليه السلام «والرّاسخون في العلم هم آل محمّد»

وفيه أيضًا عن مسعدة بن صدقة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النّاسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، قال «النّاسخ الثّابت المعمول به، والمنسوخ ما قد كان يُعمل به، ثمّ جاء ما نسخه، والمتشابه، ما اشتبه على جاهله» قال وفي رواية «النّاسخ الثّابت، والمنسوخ ما مضى، والمحكم ما يُعمل به، والمتشابه ما يُشبه بعضه بعضًا»

و في «الكافي» عن الباقر عليه السلام في حديث قال «فالمنسوخات من المتشابهات»

و في «العيون» عن الرّضا عليه السلام: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم» ثمّ قال: «إنّ في أخبارنا متشابهًا كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها فتضلّوا»

أقول الأخبار كما ترى متقاربة في تفسير المتشابه، وهي تؤيّد ما ذكرناه في البيان السّابق أنّ التّشابه يقبل الارتفاع، وأنّه إنّما يرتفع بتفسير المحكم له وأمّا كون المنسوخات من المتشابهات فهو كذلك كما تقدّم، و وجه تشابهها ما يظهر منها من استمرار الحُكم و بقائه، ويفسّره النّاسخ ببيان أنّ استمراره مقطوع

و أمّا ما ذكره عليه السلام في خبر «العيون» «أنّ في أخبارنا متشابهًا كمتشابه القرآن، و محكمًا كمحكم القرآن» فقد وردت في هذا المعنى عنهم عليهم السلام روايات مستفيضة والاعتبار يساعده، فإنّ الأخبار لا تشتمل إلّا على ما اشتمل عليه القرآن الشّريف، و لا تبيّن إلّا ما تعرّض له و قد عرفت فيما مرّ أنّ التّشابه من أوصاف المعنى الّذي يدلّ عليه اللّفظ وهو كونه بحيث يقبل الانطباق على المقصود وعلى غيره، لا من أوصاف اللّفظ من حيث دلالته على المعنى، نظير الغرابة و الإجمال، و لا من أوصاف الأعمّ من اللّفظ و المعنى.

و بعبارة أخرى إنّما عرض التّشابه لما عرض عليه من الآيات، لكون بياناتها جارية مجرى الأمثال بالنّسبة إلى المعارف الحقّة الإلهيّة، و هذا المعنى بعينه موجود في الأخبار، ففيها متشابه و محكم كما في القرآن، و قد ورد عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم النّاس على قدر عقولهم»

و في تفسير «العيّاشيّ» عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام أنّ رجلًا قال لأمير المؤمنين عليه السلام هل تصف لنا ربّنا نزداد له حبًّا و معرفةً؟ فغضب وخطب النّاس فقال فيما قال «عليك يا عبد الله بما دلّك عليه القرآن من صفته، وتقدّمك فيه الرّسول من معرفته، واستضيء من نور هدايته، فإنّما هي نعمة و حكمة أُوتيتها فخذ ما أُوتيت و كن من الشّاكرين، و ما كلّفك الشّيطان عليه ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنّة الرّسول وأئمّة الهدى أمره، فكِلْ علمه إلى الله، ولا تقدّر عظمة الله واعلم يا عبد الله، أنّ الرّاسخين في العلم، الّذين أغناهم الله عن الاقتحام في السّدد المضروبة دون الغيوب، فلزموا الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، و قد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علمًا، وسمّى تركهم التّعمّق فيما لم يكلّفهم البحث عنه

منهم رسوخًا، فاقتصر على ذلك، ولا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين»

أقول: قوله عليه السلام: «واعلم يا عبد الله أنّ الرّاسخين في العلم» إلخ ظاهر في أنّه عليه السلام أخذ الواو في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ للاستئناف دون العطف، كما استظهرناه من الآية، و مقتضى ذلك، أنّ ظهور الآية لا يساعد على كون الرّاسخين في العلم عالمين بتأويله، لا أنّه يساعد على عدم إمكان علمهم به، فلا ينافي وجود بيان آخر يدلّ عليه -كما تقدّم بيانه- وهو ظاهر بعض الأخبار عن أئمّة أهل البيت كما سيأتي.

وقوله عليه السلام: «الّذين أغناهم الله عن الاقتحام في السّدد المضروبة دون الغيوب» خبر «إنّ»، والكلام مسوق في تخصيص المخاطب وترغيبه أن يلزم طريقة الرّاسخين في العلم، بالاعتراف بالجهل عمّا جهله، فيكون منهم، وهذا دليل على تفسيره عليه السلام الرّاسخين في العلم بمطلق من لزم ما علمه، ولم يتعدّ إلى ما جهله. والمراد بالغيوب المحجوبة بالسُّدد، المعاني المرادة بالمتشابهات الخفيّة عن الأفهام العامّة، ولذا أردفه بقوله ثانيًا: «فلزموا الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره»، و لم يقل بجملة ما جهلوا تأويله، فافهم.

و في «الكافي» عن الصّادق عليه السلام: «نحن الرّاسخون في العلم ونحن نعلم تأويله»

أقول: و الرّواية لا تخلو عن ظهور في كون قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوفًا على المستثنى في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، لكنّ هذا الظّهور يرتفع عمّا مرّ من البيان، وما تقدّم من الرّواية، ولا يبعُد كلّ البعد أن يكون المراد بالتّأويل هو المعنى المراد بالمتشابه، فإنّ هذا المعنى من التّأويل المساوق لتفسير المتشابه كان شائعًا في الصّدر الأوّل بين النّاس. وأمّا قوله عليه السلام: «نحن الرّاسخون في العلم» وقد تقدّم في رواية العيّاشيّ عن الصّادق عليه السلام قوله: «والرّاسخون في العلم هم آل محمّد» وهذه الجملة مرويّة في روايات أُخر أيضًا، فجميع ذلك من باب الجري والانطباق، كما يشهد بذلك ما تقدّم ويأتي من الرّوايات.

وفي «الكافي» أيضًا عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إلى أن قال: «يا هشام إنّ الله حكى عن قوم صالحين، إنّهم قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ آل عمران: ٨، علموا أنّ القلوب تزيغ وتعود إلى عماها ورداها، إنّه لم يخف الله من لم يعقل عن الله، ومن لم يعقل عن الله، لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها، ويجد حقيقتها في قلبه، و لا يكون أحد كذلك إلّا من كان قوله لفعله مصدّقًا، و سرّه لعلانيته موافقًا، لأنّ الله عزّ اسمه لم يدلّ على الباطن الخفيّ من العقل، إلّا بظاهر منه وناطق عنه».

أقول: قوله عليه السلام: «لم يخف الله من لم يعقل عن الله»، في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فاطر: ٢٨، و قوله عليه السلام: «و من لم يعقل عن الله» إلخ، أحسن بيان لمعنى الرّسوخ في العلم، لأنّ الأمر ما لم يعقل حقّ التّعقّل لم يسدّ طرق الاحتمالات فيه، و لم

يزل القلب مضطربًا في الإذعان به، و إذا تمّ تعقّل و عقد القلب عليه، لم يخالفه باتّباع ما يخالفه من الهوى، فكان ما في قلبه هو الظّاهر في جوارحه، و كان ما يقوله هو الّذي يفعله، و قوله: «و لايكون أحد كذلك» إلخ، بيان لعلامة الرّسوخ في العلم.

و في «الدّرّ المنثور» أخرج ابن جرير و ابن أبي حاتم و الطّبرانيّ، عن أنس و أبي أمامة و واثلة بن الأسقع و أبي الدّرداء: أنّ رسول الله ﷺ سُئل عن الرّاسخين في العلم، فقال: «من برّت يمينه و صدق لسانه و استقام قلبه، ومَن عفّ بطنه وفرجه، فذلك من الرّاسخين في العلم».

أقول: ويمكن توجيه الرّواية بما يرجع إلى معنى الحديث السّابق. وفي «الكافي» عن الباقر ﷺ: «إنّ الرّاسخين في العلم مَن لايختلف في علمه».

أقول: و هو مُنطبق على الآية، فإنّ الرّاسخين في العلم قوبل به فيها قوله: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، فيكون رسوخ العلم عدم اختلاف العالم و ارتيابه.

وفي «الدّرّ المنثور»: أخرج ابن أبي شيبة و أحمد والتّرمذيّ و ابن جرير و الطّبرانيّ وابن مردويه، عن أمّ سلمة: «أنّ رسول الله كان يُكثر في دعائه أن يقول: اللّهمّ مُقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك» قلت: يا رسول الله وإنّ القلوب لتتقلّب؟ قال: «نعم، ما خلق الله من بشر من بني آدم، إلّا و قلبه بين إصبعين من أصابع الله، فإن شاء أقامه و إن شاء أزاغه»، الحديث.

أقول: و رُوي هذا المعنى بطُرق عديدة عن عدّة من الصّحابة كجابر و نوّاس بن سمعان و عبد الله بن عُمَر و أبي هريرة، و المشهور في هذا الباب ما في حديث نوّاس، «قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرّحمان» وقد روى اللّفظة - فيم أظنّ - الشّريف الرّضيّ في «المجازات النّبويّة».

و رُوي عن عليّ ﷺ: أنّه قيل له: هل عندكم شيء من الوحي؟ قال: «لا والّذي فلق الحبّة و برأ النّسمة، إلّا أن يُعطي الله عبدًا فهمًا في كتابه».

أقول: و هو من غُرر الأحاديث، و أقلّ ما يدلّ عليه أنّ ما نُقل من أعاجيب المعارف الصّادرة عن مقامه العلميّ الّذي يُدهش العقول، مأخوذ من القرآن الكريم.

و في «الكافي» عن الصّادق عن أبيه عن آبائه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيّها النّاس إنّكم في دار هُدنة، وأنتم على ظهر سفر، والسّير بكم سريع، وقد رأيتم اللّيل والنّهار، والشّمس والقمر، يُبليان كلّ جديد، ويقرّبان كلّ بعيد ويأتيان بكلّ موعود، فأعدّوا الجهاز لبُعد المجاز، قال: فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله، و ما دار الهدنة؟ فقال: «دار بلاغ و انقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع اللّيل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مُشفّع، و ماحل مصدّق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنّة، و من جعله خلفه ساقه إلى النّار، وهو الدّليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل، و هو الفصل ليس بالهزل و له ظهر و بطن، فظاهره حكم، و باطنه علم، ظاهره أنيق، و باطنه عميق، له تخوم، و على تخومه تخوم، لا تُحصى عجائبه

ولا تُبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى و منار الحكمة، و دليل على المعرفة لمن عرف الصّفة، فليجل جال بصره و ليبلغ الصّفة نظره، ينج من عطب و يخلص من نشب، فإنّ التّفكّر حياة قلب البصير، كما يمشي المُستنير في الظّلمات، فعليكم بحُسن التّخلّص و قلّة التّربّص» [ثمّ نقل روايات أخرى بهذا المعنى وأضاف]

و في الحديث المرويّ من طرق الفريقين عن النّبيّ ﷺ «أنزل القرآن على سبعة أحرف»

أقول: والحديث وإن كان مرويًّا باختلاف ما في لفظه، لكن معناها مرويّ مستفيضًا و الرّوايات متقاربة معنًى، روتها العامّة والخاصّة، وقد اختُلف في معنى الحديث اختلافًا شديدًا ربّما أنهي إلى أربعين قولًا، والّذي يُهوّن الخطب أنّ في نفس الأخبار تفسيرًا لهذه السّبعة الأحرف، وعليه التّعويل

ففي بعض الأخبار «نزل القرآن على سبعة أحرف: أمر و زجر و ترغيب و ترهيب و جدل و قصص و مثل»، و في بعضها «زجر و أمر و حلال و حرام و محكم و متشابه و أمثال» وعن عليّ ﷺ «أنّ الله أنزل القرآن على سبعة أقسام، كلّ منها كافٍ شافٍ، و هي أمر و زجر و ترغيب، و ترهيب و جدل و مثل و قصص»

فالمتعيّن حمل السّبعة الأحرف على أقسام الخطاب، و أنواع البيان، و هي سبعة على وحدتها في الدّعوة إلى الله و إلى صراطه المستقيم. و يمكن أن يستفاد من هذه الرّواية حصر أصول المعارف الإلهيّة في الأمثال، فإنّ بقيّة السّبعة لا تلائمها إلّا بنوع من العناية على ما لا يخفى

بحث آخر روائيّ

في «الصّافي» عن النّبيّ ﷺ «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النّار»

أقول: و هذا المعنى رواه الفريقان، و في معناه أحاديث أُخر رووه عن النّبيّ ﷺ و أئمّة أهل البيت ﷺ [ثمّ نقل الرّوايات وقال]

قوله ﷺ «من فسّر القرآن برأيه» الرّأي هو الاعتقاد عن اجتهاد، و ربّما أُطلق على القول عن الهوى و الاستحسان، وكيف كان، لمّا ورد قوله «برأيه» مع الإضافة إلى الضّمير، عُلم منه أن ليس المراد به النّهي عن الاجتهاد المطلق في تفسير القرآن، حتّى يكون بالملازمة أمرًا بالاتّباع والاقتصار بما ورد من الرّوايات في تفسير الآيات عن النّبيّ وأهل بيته ﷺ، على ما يراه أهل الحديث، على أنّه ينافي الآيات الكثيرة الدّالّة على كون القرآن عربيًّا مُبينًا، والآمرة بالتّدبّر فيه و كذا ينافي الرّوايات الكثيرة الآمرة بالرّجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه

بل الإضافة في قوله «برأيه» تفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال، بأن يستقلّ المفسّر في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربيّ فيقيس كلامه تعالى بكلام النّاس، فإنّ قطعة من الكلام من أيّ متكلّم إذا ورد علينا، لم نلبث دون أن نُعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلاميّ، ونحكم بذلك أنّه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارير والشّهادات وغيرهما، كلّ ذلك لكون بياننا مبنيًّا على ما

معهمه من اللّغة، وبهذه من مصاديق الكلمات حقيقة ومجازاً

و البيان القرآنيّ غير جار هذا المجرى، على ما تقدّم بيانه في الأبحاث السّابقة، بل هو كلام موصول بعضها ببعض في عين أنّه مفصول، ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض، كما قاله عليّ عليه السلام، فلا يكفي ما يتحصّل من آية واحدة بإعمال القواعد المقرّرة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها، دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها ويجتهد في التّدبّر فيها، كما يظهر من قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء ٨٢، و قد مرّ بيانه في الكلام على الإعجاز و غيره

فالتّفسير بالرّأي المنهيّ عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف، و بعبارة أخرى إنّما نهى عليه السلام عن تفهّم كلامه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، و إن كان هذا النّحو من التّفهّم ربّما صادف الواقع. و الدّليل على ذلك قوله صلّى الله عليه وآله في الرّواية الأخرى «من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، فإنّ الحكم بالخطإ مع فرض الإصابة، ليس إلّا لكون الخطإ في الطّريق، وكذا قوله عليه السلام في حديث العيّاشيّ «إن أصاب لم يؤجر»

و يؤيّده ما كان عليه الأمر في زمن النّبيّ صلّى الله عليه وآله فإنّ القرآن لم يكن مؤلّفاً بعد ولم يكن منه إلّا سور أو آيات متفرّقة في أيدي النّاس، فكان في تفسير كلّ قطعة قطعة منه، خطر الوقوع في خلاف المراد

والمحصّل أنّ المنهيّ عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن، و اعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، و لازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرّجوع إليه. وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السّنّة، وكونه هي السّنّة ينافي القرآن، و نفس السّنّة الآمرة بالرّجوع إليه، وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للمرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلّا نفس القرآن.

و من هنا يظهر حال ما فسّروا به حديث التّفسير بالرّأي، فقد تشتّتوا في معناه على أقوال

أحدها: أنّ المراد به التّفسير من غير حصول العلوم الّتي يجوز معها التّفسير، وهي خمسة عشر علماً على ما أنهاه السّيوطيّ في «الإتقان»: اللّغة، والنّحو، و التّصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، و البديع والقراءة، وأصول الدّين، و أصول الفقه، وأسباب النّزول، و كذا القصص، و النّاسخ و المنسوخ، والفقه، و الأحاديث المبيّنة لتفسير المجملات والمبهمات، وعلم الموهبة، ويعني بالأخير ما أشار إليه الحديث النّبويّ «من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم»

الثّاني: أنّ المراد به تفسير المتشابه الّذي لا يعلمه إلّا الله.

الثّالث: التّفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلاً و التّفسير تبعاً، فيردّ إليه بأيّ طريق أمكن وإن كان ضعيفاً

الرّابع: التّفسير بأنّ مراد الله تعالى كذا على القطع، من غير دليل

الخامس: التّفسير بالاستحسان والهوى.

و هذه الوجوه الخمسة نقلها ابن النّقيب على ما ذكره السّيوطيّ في «الإتقان»، و هنا وجوه أُخر نتبعها بها:

السّادس: أنّ المراد به هو القول في مشكل القرآن بما لا يُعرَف من مذاهب الأوائل من الصّحابة و التّابعين، ففيه تعرّض لسخط الله تعالى.

السّابع: القول في القرآن بما يُعلَم أنّ الحقّ غيره، نقلها ابن الأنباريّ.

الثّامن: أنّ المراد به القول في القرآن بغير علم وتثبّت سواءٌ عَلِم أنّ الحقّ خلافه أم لا.

التّاسع: هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنّه لاظهور له، بل يتّبع في مورد الآية النّصّ الوارد عن المعصوم، وليس ذلك تفسيرًا للآية بل اتّباعًا للنّصّ، ويكون التّفسير على هذا من الشّؤون الموقوفة على المعصوم.

العاشر: أنّه الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنّ له ظهورًا لانفهمه، بل المتّبع في تفسير الآية هو النّصّ عن المعصوم.

فهذه وجوه عشرة، وربّما أمكن إرجاع بعضها إلى بعض، و كيف كان فهي وجوه خالية عن الدّليل، على أنّ بعضها ظاهر البطلان، أو يظهر بطلانه بما تقدّم في المباحث السّابقة، فلا نُطيل بالتكرار.

و بالجملة فالمتحصّل من الرّوايات و الآيات الّتي تؤيّدها كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾، و قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ الحجر: ٩١، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فصّلت: ٤٠، و قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ النّساء: ٤٦، و قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء: ٣٦، إلى غير ذلك، أنّ النّهي في الرّوايات إنّما هو متوجّه إلى الطّريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطّريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين.

و ليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ و سرد الجُمَل، و إعمال الصّناعات اللّفظيّة، فإنّما هو كلام عربيّ رُوعي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربيّ، و قد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ إبراهيم: ٤، و قال تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النّحل: ١٠٣، و قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الزّخرف: ٣، وإنّما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الّذي ينطبق عليه مفهوم الكلام.

توضيح ذلك: أنّا من جهة تعلّق وجودنا بالطّبيعة الجسمانيّة وقطوننا المعجّل في الدّنيا المادّيّة، ألفنا من كلّ معنى مصداقه المادّيّ، واعتدنا بالأجسام والجسمانيّات، فإذا سمعنا كلام واحد من النّاس الّذين هم أمثالنا، يحكي عن حال أمر من الأُمور، وفهمنا منه معناه، حملناه على ما هو المعهود عندنا من المصداق والنّظام الحاكم فيه، لعلمنا بأنّه لا يعني إلّا ذلك، لكونه مثلنا لا يشعر إلّا بذلك، وعند ذلك يعود النّظام الحاكم في المصداق يحكم

في المفهوم، فربّما خصّص به العامّ أو عمّم به الخاصّ، أو تصرّف في المفهوم بأيّ تصرّف آخر، وهو الّذي سمّيه بتصرّف القرائن العقليّة غير اللّفظيّة.

مثال ذلك: أنّا إذا سمعنا عزيزًا من أعزّتنا ذا سُؤدد وثروة، يقول: وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه، وتعقّلنا مفهوم الكلام ومعاني مفرداته، حكمنا في مرحلة التّطبيق على المصداق، أنّ له أبنية محصورة حصينة، تسع شيئًا كثيرًا من المظروفات، فإنّ الخزانة هكذا تُتّخذ إذا اتُّخِذت، وأنّ له فيها مقدارًا وافرًا من الذّهب و الفضّة و الورِق و الأثاث و الزّينة و السّلاح، فإنّ هذه الأمور هي الّتي يمكن أن تُخزَن عندنا وتُحفَظ حفظنا. و أمّا الأرض و السّماء، و البرّ، و البحر، و الكوكب، و الإنسان، فهي و إن كانت أشياء لكنّها لاتُخزَن و لا مخزن لها. و لذلك نحكم بأنّ المراد من الشّيء بعض من أفراده غير المحصورة، و كذا من الخزائن قليل من كثير، فقد جاء النّظام الموجود في المصداق، و هو أنّ كثيرًا من الأشياء لايُخزَن، و أنّ ما يُختزن منها إنّما يُختزن في بناء حصين مأمون عن الغيلة والغارة، أوجب تقييدًا عجيبًا في إطلاق مفهوم الشّيء و الخزائن.

ثمّ إذا سمعنا الله تعالى يُنزل على رسوله قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ الحجر: ٢١، فإن لم يرق أذهاننا عن مُستواها السّاذج الأوّليّ، فسّرنا كلامه بعين ما فسّرنا به كلام الواحد من النّاس، مع أنّه لا دليل لنا على ذلك ألبتّة، فهو تفسير بما نراه من غير علم.

وإن رقّت أذهاننا عن ذلك قليلًا، و أذعنّا بأنّه تعالى لايخزن المال، وخاصّة إذا سمعناه تعالى يقول في ذيل الآية: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾، ويقول أيضًا: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الجاثية: ٥، حكمنا بأنّ المراد بالشّيء: الرّزق من الخبز والماء، وأنّ المراد بإنزاله نزول المطر، لأنّا لانشعر بشيء ينزل من السّماء غير المطر، فاختزان كلّ شيء عند الله، ثمّ نزوله بالقدر كناية عن اختزان المطر، و نزوله لتهيئة الموادّ الغذائيّة. وهذا أيضًا تفسير بما نراه من غير علم، إذ لامستند له، إلّا أنّا لانعلم شيئًا ينزل من السّماء غير المطر، و الّذي بأيدينا هاهنا عدم العلم دون العلم بالعدم.

وإن تعالينا عن هذا المستوى أيضًا، و جنّبنا ما فيه من القول في القرآن بغير علم، وأبقينا الكلام على إطلاقه التّامّ، وحكمنا أنّ قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ يبيّن أمر الخلقة، غير أنّا لمّا كنّا لانشكّ في أنّ ما نجده من الأشياء المتجدّدة بالخلقة، كالإنسان والحيوان و النّبات وغيرها، لا تنزل من السّماء، وإنّما تحدث حدوثًا في الأرض، حكمنا بأنّ قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، كناية عن مطاوعة الأشياء في وجودها لإرادة الله تعالى، وأنّ الإرادة بمنزلة مخزن يختزن فيه جميع الأشياء المخلوقة، وإنّما يخرج منه وينزل من عنده تعالى ما يتعلّق به مشيئته تعالى، وهذا أيضًا كما ترى تفسير للآية بما نراه من غير علم، إذ لا مُستند لنا فيه سوى أنّا نجد الأشياء غير نازلة من عند الله بالمعنى الّذي نعهده من النّزول، و لاعلم لنا بغيره.

وإذا تأمّلت ما وصفه الله تعالى في كتابه من أسماء ذاته وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله، والقيامة وما يتعلّق بها، وحِكَم أحكامه وملاكاتها، وتأمّلت ما نرومه في تفسيرها من إعمال القرائن العقلية، وجدت أنّ ذلك كلّه من قبيل التفسير بالرّأي، من غير علم، وتحريف لكلمه عن مواضعها.

وقد تقدّم في الفصل الخامس من البحث في المحكم والمتشابه أنّ البيانات القرآنية بالنسبة إلى المعارف الإلهية كالأمثال، أو هي أمثال بالنسبة إلى ممثّلاتها، وقد فُرّقت في الآيات المتفرّقة وبُيّنت ببيانات مختلفة، ليتبيّن ببعض الآيات ما يمكن أن يختفي معناه في بعض، ولذلك كان بعضه شاهدًا على البعض والآية مفسّرة للآية. ولولا ذلك لاختلّ أمر المعارف الإلهية في حقائقها، ولم يمكن التخلّص في تفسير الآية من القول بغير علم كما تقدّم بيانه.

ومن هنا يظهر أنّ التفسير بالرّأي كما بيّناه لا يخلو عن القول بغير علم، كما يشير الحديث النبويّ السابق «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النّار».

ومن هنا يظهر أيضًا أنّ ذلك يؤدّي إلى ظهور التنافي بين الآيات القرآنية من حيث إبطاله الترتيب المعنويّ الموجود في مضامينها، فيؤدّي إلى وقوع الآية في غير موقعها، ووضع الكلمة في غير موضعها، ويلزمها تأويل بعض القرآن أو أكثر آياتها بصرفها عن ظاهرها، كما يتأوّل المجبّرة آيات الاختيار، والمفوّضة آيات القدر، وغالب المذاهب في الإسلام لا يخلو عن التأوّل في الآيات القرآنية، وهي الآيات الّتي لا يوافق ظاهرها مذهبهم، فيتشبّثون في ذلك بذيل التأويل استنادًا إلى القرينة العقلية، وهو قولهم إنّ الظّاهر الفلانيّ قد ثبت خلافه عند العقل، فيجب صرف الكلام عنه.

وبالجملة يؤدّي ذلك إلى اختلاط الآيات بعضها ببعض ببطلان ترتيبها، ودفع مقاصد بعضها ببعض، ويُبطل بذلك المرادان جميعًا إذ لا اختلاف في القرآن، فظهور الاختلاف بين الآيات بعضها مع بعض، ليس إلّا لاختلال الأمر، واختلاط المرادين معًا.

وهذا هو الّذي ورد التّعبير عنه في الرّوايات بضرب بعض القرآن ببعض، كما في الرّوايات التّالية:

في «الكافي» وتفسير «العيّاشيّ» عن الصّادق عن أبيه عليهما السلام قال: «ما ضرب رجل من القرآن بعضه ببعض إلّا كفر». وفي «المعاني» و«المحاسن» مُسندًا، وفي تفسير «العيّاشيّ» عن الصّادق عليه السلام [مثله].

قال الصّدوق: سألت ابن الوليد عن معنى هذا الحديث، فقال: هو أن تجيب الرّجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى.

أقول: ما أجاب به لا يخلو عن إبهام، فإن أراد به الخلط المذكور، وما هو المعمول عند الباحثين في مناظراتهم من معارضة الآية بالآية، وتأويل البعض بالتّمسّك بالبعض فحقّ، وإن أراد به تفسير الآية بالآية، والاستشهاد ببعض لبعض فحقّاً، والروايتان التّاليتان تدفعانه [ثمّ ذكر الرّوايات وقال:]

أقول: والرّوايات كما ترى يعدّ ضرب القرآن بعضه ببعض مُقابلًا لتصديق بعض القرآن بعضًا، وهو الخلط بين الآيات من حيث مقامات معانيها، والإخلال بترتيب مقاصدها، كأخذ المحكم متشابهًا، والمتشابه محكمًا، ونحو ذلك.

فالتكلّم في القرآن بالرّأي، و القول في القرآن بغير علم، كما هو موضوع الرّوايات المنقولة سابقًا، و ضرب القرآن بعضه ببعض، كما هو مضمون الرّوايات المنقولة آنفًا، يحوم الجميع حول معنى واحد، وهو الاستبداد في تفسير القرآن بغيره.

فإن قلت: لاريب أنّ القرآن إنّما نزل ليعقله النّاس و يفهموه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ﴾ الزّمر: ٤١، و قال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ آل عمران: ١٣٨، إلى غير ذلك من الآيات. ولاريب أنّ مبيّنه هو الرّسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النّحل: ٤٤، و قد بيّنه للصّحابة، ثمّ أخذ عنهم التّابعون. فما نقلوه عنه ﷺ إنّما هو بيان نبويّ، لايجوز التّخالف و الإغماض عنه بنصّ القرآن، و ما تكلّموا فيه من غير إسناده إلى النّبيّ ﷺ فهو وإن لم يجر مجرى النّبويّات في حجّيّته لكنّ القلب إليه أسكن، فإنّ ما ذكروه في تفسير الآيات، إمّا مسموع من النّبيّ ﷺ أو شيء هداهم إليه الذّوق المكتسب، من بيانه و تعليمه ﷺ، وكذا ما ذكره تلامذتهم من التّابعين و من يتلوهم، وكيف يخفى عليهم معاني القرآن مع تمرّنهم في العربيّة وسعيهم في تلقّيها من مصدر الرّسالة، واجتهادهم البالغ في فقه الدّين، على ما يقصّه التّاريخ من مساعي رجال الدّين في صدر الإسلام.

ومن هنا يظهر أنّ العدول عن طريقتهم و سنّتهم، والخروج من جماعتهم، و تفسير آية من الآيات بما لايوجد بين أقوالهم و آرائهم بدعة، و السّكوت عمّا سكتوا عنه واجب. وفي ما نُقل عنهم كفاية لمن أراد فهم كتاب الله تعالى، فإنّه يبلغ زهاء ألوف من الرّوايات، وقد ذكر السّيوطيّ أنّه أنهاه إلى سبعة عشر ألف رواية عن النّبيّ و عن الصّحابة و التّابعين.

قلت: قد مرّ فيما تقدّم أنّ الآيات الّتي تدعو النّاس عامّة من كافر أو مؤمن، ممّن شاهد عصر النّزول، أو غاب عنه، إلى تعقّل القرآن و تأمّله، و التّدبّر فيه وخاصّة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النّساء: ٨٢، تدلّ دلالة واضحة على أنّ المعارف القرآنيّة يمكن أن ينالها الباحث بالتّدبّر و البحث، و يرتفع به ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، والآية في مقام التّحدّي، ولامعنى لإرجاع فهم معاني الآيات ـ والمقام هذا المقام ـ إلى فهم الصّحابة و تلامذتهم من التّابعين حتّى إلى بيان النّبيّ ﷺ، فإنّ ما بيّنه إمّا أن يكون معنى يوافق ظاهر الكلام، فهو ممّا يؤدّي إليه اللّفظ، و لو بعد التّدبّر والتّأمّل و البحث، و إمّا أن يكون معنى لايوافق الظّاهر، ولا أنّ الكلام يؤدّي إليه، فهو ممّا لايلائم التّحدّي و لاتتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.

نعم، تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ ﷺ كما أرجعها القرآن إليه في قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الحشر: ٧، وما في معناه من الآيات وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً.

ومن هنا يظهر أنّ شأن النبيّ ﷺ في هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم، فإنّما التعليم تسهيل للطّريق وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطّريق وخلق للمقصد، والمعلّم في تعليمه إنّما يروم ترتيب المطالب العلميّة، ونضدها على نحو يستسهله ذهن المتعلّم ويأنس به، فلا يقع في جهد التّرتيب وكدّ التّنظيم، فيتلف العمر وموهبة القوّة، أو ينشرف على الغلط في المعرفة.

وهذا هو الّذي يدلّ عليه أمثال قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النّحل: ٤٤ وقوله تعالى ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة: ٢، فالنّبيّ ﷺ إنّما يعلّم النّاس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، ويبيّنه الله سبحانه بكلامه، ويمكن للنّاس الحصول عليه بالآخرة لأنّه ﷺ يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله تعالى، فإنّ ذلك لا ينطبق البتّة على مثل قوله تعالى ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ فصّلت: ٣، وقوله تعالى ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ النّحل: ١٠٣

على أنّ الأخبار المتواترة عنه ﷺ، المتضمّنة لوصيّته بالتّمسّك بالقرآن والأخذ به، وعرض الرّوايات المنقولة عنه ﷺ على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلّا مع كون جميع ما نُقل عن النّبيّ ﷺ، ممّا يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النّبيّ ﷺ كان من الدّور الباطل، وهو ظاهر.

على أنّ ما ورد به النّقل من كلام الصّحابة، مع قطع النّظر عن طرقه لا يخلو عن الاختلاف فيما بين الصّحابة أنفسهم، بل عن الاختلاف فيما نُقل عن الواحد منهم، على ما لا يخفى على المتتبّع المتأمّل في أخبارهم.

والقول بأنّ الواجب حينئذ أن يختاروا أحد الأقوال المختلفة المنقولة عنهم في الآية، ويجتنب عن خرق إجماعهم، والخروج عن جماعتهم، مردود، بأنّهم أنفسهم لم يسلكوا هذا الطّريق، ولم يستلزموا هذا النّهج، ولم يبالوا بالخلاف فيما بينهم، فكيف يجب على غيرهم أن يقفوا على ما قالوا به، ولم يختصّوا بحجّيّة قولهم على غيرهم، ولا بتحريم الخلاف على غيرهم دونهم.

على أنّ هذا الطّريق وهو الاقتصار على ما نُقل من مفسّري صدر الإسلام من الصّحابة والتّابعين في معاني الآيات القرآنيّة يوجب توقّف العلم في سيره، وبطلان البحث في أثره، كما هو مشهود في ما بأيدينا من كلمات الأوائل، والكتب المؤلّفة في التّفسير في القرون الأُولى من الإسلام، ولم يُنقل منهم في التّفسير إلّا معان ساذجة بسيطة خالية عن تعمّق البحث وتدقيق النّظر، فأين ما

يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ النحل: ٨٩، من دقائق المعارف في القرآن؟

و أمّا استبعاد أن يختفي عليهم معاني القرآن مع ما هم عليه من الفهم و الجدّ و الاجتهاد، فيبطله بعض الخلاف الواقع بينهم في معاني كثير من الآيات والتّناقض الواقع في الكلمات المنقولة عنهم، إذ لايتصوّر اختلاف و لاتناقض إلّا مع فرض خفاء الحقّ، واختلاط طريقه بغيره.

فالحقّ أنّ الطّريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأنّ البيان الإلهيّ و الذّكر الحكيم بنفسه هو الطّريق الهادي إلى معناه أي أنّه لايحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق، فكيف يتصوّر أن يكون الكتاب الّذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدى و أنّه نور و أنّه تبيان لكلّ شيء، مفتقرًا إلى هاد غيره و مستنيرًا بنور غيره ومبيّنًا بأمر غيره؟

فإن قلت: قد صحّ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال في آخر خطبة خطبها: «إنّي تارك فيكم الثّقلين، الثّقل الأكبر والثّقل الأصغر، فأمّا الأكبر فكتاب ربّي، وأمّا الأصغر فعترتي أهل بيتي، فاحفظوني فيهما فلن تضلّوا ما تمسّكتم بهما». رواه الفريقان بطُرق متواترة عن جمّ غفير من أصحاب رسول الله ﷺ عنه، أنهى علماء الحديث عدّتهم إلى خمس وثلاثين صحابيًّا. وفي بعض الطّرق «لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض». والحديث دالّ على حجّيّة قول أهل البيت ﷺ في القرآن، ووجوب اتّباع ما ورد عنهم في تفسيره، و الاقتصار على ذلك، وإلّا لزم التّفرقة بينهم وبينه.

قلت: ما ذكرناه في معنى اتّباع بيان النّبيّ ﷺ آنفًا جار هاهنا بعينه، والحديث غير مسوق لإبطال حجّيّة ظاهر القرآن، و قصر الحجّيّة على ظاهر بيان أهل البيت ﷺ كيف و هو ﷺ يقول: لن يفترقا، فيجعل الحجّيّة لهما معًا، فللقرآن الدّلالة على معانيه و الكشف عن المعارف الإلهيّة، و لأهل البيت الدّلالة على الطّريق وهداية النّاس إلى أغراضه و مقاصده.

على أنّ نظير ما ورد عن النّبيّ ﷺ في دعوة النّاس إلى الأخذ بالقرآن والتّدبّر فيه، و عرض ما نُقل عنه عليه، وارد عن أهل البيت ﷺ.

على أنّ جمًّا غفيرًا من الرّوايات التّفسيريّة الواردة عنهم ﷺ مشتملة على الاستدلال بآية على آية، والاستشهاد بمعنى على معنى، و لايستقيم ذلك إلّا بكون المعنى ممّا يمكن أن يناله المخاطب ويستقلّ به ذهنه لوروده من طريقه المتعيّن له.

على أنّ هاهنا روايات عنهم ﷺ تدلّ على ذلك بالمطابقة، كما رواه في «المحاسن» بإسناده عن أبي لبيد البحرانيّ عن أبي جعفر ﷺ في حديث قال: «فمن زعم أنّ كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك». ويقرب منه ما فيه وفي «الاحتجاج» عنه ﷺ قال: «إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله» الحديث.

و بما مرّ من البيان يجمع بين أمثال هذه الأحاديث الدّالّة على إمكان نيل المعارف القرآنيّة منه، و عدم احتجابها من العقول، و بين ما ظاهره خلافه، كما في

تفسير «العيّاشيّ» عن جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ للقرآن بطناً و للبطن ظهراً»، ثمّ قال: «يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرّجال منه، إنّ الآية لتنزل أوّلها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف على وجوه» وهذا المعنى وارد في عدّة روايات، و قد رُويت الجملة أعني قوله: «وليس شيء أبعد» إلخ، في بعضها عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله، وقد رُوي عن عليّ عليه السلام: «أنّ القرآن حمّال ذو وجوه» الحديث، فالّذي نُدب إليه تفسيره من طريقه والّذي نُهي عنه تفسيره من غير طريقه، وقد تبيّن أنّ المتعيّن في التّفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتّدرّب بالآثار المنقولة عن النّبيّ وأهل بيته صلّى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها ثمّ الورود، والله الهادي. (٣: ٦٣-٨٧)

خليل ياسين: س - ما معنى المحكم والمتشابه ؟

ج - المحكم: ما عُلم المراد بظاهره من غير قرينة تُقترن به لوضوحه، و المتشابه: ما لايُعلم المراد بظاهره من غير قرينة تُقترن به، ولا دلالة تدلّ على المراد منه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ فإنّه يفارق قوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ لأنّ إضلال السّامريّ قبيح وإضلال الله حسن، وبعبارة ثانية، المُحكم: ما لم تشتبه معانيه، والمتشابه: ما اشتبهت معانيه.

س - لِمَ أنزل الله في القرآن المتشابه، وهلّا جعله كلّه محكماً.

ج - أنّه لو جعله جميعه محكماً لاتّكل النّاس كلّهم على الخبر، واستغنوا عن النّظر، ولكان لايتبيّن فضل العلماء على غيرهم، و لكان لايحصل لهم ثواب النّظر، و إتعاب الخواطر في استنباط المعاني، ولتعلّق النّاس به لسهولة مأخذه، و لأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص والتّأمّل من النّظر والاستدلال.

س - لقد وصف الله سبحانه جميع القرآن بأنّه محكم، بقوله: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ هود: ١، و وُصف جميعه بأنّه متشابه بقوله: ﴿اَللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ الزّمر: ٢٣، وهذا ينافي قوله في هذه الآية: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ الآية؟

ج - معنى الإحكام: الإتقان والمنع، أي هو ممتنع بإتقانه وإحكام معانيه عن اعتراض خلل فيه، فالقرآن كلّه محكم من هذا الوجه، و قوله: ﴿مُتَشَابِهًا﴾ أي يُشبه بعضه بعضاً في الحُسن و الصّدق و الثّواب و البعد عن الخلل والتّناقض، فهو كلّه متشابه من هذا الوجه. (١: ١٢٣)

مكارم الشّيرازيّ: يدور الكلام في هذه الآية على الآيات المحكمة والمتشابهة، وكيف يتعامل المؤمنون وغير المؤمنين مع هاتين المجموعتين من الآيات. ولكي نتفهّم المعنى العميق في هذه الآية لابدّ من ملاحظة النّقاط التّالية:

١- ما المقصود بالآيات المحكمة والمتشابهة ؟ المحكم من الإحكام وهو المنع، ولهذا يقال للمواضيع الثّابتة القويّة: محكمة، أي أنّها تمنع عن نفسها عوامل الزّوال، كما أنّ كلّ قول واضح وصريح لايحتوي أيّ احتمال

للخلاف، فيقال له: «قول محكم».

وعليه فإنّ الآيات المحكمات هي الآيات ذات المفاهيم الواضحة الّتي لامجال للجدل والخلاف بشأنها، كآية ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ الشّورى: ١١، و﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الرّعد: ١٦، و﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النّساء: ١١، و آلاف أُخرى مثلها، ممّا تتعلّق بالعقائد والأحكام والمواعظ والتّواريخ، فهي كلّها من المحكمات. هذه الآيات المحكمات تسمّى في القرآن أُمّ الكتاب، أي هي الأصل والمرجع و المفسّرة والموضّحة للآيات الأُخرى.

و المتشابهات: هو ما تتشابه أجزاؤه المختلفة، ولذلك فالجمل والكلمات الّتي معانيها معقّدة وتنطوي على احتمالات مختلفة، توصف بأنّها متشابهة، وهذا هو المقصود من وصف بعض آيات القرآن بأنّها متشابهات، أي الآيات الّتي تبدو معانيها لأوّل وهلة معقّدة وذات احتمالات مُتعدّدة، ولكنّها تتّضح معانيها بعرضها على الآيات المحكمات. على الرّغم من أنّ المفسّرين أوردوا احتمالات متعدّدة في تفسير المحكم والمتشابه، ولكن الّذي قلناه يناسب المعنى الأصليّ لهذين المصطلحين، كما يتّفق مع سبب نزول الآية، وكذلك مع الأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية. ومع الآية نفسها، ذلك لأنّنا نقرأ بعد ذلك أنّ المغرضين يتّخذون من الآيات المتشابهات وسيلة لإثارة الفتنة، وهم بالطّبع يبحثون لهذا الغرض عن الآيات الّتي يحتمل ظاهرها تفسيرات متعدّدة. وهذا نفسه يدلّ على أنّ معنى المتشابه هو ذلك الّذي قلناه.

لنذكر نماذج من الآيات المتشابهات يمكن إدراج بعض الآيات الّتي تخصّ صفات الله والمعاد. مثل ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، بشأن قدرة الله، ﴿وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ التّوبة: ٩٨، بشأن علم الله، و ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾ الأنبياء: ٤٧، بشأن طريقة حساب الأعمال.

بديهيّ أنّ الله لا يَدَ له بمعنى العضو، ولا أُذن بالمعنى نفسه، ولاميزان مثل موازيننا يزن بها الأعمال. هذه كنايات عن مفاهيم كلّيّة لقُدرة الله وعلمه وميزانه.

لابدّ من الإشارة إلى أنّ كلمتي المحكم والمتشابه قد وردتا في القرآن بمعنى آخر. ففي أوّل سورة هود نقرأ ﴿كِتٰبٌ أُحْكِمَتْ اٰيٰتُهُ﴾ هنا أُشير إلى أنّ جميع آيات القرآن محكمات، والقصد هنا هو قوّة التّرابط والتّماسك بينها. وفي الآية: ٢٣، من سورة الزّمر نقرأ ﴿كِتٰابًا مُتَشٰابِهًا﴾، أي الكتاب الّذي كلّ آياته متشابهات، وهي هنا بمعنى التّماثل من حيث صحّتها وحقيقتها.

يتّضح ممّا قلنا بشأن المحكم والمتشابه، أنّ الإنسان الواقعيّ الباحث عن الحقيقة لابدّ له لفهم كلام الله أن يضع الآيات جنبًا إلى جنب ثمّ يستخرج منها الحقيقة. فإذ لاحظ في ظاهر بعض الآيات إبهامًا وتعقيدًا، فعليه أن يرجع إلى آيات أُخر لرفع ذلك الإبهام والتّعقيد ليصل إلى كنهها.

تعتبر الآيات المحكمات في الواقع أشبه بالشّارع الرّئيسيّ، والمتشابهات أشبه بالشّوارع الفرعيّة. لاشكّ

أنّ المرء إذا تاه في شارع فرعيّ سعى للوصول إلى الشّارع الرّئيسيّ، لتبيّن طريقه الصّحيح فيسلكه.

إنّ التّعبير عن المحكمات بـ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يؤكّد هذه الحقيقة أيضًا، إذ أنّ لفظة (أُمّ) في اللّغة تعني الأصل والأساس، و إطلاق الكلمة على الأمّ لأنّها أصل الأسرة والعائلة، والملجأ الّذي يفزع إليه أبناؤها لحلّ مشاكلهم. وعلى هذا فالمحكمات هي الأساس والجذر والأمّ بالنّسبة للآيات الأخرى.

٢ ـ لماذا تشابهت بعض آيات القرآن ؟

إنّ القرآن جاء نورًا لهداية عموم النّاس، فما سبب احتوائه على آيات متشابهات، فيها إبهام وتعقيد بحيث يستغلّها المفسدون لإثارة الفتنة ؟ هذا موضوع مهمّ جدير بكلّ بحث وتدقيق. وعلى العموم يمكن أن تكون النّقاط التّالية هي السّرّ في وجود المتشابهات في القرآن:

أوّلًا: أنّ الألفاظ والكلمات الّتي يستعملها الإنسان للحوار، إنّما هي لرفع حاجته اليوميّة في التّفاهم، ولكن ما إن نخرج عن نطاق حياتنا المادّيّة وحدودها، كأن نتحدّث عن الخالق الّذي لايحدّه أيّ لون من الحدود، نجد بوضوح أنّ ألفاظنا تلك لاتستوعب هذه المعاني، فنضطرّ إلى استخدام ألفاظ أخرى، وإن تكن قاصرة لاتفي بالغرض تمامًا من مختلف الجهات. إنّ هذا القصور في الألفاظ هو منشأ الكثير من متشابهات القرآن. إنّ آيات مثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، أو ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، أو ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٣، الّتي سوف يأتي تفسيرها في موضعه، تعتبر من هذه النّماذج. وهناك أيضًا تعبيرات مثل: سميع وبصير، ولكن بالرّجوع إلى الآيات المحكمات يمكن تفسيرها بوضوح.

ثانيًا: كثير من الحقائق تختصّ بالعالم الآخر، أو بعالم ما وراء الطّبيعة، ممّا هو بعيد عن أفق تفكيرنا، وإنّنا بحكم وجودنا ضمن حدود سجن الزّمان والمكان غير قادرين على إدراك كنهها العميق. فقصور أفق تفكيرنا من جهة، وسموّ تلك المعاني من جهة أخرى، سبب آخر من أسباب التّشابه في بعض الآيات، كالّتي تتعلّق بيوم القيامة مثلًا.

وهذا أشبه بالّذي يريد أن يشرح لجنين في بطن أمّه مسائل هذا العالم الّذي لم يَرِده بعد، فهو إذا لم يقل شيئًا، يكون مقصّرًا، وإذا قال، كان لابدّ له أن يتحدّث بأسلوب يتناسب مع إدراكه.

ثالثًا: من أسرار وجود متشابهات في القرآن إثارة الحركة في الأفكار والعقول، وإيجاد نهضة فكريّة بين النّاس. وهذا أشبه بالمسائل الفكريّة المعقّدة الّتي تعالجها العلماء لتقوية أفكارهم، ولتعميق دقّتهم في المسائل.

رابعًا: النّقطة الأخرى الّتي ترد بشأن الوجود المتشابهات في القرآن، وتؤيّدها أخبار أهل البيت عليهم السلام هي أنّ وجود هذه الآيات في القرآن يصعّد حاجة النّاس إلى القادة الإلهيّين والنّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأوصياء، فتكون سببًا يدعو النّاس إلى البحث عن هؤلاء، والاعتراف بقيادتهم عمليًّا، والاستفادة من علومهم الأخرى

أيضًا. وهذا أشبه ببعض كتب المدرسة الّتي أنيط فيها شرح بعض المواضع إلى المدرّس نفسه، لكي لاتنقطع علاقة التّلاميذ بأستاذهم، لكي يستمرّوا، بسبب حاجاتهم هذه، في التّزوّد منه عن مختلف الأصعدة.

وهذا أيضًا مصداق وصيّة رسول الله ﷺ حين قال: «إنّي تارك فيكم الثّقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض» [ثمّ نقل معنى التّأويل والرّاسخون في العلم وأدام]

نتيجة الكلام في تفسير الآية

من كلّ ما مرّ قوله تفسيرًا هذه الآية نستنتج أنّ آيات القرآن قسمان: قسم معانيها واضحة جدًّا بحيث لايمكن إنكارها، ولا إساءة تأويلها وتفسيرها (وهذه هي الآيات المحكمات)، وقسم آخر مواضيعها رفيعة المستوى، أو أنّها تدور حول عوالم بعيدة عن متناول أيدينا، كعلم الغيب، وعالم يوم القيامة، وصفات الله، بحيث إنّ معرفة معانيها النّهائيّة وإدراك كنه أسرارها يستلزم مستوًى عاليًا من العلم، وهذه هي الآيات المتشابهات.

المحرّفون و الشّذّاذ يسعون لاستخدام إبهام هذه الآيات لتفسيرها بحسب أهوائهم و بخلاف الحقّ، لكي يثيروا الفتنة بين النّاس ويضلّوهم عن الطّريق المستقيم

بيد أنّ الله والرّاسخين في العلم يعرفون أسرار هذه الآيات ويشرحونها للنّاس، فهم بعلمهم الواسع يفهمون المتشابهات كما يفهمون المحكمات، ولذلك فإنّهم يُسلّمون لها قائلين: إنّها جميعًا من عند الله ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾

و على هذا يكون الرّسوخ في العلم سببًا في أن يزداد الإنسان معرفة بأسرار القرآن. ولاشكّ أنّ الّذين رسخوا في العلم أكثر من غيرهم كالنّبيّ ﷺ والأئمّة الهدى، يعلمون جميع أسرار القرآن، بينما الآخرون يعلمون منها كلٌّ بقدر سعة علمه. وهذه الحقيقة هي الّتي تدفع النّاس، وحتّى العلماء منهم، للبحث عن المعلّمين الإلهيّين، ليتعلّموا منهم أسرار القرآن.

﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ تشير هذه الجملة في ختام الآية إلى أنّ هذه الحقائق يعرفها المفكّرون وحدهم، فهم الّذين يُدركون لماذا ينبغي أن يكون في القرآن محكمات ومتشابهات. وهم الّذين يعلمون أنّه يجب وضع المتشابهات إلى جانب المحكمات لكشفها لذلك فقد نُقل عن الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام أنّه قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم» (٢: ٢٨٨ - ٢٩٠)

فضل الله: المحكم والمتشابه والتّأويل

لقد دار جدلٌ كثير حول المراد من كلمات «المحكم» و«المتشابه» و «التّأويل» الواردة في الآية الأولى موضوع النّظر والتّأمّل كما تعدّدت وتنوّعت الآراء حول معانيها، الأمر الّذي أدخلها دائرة الإجمال. ونحن هنا نريد استيحاء الفكرة العامّة للآية من خلال الجوّ الّذي يحيط بها، والسّياق الّذي تتحرّك فيه.

السّياق العامّ للآية

قد نلاحظ في ما سبقها من آيات، أنّ الحديث

انطلق في سياق اعتبار الكتاب الّذي أُنزل على رسول الله هدًى للنّاس كغيره من الكتب السّابقة عليه، ممّا يجعله مبيّنًا لكلّ المفاهيم الأساسيّة الّتي ذُكرت في التّوراة والإنجيل، لأنّه مُصدّق لها في ذلك كلّه، ولذا هو طابعه العامّ في ما أُريد به من تغيير المسار الإنسانيّ على صورته. أمّا في الآيتين التّاليتين بعدها، فنلاحظ أنّ هناك دعاءً ينبع من أعماق الرّوح الّتي تعيش الإحساس بالقلق، على القلب أن يزيغ في ما يمكن أن يثار أمامه من شبهات في المفاهيم الّتي يقرّرها الكتاب، في ما يقرّره من حقائق العقيدة والحياة، ومن إشكال في بعض الكلمات الّتي قد تختفي دلالتها على المعنى الحقيقيّ، ممّا يوجب السّير في طريق الضّلالة بعد أن انطلقت الخطى في طريق الهُدى.

إنّ الدّعاء يبتهل إلى الله سبحانه أن يهب للإنسان الرّحمة الّتي تُمثّل انفتاح الإنسان على الحقّ والفهم الواعي البعيد عن تعقيدات الذّات، عندما تحاول أن تنحرف به عن الاتّجاه الطّبيعيّ في وعي النّصوص، لأنّها قد تعمل على أن تُحمّل اللّفظ ما لا يتحمّل من المعنى، وتضعه في جوّ غريب عن الجوّ الّذي يتحرّك فيه، فيختلف الفهم حسب اختلاف ذلك، ويبتعد كثيرًا عن معناه. وبذلك كان لا بدّ من رحمة الله الّتي تُعطي الإنسان شعورًا بالمسؤوليّة في مجال المعرفة، كما هي المسؤوليّة في مجال العمل، حيث تتعايش في القلب كلّ الأفكار الطّيّبة البسيطة، الّتي تُواجه الحقيقة ببساطتها من موقع العفويّة لا من موقع التّعقيد والأفكار المُسبقة النّاشئة من أوضاع وظروف بعيدة عن إطار اللّفظ والمعنى.

تحرير فهم القرآن من الأفكار المُسبقة

إنّنا نستلهم من خلال هذا السّياق الّذي يحيط بالآية، أنّ هناك خطًّا أساسيًّا يجب اتّباعه في طريقة الاستهداء بالقرآن إلى المعرفة الحقّة، وهو خطّ المسؤوليّة الفكريّة والرّوحيّة الّتي تُوجّه القرآن، كما لو لم يكن هناك فكر قبله، لنفهمه بعيدًا عن ضغوط الأفكار السّابقة. وبهذا نستطيع أن نضع الآية في هذا الجوّ.

في القرآن نموذجان من الآيات

فهي تتحدّث عن أنّ الكتاب يشتمل على نموذجين من الآيات: الآيات المحكمة الّتي تُمثّل الوضوح في اللّفظ والمعنى، بحيث لا تدع مجالًا للشّكّ والاحتمال. والآيات المتشابهة الّتي تُمثّل نوعًا من أنواع الغموض، فيما يمكن أن تحمل عليه ألفاظها، لأنّها تحتمل بعض المعاني الواردة على خلاف ما وُضعت له لغةً، ممّا يجعل القضيّة متردّدة بين أكثر من مفهوم، وذلك قد يكون بملاحظة طبيعة اللّفظ، أو بملاحظة طبيعة المعنى.

نموذج القلوب الزّائغة

ثمّ تُثير أمامنا قصّة أُولئك الّذين في قلوبهم انحرافٌ عن خطّ الهُدى، فهم لا يقرأون الكتاب ليتدبّروه وليهتدوا به، فيرجعوا متشابهه إلى محكمه، حيث يكون الإحكام هناك دليلًا على تفسير التّشابه هنا، بل يحاولون أن يقرأوه قراءة الإنسان المُعقّد تجاه الرّسالة والرّسول والنّاس الّذين آمنوا بها، فهم يعملون على

إيجاد الارتباك في المفاهيم، بالانحراف بها عن مدلولها الحقيقيّ، لإفساح المجال لفتنة المسلمين عن دينهم باسم الدّين. ولذلك كانوا يتّبعون المتشابه، لا اتّباع العمل والهدى، بل اتّباع الفرصة السّانحة لتنفيذ المخطّط الضّالّ، لأنّه هو الّذي يمكّنهم من الفتنة بما يفتحه أمامهم من مجالات التّفسير الّذي لا تسمح به الآيات المحكمة لما تشتمل عليه من الوضوح.

ولعلّ ما تقدّم من ذكر أسباب النّزول، بمناسبة الكلام على الآيات ١ ـ ٦، يوضح الصّورة، فقد نستوحي من القصّة، أنّ هؤلاء كانوا يحاولون أن يختاروا من آيات القرآن، الآيات الّتي تتحدّث عن عيسى بأنّه روح الله، وبأنّه كلمة الله الّتي ألقاها إلى مريم، ونحو ذلك، ممّا يمكن أن يترك لهم مجالًا بأن يُلبِسوا الأمر على البسطاء في ما تعنيه هذه الكلمات من وجود جزء من الأُلوهيّة في ذاته، أو ما أشبه هذا من التّأويلات والتّعليلات. وهذا هو شأن كلّ صاحب فكرة أو عقيدة، فإنّه يحاول أن يجرّ الآخرين إليه من خلال الاستفادة من بعض الكلمات الّتي تسمح بالتّفسير الفضفاض الّذي يقف الإنسان معه عند حدّ معيّن واضح، لتضليلهم عن الحقّ، باسم آيات الحقّ. وهذا هو الّذي أوجب الاختلاف في المذاهب الإسلاميّة في الجبر والتّفويض والتّجسيم، ورؤية الله وغيرها من المفاهيم الّتي وقعت مجالًا للنّزاع بين المسلمين، فحاول كلّ فريق أن يستفيد من بعض الآيات القرآنيّة الّتي قد تفسّر على هذا النّحو أو ذاك، في ما يلائم اللّفظ من تفسير. وهذا ما عبّر عنه الإمام عليّ عليه السّلام في بعض كلامه «لا تخاصمهم بالقرآن فإنّ القرآن حمّالٌ ذو وجوه».

نموذج الرّاسخين في العلم

أمّا ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، هؤلاء الّذين أعطاهم الله الرّؤية الواضحة للأشياء، فإنّ شأنهم شأن العلماء الّذين لا يُصدرون حكمًا في موضوع إلّا بعد التّدبّر والتّأمّل والبحث والتّدقيق في جميع وجوهه، الأمر الّذي يجعلهم يقارنون بين مفهوم وآخر، وبين نصّ هنا ونصّ هناك، ممّا قد يوحي بالتّنافي والتّنافر، فيحاولون الجمع بينها من خلال اكتشاف الحقائق الأساسيّة الواضحة، وإرجاع كلّ الأُمور والنّصوص الأُخرى إليها في عمليّة تُبعد اللفظ عن الأُسس الفنّيّة للكلام، بحيث لا تبتعد عن القواعد العربيّة، ولا تنحرف عن المفهوم السّائد في فهم المعنى من اللّفظ، وبذلك لا يكون التّأويل حملًا للفظ على خلاف ظاهره بالطّريقة الّتي تحوّل الكلام إلى ما يشبه الأدب الرّمزيّ الّذي لا يكون اللّفظ فيه قالبًا للمعنى، بل يكون التّأويل إرجاعًا للفظ إلى معناه، في ما يزعمه هؤلاء من تأويلات الباطن عندما يرجعونه إلى معانيه الباطنة، أو في ما توحي به الآيات الأُخرى الواضحة الدّلالة في ما تقرّره من حقائق العقيدة والحياة، وما يكتشفه ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ من معناه الّذي علّمهم الله إيّاه. وبهذا يقترب من معنى التّفسير الّذي يضع اللّفظ في موقعه من حيث دلالته على المعنى الّذي لا يختلف مع المعنى الآخر الحقيقيّ. [ثمّ أدام البحث في التّأويل وأصناف]

المتشابه والمجمل:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ﴾ يا محمد، ﴿الْكِتَابَ﴾ القرآن الّذي أراده الله هدًى للنّاس، في انفتاح آياته على آفاق المعرفة وحقائق العقيدة ودقائق الأشياء، وفي تنوّع أساليب دلالاتها على الفكرة من خلال خصائص اللّغة العربيّة، الّتي تتنوّع دلالات ألفاظها على المعاني، من حيث الوضوح والخفاء، تبعًا لحاجات التّعبير الّتي تختلف فيها الحقيقة عن المجاز، وتتنوّع فيها عناوين الاستعارة والكناية في الأساليب البلاغيّة الّتي تمنح الكلام رونقًا وحلاوة وحركة حيّة، قد تتعب الفكر في استجلاء المعنى، ولكنّها تبتعد به عن متاهات الاحتمالات، لأنّها ترتكز على الحقيقة الواضحة في إرجاعها إلى منابعها الأصيلة في الحقائق القرآنيّة الواضحة ﴿مِنْهُ﴾ أي من الكتاب، ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ واضحات الدّلالة على المعاني، فلا مجال فيها لأيّ لبس في التّفسير ولأيّ غموض في المعنى، أو أيّ احتمال بعيد ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي القاعدة الّتي ترجع إليها كلّ الآيات في معناها، باعتبارها تمثّل الحقيقة الحاسمة الّتي لا ريب فيها، ولا التباس يمكن لأصحاب القلوب الزّائغة استغلالها لحرف النّاس عن جادّة الحقّ والصّواب. فعند هذه الآيات الأصل تلتقي كلّ حقائق المعرفة، وإليها ترجع كلّ الاحتمالات ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ لا تملك من الوضوح في الدّلالة على معناها ما تملكه الآيات المحكمات، فقد يتردّد معناها بين نوعين من المعاني من حيث تبادر المعنى الحقيقيّ من اللّفظ عند إطلاقه، فيُخيّل للسّامع أنّه المراد منه، ومن حيث وجود بعض القرائن الموحية بالمعنى المجازيّ أو الكنائيّ، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإنّ كلمة الاستواء على العرش قد توحي بالجلوس عليه والاستقرار فوقه بالمعنى المادّيّ، بما يدلّ على التّجسيم، تعالى الله عن ذلك تمامًا، كبقيّة الأجسام الّتي يعرض عليها القيام والقعود.

وقد يكون المراد به الاستواء المعنويّ بمعنى السّيطرة والهيمنة على الملك، من حيث استعارة كلمة العرش للمُلك، وكلمة الاستواء للسّيطرة، فيدور الأمر بينهما، فنرجع إلى الآية المحكمة الّتي لا مجال فيها لأيّ تأويل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشّورى: ١١]، الّتي تنفي عن الله ـ بكلّ وضوح وصراحة ـ كلّ تماثل في الذّات، فتنفي عنه مماثلته للمخلوقات في الجسد، فيتعيّن المعنى الثّاني الّذي يبدو واضحًا محكمًا بلحاظ هذه الآية.

وهكذا نلتقي بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فإنّها توحي ـ في البداية ـ من خلال معنى الإبصار المنفتح على الله بشكل حسّيّ تمامًا، كما لو كان جسمًا يُرى، لأنّ معنى اللّفظ ـ بحسب الوضع ـ هو ذلك، ولكنّنا إذا قارنّاه بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، الّتي تدلّ دلالة واضحة على امتناع إدراك الأبصار له، كانت مفسّرة لتلك الآية، بأنّ المراد بالنّظر إلى الله النّظر العقليّ أو الرّوحيّ، لا الحسّيّ، أو النّظر إليه من خلال النّظر إلى مواقع عظمته، فيرتفع اللّبس، وتتّضح

الصّورة كأيّ لفظ تحيط به القرينة اللّفظيّة أو العقليّة على إرادة خلاف ظاهره، ليتّخذ اللّفظ لنفسه ظهورًا ثانويًّا يسبق معناه إلى الذّهن تمامًا، كما هو المعنى الحقيقيّ.

وهكذا نتمثّل المسألة في الآية المنسوخة الظّاهرة في امتداد الحكم إلى آخر الزّمان، كحكم حاسم شامل لكلّ امتدادات الزّمن، فإذا جاءت الآية النّاسخة، كانت دليلًا على إرادة الحكم المحدود من تلك الآية، ولكن الله أخّر تحديدها إلى زمن نزول الآية الأُخرى، بحيث تؤدّي المقارنة بينهما إلى وضوح الدّلالة، فتتحوّل الآية المتشابهة في ذاتها إلى آية محكمة بلحاظ الآية المحكمة الأُخرى.

معنى التّشابه:

وفي ضوء هذا، نعرف أنّ التّشابه لا يعني المعنى الّذي لا يملك أيّ ظهور للفظ في المعنى، كالألفاظ المشتركة وضعًا، أو المحاطة بقرائن مجملة توجب إجمالها، بل المراد به اللّفظ الظّاهر في معنى معيّن في ظهور الأوّليّ، الّذي يراد به معنى آخر ببركة القرينة الواضحة الّتي تمنحه ظهورًا ثانويًّا، بحيث لا يشكّ السّامع أو القارئ في مدلوله الحقيقيّ بعد ذلك تمامًا، كما هي قرينة المجاز الّتي تلحق الكلام، فتؤدّي إلى ظهوره في المعنى المجازيّ الجديد.

المراد من إحكام آيات القرآن كلّه

وعلى هذا الأساس، نفهم المراد من قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود: ١، فقد وصف الله القرآن كلّه بأنّه الكتاب المحكم في جميع آياته، فيخيّل للقارئ أو السّامع أنّ هذا منافٍ للآية المذكورة في عرضنا هذا، لأنّها تقسم الكتاب إلى قسمين ﴿مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ فإنّ المراد من إحكام آيات القرآن كلّه، هو مجموع الآيات الّتي لا تختلف مداليلها، بل تتكامل عند ضمّ بعضها إلى بعض، فيكون بعضها مفسّرًا لبعضها الآخر وشارحًا له ومبيّنًا للمعنى الواقعيّ الّذي أُريد منه ما ورد على خلاف ظاهر اللّفظ في معناه الموضوع له، ما يؤدّي به إلى الوضوح في النّتائج الحاسمة في نهاية المطاف، فيكون القرآن كلّه محكمًا بطريقة مباشرة في بعض آياته، وبطريقة غير مباشرة في البعض الآخر.

معنى قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾

وبهذا يتبيّن معنى قوله تعالى في وصف الكتاب في آية أُخرى بأنّه «متشابه» وذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ الزّمر: ٢٣، فإنّ المراد بالمتشابه هنا، هو الكتاب المتّسق في آياته، الّذي يُشبه بعضه بعضًا في تبيان الحقائق، وتركيز المعارف، ودقّة المعاني، وتناسق الآيات، وبلاغة الأُسلوب، بحيث يفسّر بعضه بعضًا ويكمّل بعضه بعضًا.

آيات القرآن تتكامل فيما بينها

ولولا هذه الملاحظة المذكورة الّتي تُرجع المتشابه إلى المحكم، وتجعل من المحكم قاعدةً فكريّةً تفسيريّة للمتشابه، لكان القرآن في بعض آياته مجملًا غامضًا لا مجال للاحتجاج به، أو للتّدبّر في آياته، فكيف يكون

نورًا وهدىً وبيانًا وتبيانًا لكلّ شيء؟!

ولعلّ الدّراسة الواعية الدّقيقة للقرآن في كلّ موضوعاته الفكريّة والعقيديّة والتّشريعيّة، ومفاهيمه العامّة المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان وعالم الغيب والشّهادة، توحي للقارئ الباحث بأنّ آيات القرآن تتكامل في بناء الفكر الإسلاميّ، فإذا كانت هذه الآية توحي بمعنى في بادئ الأمر، فإنّ الآية الأخرى تفسّرها لتلتقي به في معنًى واحد، وإذا جاء الحكم الشّرعيّ في بعضها عامًّا أو مطلقًا، فإنّنا نلتقي في بعضها الآخر بما يخصّصه أو يقيّده، فلا يجد الإنسان فيه اختلافًا بين أفكاره، أو تنافرًا بين آياته، أو غموضًا في معانيه، بل هو الوضوح الّذي يستمدّ طبيعته من طبيعة الألفاظ في معانيها الموضوعة، ومن عمق التّدبّر في أغوارها العميقة، ومن المقارنة الموضوعيّة بينها في عمليّة التّكامل في حركة الأفكار في بنيتها الأساسيّة.

وهذا هو الّذي أراده الله من عباده في الأمر بالتّدبّر للقرآن في قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ النّساء: ٨٢. فإنّ إدراك هذه الحقيقة، تفرض على الإنسان أن يدرس القرآن كلّه، في جميع آياته وموضوعاته، ليأخذ الفكرة الكاملة، وأن يتعمّق في دراسته بعيدًا عن القراءة السّطحيّة، ليعرف كيف يجمع الآية هنا، مفسّرة بالآية هناك، أو يأخذ من هذه الآية جانبًا من المعنى، ويأخذ من الأخرى جانبًا آخر، وذلك من خلال الثّقافة الواسعة العميقة في اللّغة العربيّة، الّتي تربّي له ذوقه اللّغويّ، بحيث يفهم المعاني من الألفاظ من خلال أسرار اللّغة في دقائقها وتنوّعاتها، ومن خلال الذّهنيّة المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان، الأمر الّذي يملك معه فهم القرآن في الجانب اللّغويّ والفكريّ والعمليّ معًا في كلّ آياته المحكمة والمتشابهة.

المنحرفون يفسّرون القرآن بأهوائهم

وهذا ما يحمي الإنسان من الانحراف في وعي الأسلوب القرآنيّ في الفهم والتّفسير، فيبتعد به عن الطّريقة الّتي يتأوّل بها اللّفظ الدّالّ على معنى في غير الاتّجاه الّذي انطلق فيه، من غير دليل قرآنيّ يوحي به أو يدلّ عليه، لأنّه يريد أن يجعل القرآن حجّة على ما يفكّر به أو ينتمي إليه، فيستنطق ماهيّة اللّفظ له، فيحمله عليه، في الوقت الّذي لا يستطيع القارئ الواعي أن يفهم منه ذلك بطريقة طبيعيّة ﴿فأمّا الّذين في قلوبهم زيغ﴾ وميل عن خطّ التّوازن في الفكر والاستقامة في الخطّ، من هؤلاء الّذين يعيشون الارتباك الفكريّ والقلق الرّوحيّ والضّياع العمليّ، فلا يلجأون إلى ركن وثيق من الحجّة القاطعة الواضحة، ولا ينطلقون من فكر عميق واسع، ومن خطّ مستقيم واضح، فهم لا يتحرّكون من موقع إيمانهم بالحقيقة الواقعيّة الّتي تناديهم في إيحاءاتها الفكريّة الإيمانيّة للبحث عنها والسّعي إليها، بل يتحرّكون من خلال تلبية حاجاتهم، وتحريك أطماعهم، وتوجيه طموحاتهم نحو الأهداف الخبيثة، فيبحثون عن أيّ مبرّر للحصول على ما يريدون، بعيدًا عن الشّروط الأخلاقيّة لذلك، لأنّ المهمّ لديهم أن

يقدّموا بين أيديهم أيّة حُجّة في الصّورة الظّاهرة، حتّى لو كانت غير مقنعة، لأنّ قناعة الآخرين ليست الهدف لهم، بل الهدف الأساس هو تضليلهم وتوجيههم نحو الانحراف عن الخطّ المستقيم، من أجل إرباك الواقع الإنسانيّ، وإبعاده عن الانسجام مع رسالات الأنبياء وحركات المصلحين، ولهذا، فإنّهم يحاولون أن يلعبوا على الألفاظ، ويتحرّكوا بأساليب الدّسّ والتّشويه والتّهويل ضدّ الرّسل والرّسالات، فيلجأون في تبرير مواقفهم وأوضاعهم إلى المتشابهات الّتي يمكن أن تُثير الجدل بين النّاس لقابليّتها للتّفسير والتّأويل.

﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ للإيحاء بأنّهم يرتكزون على القرآن في ما يُطلقونه من أفكار، وما يخطّطون له من برامج، وما يُثيرونه من قضايا في السّاحة الإنسانيّة العامّة، لإخفاء نيّاتهم الخبيثة ضدّ الإسلام والمسلمين.

﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ الّتي يحرّكونها في الجانب الفكريّ، لفتنة المؤمنين عن دينهم الحقّ، لينحرفوا عن خطّه المستقيم، ممّا قد يؤدّي إلى الفتنة الاجتماعيّة بينهم، إذ اختلفوا في فهمهم للإسلام من خلال ذلك، فيتفرّقون شيَعًا وأحزابًا، ومذاهب وطوائف في خطّ العصبيّة الّتي تُثير الانفعال، وتُغذّي الأحقاد، وتقود إلى القتال.

﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ وإرجاعه إلى المصادر الّتي يرتكزون عليها في أفكارهم ومعارفهم في استغلال للغموض البدويّ في الآيات المتشابهة، كما فعل اليهود في محاولاتهم، الدّخول على النّصّ القرآنيّ بإثارة التّفاصيل في ما أجمله القرآن، وتوجيه التّفسير، في ما يحتاج منه إلى التّفسير، نحو العقائد الّتي يعتقدونها. وقد تركت هذه المداخلات اليهوديّة الكثير من الإرباكات في التّصوّر الإسلاميّ للقرآن، ممّن لم يملكوا المعرفة الواسعة لاكتشاف مواقع الخلل الفكريّ فيها.

وقد جاء في الحديث عن الإمام الباقر عليه السّلام ما مضمونه: أنّ نفرًا من اليهود ومعهم حُييّ بن أخطب وأخوه، جاءوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله واحتجّوا بالحروف المقطّعة ﴿الٓمٓ﴾، وقالوا بموجب حساب الحروف الأبجديّة، فإنّ الألف في الحساب الأبجديّ تساوي الواحد، واللّام تساوي ٣٠، والميم تساوي ٤٠، وبهذا، فإنّ فترة بقاء أمّتك لا تزيد على إحدى وسبعين سنة، فقال لهم رسول الله على أساس الحديث ما معناه: لماذا حسبتم ﴿الٓمٓ﴾ وحدها؟ ألم تروا أنّ في القرآن ﴿الٓمٓصٓ﴾ و﴿الٓر﴾ ونظائرها من الحروف المقطّعة، فإذا كانت هذه الحروف المقطّعة تدلّ على مدّة بقاء أُمّتي، فلماذا لا تحسبونها كلّها؟ وعندئذٍ نزلت هذه الآية.

فإذا صحّت هذه الرّواية، فإنّنا نستفيد منها أنّ هؤلاء يحاولون النّفاذ من بعض المواقع القابلة للتّأويل، إلى إيجاد بعض الأجواء النّفسيّة اليائسة، ليعيش النّبيّ والمسلمون معه الإحباط في نظرتهم إلى مستقبل الدّين وامتداده في الزّمن، كما أنّهم يحاولون في مواقع أخرى أن يفرضوا مفاهيمهم وأقاصيصهم وشرائعهم على الذّهنيّة الإسلاميّة، من خلال محاولتهم إرجاع بعض الآيات القرآنيّة إلى المصادر، الّتي يؤمنون بها ويرتكزون في

عقائدهم الدّينيّة عليها.

وهذا ما نلاحظه في المحاولات الّتي حاول فيها نصارى نجران ـ حسب الرّواية السّابقة ـ الاستفادة من «كلمة الله وروحه» الواردة في القرآن، في الحديث عن السّيّد المسيح، للاحتجاج على بعض عقائدهم في «التّثليث» و«أُلوهيّة المسيح»، من دون ملاحظة للآيات الأُخرى المصرّحة بنفي الأُلوهيّة والتّثليث معًا، واعتبار الاعتقاد بهما كفرًا مرفوضًا في الإيمان الإسلاميّ.

وهذا ما حاوله البعض من علماء النّصارى من اعتبار الإسلام بدعة نصرانيّة، وتأويل النّصوص القرآنيّة لمصلحة العقيدة النّصرانيّة، للإيحاء بأنّ محمّدًا ﷺ كان نصرانيًّا مبتدعًا، يستوحي الإنجيل في قرآنه بطريقة معيّنة لا تبتعد عن العقيدة النّصرانيّة الأُمّ، وذلك بالتّلاعب على الألفاظ بتفسيرها بطريقة معيّنة، أو تحويرها لشكل معيّن.

وهذا ما نلاحظه في المحاولات الّتي يقوم بها العلمانيّون المسلمون، الّذين يحاولون إخضاع القرآن للكثير من أفكارهم العلمانيّة وللخطوط الفكريّة الغربيّة الحديثة، بما يبرّر الكثير من التّشريعات والمفاهيم والخطوط الفكريّة والعمليّة. [إلى أن قال:]

وقفة مع صاحب «الميزان»

وقد وافقهم في هذا الرّأي صاحب تفسير «الميزان»، الّذي يرى أنّ المعنى في الآية «أنّ النّاس في الأخذ بالكتاب قسمان: فمنهم من يتّبع ما تشابه منه، ومنهم من يقول إذا تشابه عليه شيء منه: آمنّا به، كلّ من عند ربّنا، وإنّما اختلفا لاختلافهم من جهة زيغ القلب ورسوخ العلم».

ولكنّنا نلاحظ على كلامه، بالإضافة إلى ما قدّمناه في صدر تفسير الآية، أنّ الإشكال على حديثه عن سياق الآية جاء على تقسيم النّاس من الكتاب إلى جماعة تتّبع المتشابه لاستغلاله في غير الحقّ، من خلال زيغ قلوبهم وانحرافهم عن خطّ الاستقامة، وجماعة ثابتة على اتّباع المحكم، والإيمان بالمتشابه لرسوخ في علمهم، ويستفاد من الآية ـ كما ذكرنا ذلك ـ أنّ القصد الأوّل في ذكر الرّاسخين في العلم بيان حالهم وطريقتهم في الأخذ بالقرآن، ومدحهم فيه قبال ما ذكر من حال الزّائغين وطريقتهم وذمّهم، والزّائد على هذا القدر خارج عن القصد الأوّل، ولا دليل على تشريكهم في العلم بالتّأويل مع ذلك.

ولكنّه لا يمانع من أنّ الرّاسخين في العلم قد يعلمون معنى المتشابه على طريقة الاستثناء من القاعدة، فإنّ «العلم بالتّأويل مقصور في الآية عليه تعالى، ولا ينافي ذلك ورود الاستثناء عليه، كما أنّ الآيات دالّة على انحصار علم الغيب عليه تعالى مع ورود الاستثناء عليه، كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ الجنّ: ٢٦، ٢٧، ولا مانع فيه أيضًا كون المستثنى ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ بينهم؛ إذ لا منافاة بين أن تدلّ هذه الآية على شأن من شؤون الرّاسخين في العلم، وهو الوقوف عند الشّبهة والتّسليم في مقابل الزّائغين قلبًا، وبين أن تدلّ آيات

آخر على أنّهم أو بعضًا منهم عالمون بحقيقة القرآن وتأويل آياته».

وخلاصة الإشكال، أنّ السّياق في هذه الآية يتحرّك في دائرة الحديث عن الكتاب وانقسام النّاس حوله، ـ كما ذكر ـ ولكن الظّاهر أنّها ـ في مقام بيان الموقف منه ـ تؤكّد أنّ هناك من لا يؤمن بالكتاب، ويحاول إضلال النّاس البسطاء باستغلال المتشابه من أجل فتنتهم عن دينهم، وتأويله لمصلحة عقائدهم الباطلة، من دون أن يملكوا علم ذلك، لأنّهم لم ينفتحوا عليه انفتاح المؤمن على كتابه المقدّس، ليتدبّروا آياته ويرجعوا بها إلى معانيها في الواقع، من خلال مصادر العلم لديهم، ومنها وحي الله وإلهامه في تفسير [آ]ياته، فهم لا يجدون أيّة ضرورة أو أيّ حافز لذلك.

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فإنّهم انطلقوا في إيمانهم من خلال معرفتهم بالله وبكتابه، ولذلك فإنّهم يواجهون المتشابه من موقع إيمانهم، بأنّ الكتاب من عند الله، في محكمه ومتشابهه، فلا تختلف آياته، ولا تتنافر معانيه، ممّا يجعل بعضه يفسّر البعض الآخر، ولذلك فإنّهم يستخدمون علمهم من أجل أن يؤكّدوا إيمانهم وإيمان النّاس به، فيجعلونه في موقع حاسم لا مجال للشّكّ فيه، ليقولوا آمنّا به، كلّ من عند ربّنا الّذي جعل المحكم، الّذي هو أمّ الكتاب ومصدره ومرجعه، دليلًا على المتشابه، وجعلهما معًا نورًا وهدًى للنّاس، فليست مسألة تسليم إيمانيّ مجرّد، بل هو تسليم عقليّ واع في الإيمان، ولذلك ضمّ المحكم إلى المتشابه، مع أنّ الإيمان به كان منطلقًا من حالة وعي لا من حالة تسليم أعمى، ممّا يؤكّد هذا الوجه الّذي نرتأيه، ويذهب إليه جمهرة من الصّحابة كابن عبّاس وبعض القدماء والشّافعيّة، ومعظم المفسّرين من الشّيعة.

إنّ اعتبار التّأويل في الآية مختصًّا بالله، لا يتناسب مع تفسير العلّامة الطّباطبائيّ للمتشابه: بأنّه «كون الآية بحيث لا يتعيّن مرادها لفهم السّامع بمجرّد استماعها، بل يتردّد بين معنى ومعنى حتّى يرجع محكمات الكتاب، فتعيّن هي معناها وتبيّنها بيانًا، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها». فإذا كان المتشابه ـ في القرآن كلّه ـ محكمًا واضحًا ببركة المحكم، فكيف يكون ممّا اختصّ الله بعلمه كعلم الغيب، فإنّ الغيب ممّا استأثر الله بعلمه، فلا طريق إليه إلّا من خلاله. أمّا المتشابه، فيمكن للرّاسخين في العلم أن يعرفوه من خلال ردّه إلى المحكم الّذي يملكون علمه.

وقد ذكر الطّبرسيّ صاحب «مجمع البيان» تأييدًا للقول بالعطف «أنّ الصّحابة والتّابعين أجمعوا على تفسير آي القرآن، ولم نرهم توقّفوا على شيء منه ولم يفسّروه بأن قالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلّا الله».

وقد ذكر صاحب «الميزان» أنّ كون الآية ذات تأويل ترجع إليه غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة.

ولكن يلاحظ على ذلك، أنّ ذكر التّأويل السّلبيّ لدى الّذين في قلوبهم مرض، إلى جانب الحديث عن

المتشابه، واستغلالهم المتشابه الّذي قد يحتمل معنى آخر، بالإضافة إلى ذكر المحكمات اللّاتي هنّ أمّ الكتاب باعتبارها القاعدة الّتي يرجع إليها كلّ ما في الكتاب حتّى المتشابه، إنّ هذا يوحي بأنّ تأويل الآية يختصّ بإرجاعها إلى معناها الحقيقيّ الّذي قد يتمثّل بالمقارنة بينها وبين الآيات المحكمة الّتي تصرف اللّفظ عن ظاهره الأوّليّ، ليتّخذ لنفسه ظهورًا ثانويًّا في معناه المجازيّ الوارد على سبيل الاستعارة، وهذا ما يظهر من الرّوايات الواردة في أسباب النّزول، من محاولة النّصارى تأويل الآيات النّازلة في عيسى لمصلحة عقائدهم، أو محاولة المجسّمة حمل الآيات الظّاهرة بدوًّا في التّجسيم على ما يعتقدونه، بعيدًا عن المقارنة بالآيات الأخرى.

وخلاصة الملاحظة، أنّ التّأويل الحقّ الّذي يعلمه الله والرّاسخون في العلم، هو في سياق التّأويل الّذي حاول الّذين في قلوبهم مرض الاستفادة منه لمصلحة عقائدهم، من حيث حمل اللّفظ عليه (٥: ٢١٦)

الوجوه والنّظائر

مُقاتِل: تفسير الحكمة على خمسة وجوه:

فوجه منها: الحكمة يعني المواعظ الّتي في القرآن من الأمر والنّهي، فذلك قوله: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ البقرة: ٢٣١، يعني القرآن، ﴿وَالْحِكْمَةِ﴾ يعني المواعظ الّتي في القرآن من الأمر والنّهي والحلال والحرام، كقوله: ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ النّساء: ١١٣، يعني القرآن ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ يعني الحلال والحرام الّذي في البقرة، نظيرها: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ آل عمران: ٤٨، يعني المواعظ الّتي في القرآن من الحلال والحرام، مثلها في آل عمران، كقوله عن يحيى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، يعني الفهم والعلم.

الوجه الثّاني: الحُكم، يعني الفهم والعلم، كقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، يعني الفهم والعلم، وقال: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٩، يعني الفهم والعلم، وقال: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ﴾ الأنعام: ٨٩، يعني الفهم والعلم.

والوجه الثّالث: الحكمة، يعني النّبوّة، فذلك قوله: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ النّساء: ٥٤، وقال: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾ ص: ٢٠، يعني النّبوّة، ﴿وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾، وقال لداود: ﴿وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة: ٢٥١، يعني النّبوّة.

الوجه الرّابع: الحكمة، يعني تفسير القرآن، فذلك قوله: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩.

والوجه الخامس: الحكمة، يعني القرآن، فذلك قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ النّحل: ١٢٥، يعني القرآن. (١١١)

نحوه هارون الأعور (٩١)، والدّامغانيّ (٢٥٠)

الحيريّ: الحكم على أربعة أوجه:

أحدها: العالم الّذي ليس في كلامه لغو، ولا في تدبيره خلل، ولا في فعله لعب، كقوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ البقرة: ٣٢، وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾ البقرة ١٢٩، وقوله ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ النساء ١٣٠.

الثاني القرآن، كقوله ﴿الر * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس ١.

والثالث المحكم، فيه البيان بالحلال و محرم، كقوله ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ يس ٢

والرابع الكائن، كقوله ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدخان. ٤.

الحكمة على خمسة أوجه

أحدها الحلال والحرام، كقوله ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة ١٢٩، وآل عمران ١٦٤، والجمعة ٢

والثاني النبوّة كقوله ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ النساء ٥٤

والثالث الزبور، ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ البقرة ٢٥١

والرابع - القرآن، كقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ النحل: ١٢٥

والخامس التعجّب، كقوله ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ لقمان ١٢ وقوله ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة ٢٦٩

قال ابن عبّاس النبوّة، وقال مُقاتِل تفسير القرآن، ويقال القرآن، وقال مُجاهد إصابة القول والعمل، ويقال: الحظّ الحسن، ويقال - الفقه، ويقال حُسن الورع، ويقال الخشية، ويقال: السّنّة والجماعة، ويقال إلهام لصدقة

الحكم على أربعة أوجه:

أحدها التفهّم، كقوله ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ آل عمران ٧٩، وقوله ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢. وقوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام ٨٩، وقوله ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء ٧٩

والثاني، القضاء، كقوله ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ المائدة ٤٩، و ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ المؤمن ٤٨

والثالث الرّجم، كقوله ﴿فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ المائدة ٤٣

والرابع حكم القافة ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ سورة الرعد ٣٧ يعني القافة، لأنّ ما من حكم يشترك فيه العرب وغير العرب إلّا القافة، لأنّها تختصّ بها العرب دون غيرهم (١٩٢)

الفيروزابادي: والحكم وردت في القرآن على نيف وعشرين وجهًا

الأوّل حكم الله تعالى ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ التين ٨

الثاني حكم نوح في شفاعة النبيّين. ﴿وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ هود ٤٥، و حكم لوط عند استغاثته من خوف المجرمين ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء: ٧٤، وحكم يوسف الصّدّيق عند الخلوة سيّدة الجسان ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ يوسف ٢٢.

وحكمه أيضًا بتعبير الرّؤيا لأهل الأسجان ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ يوسف: ٦٧، وحكم إخوة يوسف عند توقّف بعضهم عن الرّجوع إلى كنعان ﴿حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ﴾ يوسف: ٨٠، وحكم داود لمّا ترفع إليه الخصمان ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٢ وحكم خلفاء الله بين نوع الإنسان، ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ص: ٢٦، والحُكم بين الزّارع والرّاعي من داود وسليمان ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ الأنبياء: ٧٨ وحكم اليهود بالتوراة وشرائعها ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ المائدة: ٤٣ وحكم النّصارى بالإنجيل وأحكامه ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ المائدة: ٤٧، وحكم سيّد الأنبياء بما تضمّنه القرآن ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ المائدة: ٤٩، والحُكم الجاهليّ الّذي طلبه الجهّال من أهل الكفر والطّغيان ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ المائدة: ٥٠، والحُكم الحقّ المنصوص في القرآن ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ المائدة: ٥٠ وحُكم الجرم البتّ في شأن أهل النّفاق والخذلان ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ النّساء: ٦٥، والحُكم المقبول من المؤمنين بواسطة الإيمان، المقابَلُ بالتذلّل والتّواضع والإذعان ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ النّور: ٤٨، والحُكم في القيامة بين جميع الإنس والجانّ ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ النّحل: ١٢٤ والحُكم بين الرّجال والنّسوان ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ النّساء: ٣٥، وحكم بجزاء الصّيد على المُحْرِم عند العُدْوان: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ﴾ المائدة: ٩٥ وحكم من الله بالحقّ إذا اختلف الخصمان ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ الشّورى: ١٠، وحكم الكفّار في دعوى مساواتهم مع أهل الإيمان ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الأنعام: ١٣٦، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ الصّافّات: ١٥٤، وحكم بتقديم الأرواح وتأخيرها من الزّمان ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرّعد: ٤١، وحكم بتخليد الكفّار في النّيران ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ المؤمن: ٤٨، وحكم بتخليد ثواب أهل الإيمان في الجنان.

أمّا الحكمة فهي من الله تعالى: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام والإتقان، ومن الإنسان: معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

وقد وردت في القرآن على ستّة أوجه:

الأوّل: بمعنى النّبوّة والرّسالة. ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ آل عمران: ٤٨، ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾ ص: ٢٠، ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة: ٢٥١، أي النّبوّة.

الثّاني: بمعنى القرآن والتّفسير والتّأويل وإصابة القول فيه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩

الثّالث: بمعنى فهم الدّقائق والفقه في الدّين ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم: ١٢، أي فهم الأحكام

الرّابع: بمعنى الوعظ والتّذكير ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ النساء: ٥٤، أي المواعظ الحسنة، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام: ٨٩.

الخامس: آيات القرآن وأوامره ونواهيه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ النحل: ١٢٥.

السادس: بمعنى حُجّة العقل على وَفْق أحكام الشّريعة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان: ١٢، أي قولًا يُوافق العقل والشّرع...

وأمّا الحكيم، فقد ورد في القرآن على خمسة أوجه:

الأوّل: بمعنى الأمور المقضيّة على وجه الحكمة: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان: ٤.

الثّاني: بمعنى اللّوح المحفوظ: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزّخرف: ٤.

الثّالث: بمعنى الكتاب المشتمل على قبول المصالح: ﴿الر * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ يونس: ١، وقيل في معناه غير ذلك وقد تقدّم.

الرّابع: بمعنى القرآن العظيم المبيّن لأحكام الشّريعة: ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ يس: ١، ٢.

الخامس: المخصوص بصفة الله عزّ وجلّ تارة مقرونًا بالعلوّ والعظمة: ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الشّورى: ٥١، وتارة مقرونًا بالعلم والدّراية: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ يوسف: ٨٣، وتارة مقرونًا بكمال الخبرة: ﴿مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود: ١، وتارة مقرونًا بكمال العزّة: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النّساء: ١٥٨.

(بصائر ذوي التّمييز ٢: ٤٨٨)

الأُصول اللّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة الحَكَمة، وهي حديدة في اللّجام، تكون على أنف الفرس وحنكه، تمنعه من مخالفة راكبه، والجمع: حَكَم، يقال: حَكَمَ الفرسَ يَحْكُمُه حَكْمًا، وأحْكَمَه بالحَكَمة، أي جعل للجامه حَكَمة، فهو فرس محكوم.

واستُعيرت الحَكَمة للإنسان وسائر الدّوابّ أيضًا، فهي من الإنسان: أسفل وجهه، يقال: رفعَ الله حَكَمَته، أي رأسه وشأنه، وفلان عالي الحَكَمة، وله عندنا حَكَمة، أي قدْر، وحَكَمة الضّائنة: ذَقَنُها.

ويقال بعيرًا: حَكَمْتُ السّفيهَ وأحْكَمْتُه، أي أخذتُ على يده، وحَكَمَ الرّجلَ وحَكَّمَه وأحْكَمَه: منعه ممّا يريد، وحَكَمَ الشّيءَ وأحْكَمَه وحَكَّمَه: منعه من الفساد، وحَكَمَ فلان عن الأمر والشّيء: رجع، وأحْكَمْتُ فلانًا: رجعتُه.

والحُكْم: العلم والقضاء بالعدل، والجمع: أحكام، يقال: حَكَمَ عليه وله بالأمر، وحَكَمَ بينهم يَحْكُم حُكْمًا، أي قضى بالعدل والإنصاف، فهو حاكم، وقيل له ذلك، لأنّه يمنع الظّالم من الظّلم، كما تمنع الحَكَمة الفرس من الجماح، وجمع الحاكم: حُكّام، وهو الحَكَم والحكيم أيضًا، يقال: حاكمه إلى الحَكَم، أي دعاه، والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم، يقال: احتكموا إلى الحاكم وتحاكموا، وحاكمنا فلانًا إلى الله: دعوناه إلى حُكْم الله، والحكومة: الاسم من الحُكْم.

وحَكَّمَه في الأمر فاحتكم: جاز فيه حُكْمُه، وحَكَّمَه

في مالي: جعلتُ إليه الحُكم فيه، فاحتكمَ عليّ في ذلك، وحكّموه بينهم: أمروه أن يحكُم، والمُحتكَم: المُنصِف من نفسه، والمُحكَّم: الّذي يُحكَّم في نفسه.

والحُكْم: بلوغ النّهاية في الشّيء، يقال: حَكَم الرّجل يحكُم حُكْمًا، فهو حكيم، والحكيم: المُتقن للأمور، ومَن أحكمَته التّجارب، وأحكمتُ الشّيء فاستحكم: صار مُحكمًا، وأحكمتُ الأمر: أتقنته.

والحِكْمة: عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، فهي تمنع الإنسان من الجهل، وقد حَكُم الرّجل: أي صار حكيمًا، والحِكْمة: العدل.

٢ـ وذهب بعض علماء اللّغات السّاميّة إلى أنّ أصل هذه المادّة في هذه اللّغات الحُكْم والحكومة، أمّا معنى العلم فقد حدث بفعل التّطوّر اللّغويّ في السّاميّة الشّماليّة، وادّعى بعض آخر أنّ لفظَي «الحِكْمة» و«الحكيم» أُخذا من الآراميّة، إذ ورد الحكيم في هذه اللّغة بلفظَي «حكيم» و«حكيما»، والحِكْمة بلفظ «حاكِمْتا»(1).

ولكن لو قال قائل عكس ذلك ـ أي أنّ هذين اللّفظين أُخذا من العربيّة ـ لما كان بعيدًا، مادام أصل هذه اللّغات واحد، اللّهمّ إلّا أن يُدعم بحجّة أو دليل، وإلّا فالأصل أصيل حيث لا دليل.

الاستعمال القرآنيّ

جاء من المجرّد «الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل والصّفة والمبالغة والتّفضيل والمصدر واسم المصدر»، ومن الإفعال «الماضي المجهول والمضارع المعلوم، واسم المفعول مؤنّثًا مفردًا وجمعًا»، ومن التّفعيل والتّفاعل «المضارع» في ١٨٦ آية

حكم الله تشريعًا

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة ١

حكم الجاهليّة

٢ـ ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الأنعام ١٣٦

٣ـ ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ النّحل ٥٩

٤ـ ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ العنكبوت ٤

٥ـ ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ الجاثية ٢١

٦ـ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ المائدة ٥٠

٧ـ ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ

---

(1) راجع كتاب «المفردات الدّخيلة في القرآن الكريم».

اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ يونس ٣٥

٨ـ ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ الصافات ١٥٣، ١٥٤

٩ـ ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ القلم ٣٥، ٣٦

١٠ـ ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ﴾ القلم ٣٩

حكم الله وقضائه في العقيدة

وفي الآخرة

١١ـ ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام ٥٧

١٢ـ ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ يوسف ٤٠

١٣ـ ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ يوسف ٦٧

١٤ـ ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ الأنعام ٦٢

١٥ـ ﴿ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص ٧٠

١٦ـ ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص ٨٨

١٧ـ ﴿... وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ المؤمن ١٢

١٨ـ ﴿ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ الكهف ٢٦

١٩ـ ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ النمل ٧٨

٢٠ـ ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ﴾ الشورى ٩ و١٠

٢١ـ ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ الأنبياء ١١٢

٢٢ـ ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ الطور ٤٨

٢٣ـ ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ ﴾ القلم ٤٨

٢٤ـ ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ الدهر ٢٤

٢٥ـ ﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ المؤمن ٤٨

٢٦ـ ﴿ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ آل عمران ٥٥

٢٧ـ ﴿... أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ الزمر ٤٦

٢٨ـ ﴿ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ البقرة، ١١٣

٢٩ـ ﴿ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ... ﴾ النساء ١٤١

٣٠ـ ﴿ ... وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ النحل ١٢٤

٣١ـ ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ ﴾ الحج ٥٦

٣٢ـ ﴿اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ الحج ٦٩

٣٣ـ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ الزمر ٣

٣٤ـ ﴿ ... فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ الأعراف ٨٧

٣٥ـ ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يونس ١٠٩

٣٦ـ ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ يوسف ٨٠

٣٧ ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ هود ٤٥

٣٨ـ ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ التين ٧، ٨

٣٩ـ ﴿ ... وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ الرعد ٤١

الحكم والقضاء والتحكيم والتحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

٤٠ـ ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى ﴾ ص ٢٦

٤١ـ ﴿ ... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ... ﴾ النساء ٥٨

٤٢ـ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ النساء ١٠٥

٤٣ـ ﴿ ... وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ البقرة ٢١٣

٤٤ـ ﴿ ... يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ ... ﴾ آل عمران ٢٣

٤٥ـ ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ... ﴾ النور ٤٨

٤٦ـ ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ... ﴾ النور ٥١

٤٧ ﴿ ... ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الممتحنة ١٠

٤٨ ـ ٥٥ ﴿ ... فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا .. وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * ... وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا... * وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ المائدة ٤٢ ـ ٤٩

الحَكَم والحُكّام

٥٦ـ ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ... ﴾ النساء ٦٠

٥٧ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ النساء ٦٥

٥٨ـ ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ الأنعام ١١٤

٥٩ـ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا ﴾ النساء ٣٥

٦٠ـ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة ١٨٨

الحُكم والنبوّة

٦١ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ...﴾ الأنعام ٨٩

٦٢ـ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الجاثية ١٦

٦٣ـ ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ آل عمران ٧٩

٦٤ـ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف ٢٢

٦٥ـ ﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ الأنبياء ٧٤

٦٦ـ ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ الأنبياء ٧٩

٦٧ـ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾ القصص ١٤

٦٨ـ ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم ١٢

٦٩ـ ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ الشعراء ٢١

٧٠ـ ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ الشعراء ٨٣

٧١ـ ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا... ﴾ الرعد ٣٧

إحكام الآيات

٧٢ـ ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود ١

٧٣ـ ﴿... فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ... ﴾ الحج ٥٢

٧٤ـ ﴿... فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ...﴾ محمد ٢٠

٧٥ـ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ...﴾ آل عمران ٧

الحكمة

٧٦ـ ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾

البقرة ١٢٩

٧٧ـ ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾

الجمعة ٢

٧٨ـ ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ آل عمران ١٦٤

٧٩ـ ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ البقرة ٢٣١

٨٠ـ ﴿ . وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ النساء ١١٣

٨١ـ ﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ النساء ٥٤

٨٢ـ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ...﴾ آل عمران ٨١

٨٣ـ ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ۞ وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ آل عمران ٤٨، ٤٩

٨٤ـ ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ...﴾ المائدة ١١٠

٨٥ـ ﴿... وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ...﴾ البقرة ٢٥١

٨٦ـ ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ ص ٢٠

٨٧ـ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ ﴾

لقمان ١٢

٨٨ـ ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ﴾

الزخرف ٦٣

٨٩ـ ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. ﴾ البقرة ٢٦٩

٩٠ـ ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. ﴾ النحل ١٢٥

٩١ـ ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ﴾

الإسراء ٣٩

٩٢ ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾ القمر ٥

٩٣ـ ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ الأحزاب ٣٤

الحكيم وصفًا لله تعالى

عزيزٌ حكيم

٩٤ـ ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة ٢٠٩

٩٥ـ ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

البقرة ٢٢٠

٩٦ـ ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

البقرة ٢٢٨

٩٧ـ ﴿... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٤٠

٩٨ـ ﴿... ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠

٩٩ـ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة: ٣٨

١٠٠ـ ﴿... وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ١٠

١٠١ـ ﴿... وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَإِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ٤٩

١٠٢ـ ﴿وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ٦٣

١٠٣ـ ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ٦٧

١٠٤ـ ﴿وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: ٤٠

١٠٥ـ ﴿... أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: ٧١

١٠٦ـ ﴿... مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ لقمان: ٢٧

١٠٧ـ ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ٦

١٠٨ـ ﴿... وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ١٨

١٠٩ـ ﴿... وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللهُ وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ٦٢

١١٠ـ ﴿... وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ آل عمران: ١٢٦

١١١ـ ﴿... وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ المائدة: ١١٨

١١٢ـ ﴿... فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ إبراهيم: ٤

١١٣ـ ﴿... وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ النحل: ٦٠

١١٤ـ ﴿يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ النمل: ٩

١١٥ـ ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ العنكبوت: ٢٦

١١٦ـ ﴿إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ العنكبوت: ٤٢

١١٧ـ ﴿... وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الروم: ٢٧

١١٨ـ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا وَعْدَ اللهِ حَقًّا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ لقمان: ٩

١١٩ـ ﴿... بَلْ هُوَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ سبأ: ٢٧

١٢٠ـ ﴿... وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ فاطر: ٢

١٢١ـ ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الزمر: ١

١٢٢ و١٢٣ـ ﴿... إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

البقرة: ١٢٩، والمؤمن: ٨

١٢٤ـ ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الشورى ٣

١٢٥ـ ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الجاثية ٢

١٢٦ـ ﴿وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الجاثية ٣٧

١٢٧ـ ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الأحقاف ٢

١٢٨ و١٢٩ـ ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الحديد ١ والحشر ١

١٣٠ـ ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الحشر ٢٤

١٣١ـ ﴿وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الممتحنة ٥

١٣٢ـ ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الصف ١

١٣٣ـ ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ الجمعة ١

١٣٤ـ ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ الجمعة ٣

١٣٥ـ ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ التغابن: ١٨

١٣٦ـ ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء ٥٦

١٣٧ـ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء ١٥٨

١٣٨ـ ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء ١٦٥

١٣٩ـ ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ الفتح ٧

١٤٠ـ ﴿وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ الفتح ١٩

حكيم عليم وعليم حكيم

١٤١ـ ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام ٨٣

١٤٢ـ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام: ١٢٨

١٤٣ـ ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الأنعام: ١٣٩

١٤٤ـ ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ الحجر ٢٥

١٤٥ـ ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ النمل ٦

١٤٦ـ ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ الزخرف ٨٤

١٤٧ـ ﴿قَالُوا كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ الذاريات: ٣٠

١٤٨ـ ﴿... فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الأنفال: ٧١

١٤٩ـ ﴿...وَيَتُوبُ اللّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ١٥

١٥٠ـ ﴿... وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ٢٨

١٥١ـ ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ٦٠

١٥٢ـ ﴿...وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ٩٧

١٥٣ـ ﴿... إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة ١٠٦

١٥٤ـ ﴿...رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التّوبة: ١١٠

١٥٥ـ ﴿... كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ يوسف ٦

١٥٦ و١٥٧ـ ﴿يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ النّور: ١٨ و٥٨

١٥٨ـ ﴿... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ النّور ٥٩

١٥٩ـ ﴿فَضْلًا مِنَ اللّهِ وَنِعْمَةً وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الحجرات ٨

١٦٠ـ ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ البقرة ٣٢

١٦١ـ ﴿عَسَى اللّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ يوسف ٨٣

١٦٢ـ ﴿... إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ يوسف ١٠٠

١٦٣ـ ﴿قَدْ فَرَضَ اللّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ التّحريم ٢

١٦٤ـ ﴿... فَرِيضَةً مِنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١١

١٦٥ـ ﴿... فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١٧

١٦٦ـ ﴿... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ٢٤

١٦٧ـ ﴿... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ٩٢

١٦٨ـ ﴿...وَتَرْجُونَ مِنَ اللّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١٠٤

١٦٩ـ ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١١١

١٧٠ـ ﴿... وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١٧٠

١٧١ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الأحزاب ١

١٧٢ـ ﴿... وَلِلّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الفتح ٤

١٧٣ـ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّهُ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الدّهر ٣٠

توّاب حكيم و حكيم حميد

١٧٤ـ ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللّهَ

آبٌ حَكِيمٌ﴾ النور ١٠

١٧٥ـ ﴿ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصّلت ٤٢

حكيمٌ خبيرٌ

١٧٦ـ ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام ١٨

١٧٧ ﴿... عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام ٧٣

١٧٨ـ ﴿... وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ سبأ ١

عليٌّ حكيمٌ

١٧٩ـ ﴿... أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الشّورى ٥١

واسعًا حكيمًا

١٨٠ـ ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ النّساء ١٣٠

الحكيم وصفًا لغير الله: الكتاب والأمر

١٨١ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزّخرف ٣، ٤

١٨٢ـ ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ آل عمران ٥٨

١٨٣ـ ﴿يس ۞ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۞ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ يس ١ ـ ٣

١٨٤ـ ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾

يونس ١

١٨٥ـ ﴿ الم ۞ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾

لقمان ١ و٢

١٨٦ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدّخان ٣، ٤

يلاحظ أوّلًا أنّ هذه المادّة جاءت في القرآن بثلاثة معانٍ: الحكم التّشريعيّ، والقضاء، والحكمة، نبحثها في عشرة محاور: اثنان منها (١ و٢) من المعنى الأوّل التّشريع، وخمسة منها (٣ ـ ٧) من المعنى الثّاني القضاء، وثلاثة منها (٨ ـ ١٠) من المعنى الثّالث الحكمة.

المحور الأوّل: الحكم التّشريعيّ في الإسلام في آيات نقف عليها خلال البحث (١). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ وفيها بحوث:

١ـ إنّ الآية (١) بدأت بالأمر بالوفاء بالعقود، وتلاه ما أحلّ وما حرّم من الأنعام والبحث فيهما موكول إلى: ع ق د «العقود»، و ن ع م: «الأنعام»، وختمت الآية بـ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾، كعلّة للآية، فعبّر عن التّشريع بالحكم.

٢ـ سياق الآية التّأكيد على أنّ الحكم والتّشريع خاصّ بالله تعالى، لأنّه عارف بالمصالح والحكم، وبالخير والشّرّ، وهو رحيم بعباده، وهو العليم الحكيم فيرشدهم إلى الخير، فلا يحكم إلّا بالحكمة، وهذا هو الرّبط بين المعاني الثّلاثة للحكم، فكلّها راجع إلى الحكمة والقول المحكم.

٣ـ هناك بحثٌ كلاميّ في أحكام الله هي ناشئة عن المصالح أم لا، فمن قال بها طرح لاستنباط الأحكام فيما لا نصّ فيه، بحث (المقاصد الشّرعيّة) كقاعدة، ومن

أنكرها، رفض هذه القاعدة.

قال الفخر الرّازيّ (١١: ١٢٧) ذيل هذه الآية: «إنّه تعالى مالك الأشياء وخالقها، فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه، وهذا هو الّذي يقوله أصحابنا [الأشاعرة] أنّ علّة حسن التّكليف هي الرّبوبيّة والعبوديّة، لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح»

والّذي نسبه إلى المعتزلة موافق لما قالته الشّيعة الإماميّة والزّيديّة وغيرهم، ويشهد به القرآن في آيات، منها آية تحريم الخمر والميسر ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، وللبحث تتمّة، لاحظ ش ر ع: «التّشريع»، و ك ل ف: «التّكليف»، و ص ل ح: «الإصلاح والمصلحة»

٤ـ وهناك بحث كلاميّ آخر في إرادة الله في الآيات، ومنها هذه الآية (١) ﴿إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾، هل هي من صفات الذّات، أو من صفات الفعل كما هو ظاهر الآيات والرّوايات عن الأئمّة من آل البيت عليهم السلام؟ لاحظ: ر و د، و ش ي ء.

٥ـ وقد فرّق الله بين حكم الله وحكم الجاهليّة ـ كما يأتي ـ في (٦) ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، ويؤكّد أنّ حكمه أحسن من حكم غيره، فهذا تأييد لما سبق من اختصاص الحكم التّشريعيّ بالله تعالى.

المحور الثّاني: التّشريع في الجاهليّة في ٩ آيات (٢ ـ ١٠) وفيها بحوث:

١ـ هذه الآيات كلّها مكّيّة ـ سوى (٦) ـ حاكية لما شاع بين المشركين من الآراء والعقائد الباطلة، فيما جعلوه نصيبًا لله وللأصنام (٢)، وفي المولودة والبنات (٣ و٨)، وفي اختيار حكم الجاهليّة على حكم الله (٦)، وفي الّذين يعملون السّيّئات ومجرمين (٤ و٥ و٩)، أنّهم كالمسلمين!!، وفي الّذي اهتدى وغير المهتدي (٧)، وفي أنّ لهم أيمانًا بالغة على الله أنّهم من أهل الجنّة (١٠) فرفض الله جميع ذلك مؤكّدًا.

٢ـ عبّر عن جميعها بأنّها ممّا يحكمون هم بها، وليست حكم الله سوى في (٦) فعبّر عن حكمهم بحكم الجاهليّة قبال حكم الله. وجاء في (٤٧) ﴿ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللهِ﴾ أيضًا.

٣ـ جاء التّأكيد في بعضها بثلاثة أنحاء: ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ في أربع (٢ ـ ٥)، وبالاستفهام الإنكاريّ في أربع أيضًا ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ في (٦)، و﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ في (٧ ـ ٩)، ومثلها (١٠) ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا ... إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ﴾، فهي في سياق الاستفهام الإنكاريّ أيضًا.

٤ـ تختصّ الآية (٦) من بينها بأمرين:

أوّلهما: أنّها ـ كما سبق ـ مدنيّة جاءت بشأن اليهود الّذين سألوا النّبيّ أن يحكم بينهم بحكم المشركين، فأدانهم بأنّهم يبغون حكم الجاهليّة فقط. وتقديم المفعول على الفعل (يَبْغُونَ) للحصر، وهذا يؤكّد إدانتهم والرّدّ عليهم.

ثانيهما، أنّها كما يشهد لآيات قبلها، ولا سيّما لآية رقم (٤٩) ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ﴾، أنّ الحكم فيها راجع إلى القضاء فهي بهذا اعتبار من جملة آيات القضاء، لكنّهم أرادوا أن يحكم النّبيّ بينهم بحكم الجاهليّة، وبهذا الاعتبار تدخل في حكم الجاهليّة

٥ـ إن قيل: لم عيّن تعالى أهل الجاهليّة خطابًا واليهود غيابًا في آيات سورة المائدة (٤٨ إلى ٥٥)؟

يقال: إنّ مشركي مكّة قومه وعشيرته، وكان يتفانى في هداية، ويخاطبهم كما يخاطب المرء رهطه، حتّى أشفق الله عليه، فخاطبه بقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ الشّعراء: ٣

وأمّا اليهود فلا يمتّ إليهم بصلة، وكان آيسًا من إسلامهم، لعدم عنادهم وإصرارهم على ضلالتهم، كما أنّ سورة المائدة كانت من أواخر السّور الّتي نزلت في المدينة ـ ولا تكون آخرها إطلاقًا ـ وكانت تلك الفترة تمثّل ذروة الصّراع بين المسلمين واليهود

صور الثّالث ـ حكم الله وقضاؤه في العقيدة في ٢٩ آية (١١ـ٣٩)، وأكثرها ما يحكم الله به في الآخرة بين عباده المؤمنين الصّالحين، والكافرين المكذّبين، كما جاء في جملة منها ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، أو ﴿سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾، أو ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، أو ﴿أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ ونحوها وكلّها يُناسب الآخرة، وفيها بحوثٌ

١ـ قصر الله الحكم على نفسه في ثلاث منها (١١ـ١٣) بسياق النّفي والاستثناء ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، وفي ثلاث بعدها (١٤ـ١٦) بتقديم الخبر (لَهُ الْحُكْمُ)، ويبدو أنّ السّياق الأوّل آكدُ في الحصر من الثّاني

إلّا أنّ (١٤) من بينها بدأت بأداة الاستفتاح (أَلَا) وهي تؤكّد الحصر ونظيرها ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤

أمّا في (١٧) فجاء بعدها ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾، والحصر فيه مستفاد من تعريف المبتدإ ولام الاختصاص، وتوصيف الخبر بوصف يختصّ بالله تعالى، وهو (الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ)، ومثلها (١٩) ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

وأمّا في (١٨) فالحصر مُصرّح به بأنّه لايشرك في حكمه أحدًا، وما قبله تمهيدٌ له ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾

وهكذا سائر الآيات، فلا يخلو شيء منها من إفادة اختصاص القضاء والحكم بين العباد ـ ولا سيّما في الآخرة ـ بالله تعالى، إمّا بتقديم الفاعل على الفعل مثل (٢٧) ﴿أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ﴾، و(٢٨ و٢٩) ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ﴾، أو بتمهيد يفيد الحصر مثل (٢٠) ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾، و(٢٦) ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾، و(٣١) ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾

٢ـ وجاء طلب الحكم من الله مرّة في (٢١) ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ وفيها ثلاثة أبحاث

الأوّل: في قراءتها على وجوه قد حكاها الطّبريّ وقال: «فقرأته عامّة قرّاء الأمصار (قُلْ رَبِّ احْكُمْ) أي كما هو شائع الآن، وأيّدها بإجماع الحجّة من القرّاء عليه، وبشذوذ ما خالفها ـ خصوصًا قراءة الضّحّاك

(رَبِّ أَحْكُمْ) على وجه الخبر، تفضيلًا بأنّ الله أحكم بالحقّ من كلّ حاكم ـ لأنّ فيها زيادة حرف (ي) من (رَبِّ) على خطّ المصحف، فلاحظ. والمعنى يختلف بحسب القراءات.

الثّاني: في ارتباطها بما قبلها وما بعدها، فهي مسبوقة بآيات كلّها جاء بلسان النّبيّ ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾ ـ إلى أن قال ـ ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾، ثمّ قال: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ...﴾، والسّياق دالّ على أنّه تتمّة وامتثال لما قاله بأمر الله قبلها فقال دعاءً من الله: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾، ثمّ قال خطابًا للمشركين: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾.

الثّالث: في معناها بناءً على القراءة المشهورة والمعروفة: فقال الطَّبَريّ: «قل يا محمّد: يا ربّ افصل بيني وبين من كذّبني من مشركي قومي، وكفر بك، وعبد غيرك، بإحلال عذابك ونقمتك بهم، وذلك هو الحقّ الّذي أمر الله تعالى نبيّه أن يسأل ربّه الحكم به، وهو نظير: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ الأعراف: ٨٩». ثمّ قال: «وقد زعم بعضهم أنّ معناه «ربّ احكم بحكمك الحقّ»، ثمّ حذف الحُكم الّذي «الحقّ» نعت له، وأقيم الحقّ مقامه، ولذلك وجه، غير أنّ الّذي قلناه أوضح وأشبه بما قاله أهل التّأويل، فلذلك اخترناه». ولا يختلف الوجه الثّاني عن الأوّل حسب المعنى.

وعن الفَخْر الرّازيّ وغيره وجهان: اقض بيني وبين قومي بعدلهم، أو بأن تنصرني عليهم.

وعن القُرطُبيّ: أمر النّبيّ في خاتمة السّورة بتفويض الأمر إلى الله، وتوقّع الفرج من عنده، وهو انتصاره عليهم، فإنّ الأنبياء كانوا يقولون: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾، فأمر النّبيّ أن يقول: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾، فكان إذا لقي العدوّ يقول ـ وهو يعلم أنّه على الحقّ وعدوّه على الباطل ـ: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ أي اقض به.

وعن الطَّباطَبائيّ: «إنّ الآية حكاية قوله ﷺ عن دعوتهم إلى الحقّ، وردّهم له، وتولّيهم عنه، فكأنّه لمّا دعاهم وبلّغ إليهم ما أمر بتبليغه ـ فأنكروا وشدّدوا فيه ـ أعرض عنهم إلى ربّه منيبًا إليه وقال: ﴿رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾، وتقييد الحكم بالحقّ توضيحيّ لا احترازيّ، فإنّ حكمه لا يكون إلّا حقًّا، فكأنّه قيل: ربّ احكم بحكمك الحقّ، والمراد ظهور الحقّ لمن كان وعلى من كان، ثمّ التفت إليهم وقال: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾، وكأنّه يشير إلى سبب إعراضه عنهم، ورجوعه إلى الله، وسؤاله أن يحكم بالحقّ».

٣ـ وجاء الأمر بالصّبر لحكم الله في خمس آيات (٢٢ ـ ٢٤)، و(٣٤ و٣٥)، وهو أيضًا تأكيد للحصر.

٤ـ جاء الحكم فيها مرّةً بصيغة الماضي مثل (٢٥) ﴿إِنَّ اللهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾، ومرّة بصيغة الأمر مثل (٢١): ﴿رَبِّ احْكُمْ﴾، و٦ مرّات بصيغة المضارع (٣١ ـ ٣٥) و(٣٩) ونظيرها (١٩) ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ﴾، وهذا صريح في أنّ حكمه في هذه الآيات هو

فصاله بينهم، دون تشريع حكم لهم مع أنّه لاتكليف ولا تشريع في الآخرة، وإنّما هي دار الجزاء، والدّنيا دار التّكليف والعمل

وقد جاء الحكم في أكثرها بلفظ المصدر في جملة اسميّة الدّالّة على الدّوام والحصر كما سبق

وجاء بصيغة التّفضيل وصفًا لله في خمس آيات: ثلاث منها (٣٤ ـ ٣٦) بلفظ ﴿وهُوَ خَيْرُ الحَاكِمين﴾، ولها نظير في القرآن، مثل ﴿خَيْرُ الرّازِقين﴾ المؤمنون ٧٢، وسبأ ٣٩، و﴿خيْرُ النّاصِرين﴾ آل عمران ١٥٠ لاحظ خ ي ر «خير»

واثنتان منها (٣٧ و٣٨) بلفظ ﴿أحْكَمُ الحَاكِمين﴾، ونظيرها ﴿أرْحَمُ الرّاحِمين﴾ الأعراف ١٥١ والأنبياء ٨٣، ومعناهما واحد، وهما آكد في الحصر من غيرهما

إلّا أنّ ﴿أحْكَمُ الحَاكِمين﴾ جاء في سياقين خبرًا (٣٧) ﴿وَأَنْتَ أحْكَمُ الحَاكِمين﴾، واستفهامًا إقراريًّا (٣٨) ﴿أليْسَ اللهُ بِأحْكَمِ الحَاكِمين﴾

٤ـ وقد تعلّق الحكم في ١١آية منها (١٩ و٢٥ ـ ٣٤) بـ(بَيْن) ﴿يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ أو ﴿يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ ونحوهما، تنبيهًا على أنّ المراد بالحكم فيها فصله بينهم دون التّشريع لهم، وهو مراد في سائر الآيات الّتي خلت من لفظة (بَيْن)، ويؤيّدها قوله ﴿فيما كانُوا فيه يَخْتَلِفُون﴾، ونحوها في ستّة منها (٢٦ ـ ٢٨) و(٣٠ و٣١ و٣٣).

٥ـ واستثنى منها ثلاث آيات حيث ستراني أنّها ليست قضاء في الآخرة

أُولاها (٢٠) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إلَى اللهِ﴾، فيتبادر الذّهن إلى أنّ المراد بها اختلافهم في حكم شرعيّ فتُعدّ من آيات التّشريع، أو اختلافهم في أمر دنيويّ كالمال فتندرج في آيات القضاء بين النّاس

لكنّ ما قبلها يشعر بأنّها في حقل العقيدة ﴿أمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أوْلِيَاءَ فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وكذلك بعدها ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإلَيْهِ أُنِيبُ﴾

ثانيتها: (٣٦) نقلًا عن الأخ الأكبر ليوسف ـ حيث استيئسوا من ردّ أخيهم الّذي اتّهم بالسّرقة، فأخذه يوسف عنده ـ ﴿قَالَ كَبِيرُهُمْ ألَمْ تَعْلَمُوا أنَّ أبَاكُمْ قَدْ أخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أبْرَحَ الْأرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أبِي أوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾

فحملوا في تفسير ﴿أوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي﴾ بما لايمسّ القضاء في الآخرة. فقال الطّبرسيّ (٥: ٢٥٤) «يحكم الله لي بالخروج وترك أخي هاهنا. وقيل: بالموت، وقيل: بما يكون عذرًا لنا عند أبينا، عن أبي مسلم. وقيل: بالسّيف حتّى أحارب من حبس أخي، عن الجبّائيّ»

والظّاهر عندنا حتّى أموت ويحكم الله لي بالجنّة أو النّار. ويؤيّده ما بعدها ﴿وَهُوَ خَيْرُ الحَاكِمِين﴾، فهذا السّياق ـ كما سبق ـ جاء دائمًا بشأن الآخرة

وثالثها (٣٧) ﴿وإنّ وعدَكَ الحقُّ وأنْتَ أحْكَمُ

الْحَاكِمِينَ﴾، نقلًا عن «نوح» حيث شفع في ابنه أنّه من أهله، وقد وعده الله بنجاة أهله. فليس هناك مجال لحمل ﴿وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ على القضاء في الآخرة بالجنّة أو بالنّار.

لكن يُوجّه حملها عليه أنّ ابنه إذا بقي خارج السّفينة، فمآله إلى الهلاك والنّار في الآخرة، كما قال ﴿وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾

٦ـ وهذه الآيات أكثرها مكّيّة، والحُكم والقضاء فيها ـ كما سبق ـ في الآخرة بين المشركين والمؤمنين من هذه الأمّة، أو الأمم قبلهم، لأنّ مكّة كانت دار تحكيم العقيدة في أُصول الدّين: التّوحيد، والنّبوّة، والمعاد، فيقضي الله بين المؤمنين والكافرين بها في الآخرة.

ومن بينها ثلاث آيات اختلفوا في أنّ سورها مكّيّة أو مدنيّة: أحدها (٢٤) وهي آية ٢٤ من سورة الدّهر وهي عند الشّيعة وكثير من غيرهم مدنيّة ـ وآيتان (٣١ و٣٢) وهما من سورة الحجّ [لاحظ بحث المكّيّ والمدنيّ من المدخل] إلّا أنّ سياق هذه الآيات الثّلاث مكّيّ أيضًا.

٧ـ القضاء بين العباد في الآخرة لا ينحصر في الحكم بأنّ أيّهم على الحقّ، وأيّهم على الباطل، بل هو قضاء عمليّ أيضًا، بأن يُثيب المُحِقّ، ويُعذّب المُبطل، بل لعلّه المراد في جميع الآيات.

المحور الرّابع ـ الحكم والقضاء بين النّاس فيما اختلفوا في أُمورهم الدّنيويّة في ١٩ آية (٤٠ إلى ٥٨) وفيه بُحوث:

١ـ قد تعلّق الحكم في عشرة منها بلفظ (بَيْنَ) فالمراد بالحكم فيها القضاء بين النّاس. ففي (٤٠) قضاء داود ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ﴾، وفي (٤١) قضاء المؤمنين بين النّاس ﴿أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، وفي (٤٢) و(٤٩) قضاء النّبيّ ﷺ ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَيكَ اللهُ﴾ و ﴿إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ وكذا في (٤٨) و(٥٤) و(٥٥) وفي (٤٣) و(٤٤) قضاء الكتاب ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ و﴿يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ وفي (٥١) قضاء الأنبياء ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾

فالحكم فيها جميعًا هو حُكم الله على لسان أنبيائه، وهي كلّها مما فيها من أحكام الله تعالى.

٢ـ ولم يتعلّق الحكم في غيرها من الآيات بـ(بَيْنَ) مثل (٤٩) ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَيةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ﴾، و(٥٠) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَيةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ...﴾، وكذا في (٥١) و(٥٢) ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ...﴾ فليس المراد بالحكم فيها القضاء، بل أُريد به حكم الله وتشريعه الّذي يجب الحكم والقضاء بها بين النّاس، فهي تُعدّ ـ كما سبق ـ من جملة آيات المحور الأوّل أيضًا.

٣ـ وقُيّد الحكم والقضاء في ثلاث منها (٤٠)، و(٤٢)، و(٤٣) بـ(الحقّ)، وفي واحدة (٤١) بـ(العدل)، وأُطلق في الباقي، وهو مراد قطعًا. ومنها يُعلم أنّ الحكم بالحقّ هو نفس الحكم بالعدل، وأنّه المراد في القضاء بين النّاس دائمًا، وغيره ممنوع، كما يأتي في (٥٦) و(٥٧)،

كي أنّه يُعلم من (٤٢) ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ أنّ القضاء يحتاج إلى إعمال الرّأي والتّمرّس في تشخيص الحقّ بتوفيق من الله وهدايته، حتّى للنّبيّ ﷺ، فعلى القُضاة استصواب الرّأي من الله تعالى.

٤ـ وقد جاء التّحكيم في آيتين (٤٩، ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ﴾، و(٥٧) ﴿حَتَّى يُحَكِّمُوكَ﴾ وجاء التّحاكم في آية (٥٦) ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾، والأُولى في اليهود، والأخيرتان في المنافقين، وأمّا غيرها من الآيات ففي النّاس والمؤمنين، فلاحظ سياقها.

٥ـ والآية (٥٧) ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ دالّة على أشقّ التّكاليف ـ كما قال أستاذنا الشّيخ هاشم القزوينيّ ـ لأنّها قيّدت الإيمان بأن لا يجدوا في أنفسهم حرجًا ممّا قضى النّبيّ ﷺ، وهذا صَعْبٌ على النّفوس، فهي تحمل علامة إزالة جرثومة النّفاق رأسًا عن النّفوس.

٦ـ وهذه الآيات كلّها مدنيّة سوى (٤٠) الرّاجعة إلى داود النّبيّ ﷺ، والباقي راجع إلى النّبيّ والمؤمنين في المدينة، ولم يحكم النّبيّ ﷺ بحكم في مكّة، إذ لم يكن له حكمٌ وولاية فيها، بل كان له الأمر والنّهي في المدينة، فكانت هي دار الولاية والتّشريع والقضاء وهي من شؤون وليّ الأمر، ومن بيده زمام الأمور، فالقضاء فرع التّشريع.

مع أنّ آيتين (٤٤ و٤٥) جاءتا في الحكم بين اليهود، ومنافقين، وقد ابتُلي النّبيّ ﷺ بكلا الفريقين في المدينة.

٧ـ آيات المائدة (٤٨ إلى ٥٥) نزلت في الحكم بين طائفتين من اليهود: بني قُريظة وبني النّضير بالرّجم في الزّنى، أو في دية القتيل على اختلاف وتفصيل عن ابن عبّاس وغيره جاء في النّصوص، فرجعوا إلى النّبيّ ﷺ وقد خُيّر بين الحكم بالقسط بينهم، وبين الإعراض عنهم في (٤٨) ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ وبعده ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ﴾. فهذا صريح في أنّ الآيات راجعة إلى اليهود، وقد وردت فيها الأحاديث أيضًا منها حديث عن الإمام الباقر ﷺ الآتي.

فالعجب من النّخعيّ والشّعبيّ حيث خصّا هذه الآية بالمشركين، فلاحظ النّصوص.

٨ـ صريح هذه الآية التّخيير بين الحكم بينهم والإعراض عنهم، لكن عن ابن عبّاس ومُجاهد وغيرهما أنّ هذا الحكم منسوخ، وأنّه يجب الحكم بينهم إذا رجعوا إلى المسلمين، ولم يقم شاهدٌ على النّسخ سوى أنّ مُقاتل استشهد للنّسخ بقوله في ذيلها (٤٩) ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، مع أنّها متّصل بما قبلها، وليس فيها نسخ، بل تصريح بأنّه إذا حكم بينهم فليحكم بما أنزل الله، ولا يتّبع أهواءهم.

ويستصوب الطّبريّ بقاء التّخيير ونفي دلالة ذيلها

عن النّسخ، اعتبارًا بأنّ النّسخ خاصّ بمكان لايمكن الجمع بين الحكمين، فلاحظ.

هذا مع أنّهم متسالمون على أنّ سورة المائدة ليس فيها نسخ، بل حديث الإمام الباقر عليه السّلام صريح في استمرار حكم التّخيير حيث قال: «إنّ الحاكم إذا أتاه أهل التّوراة وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه إن شاء حكم بينهم، وإن شاء تركهم». وقال الطّوسيّ: «وهو المرويّ عن عليّ عليه السّلام، والظّاهر في رواياتنا أنّه حكم ثابت والتّخيير حاصل».

وعن الشّافعيّ: «إنّ أهل الذّمّة الّذين قبلوا الجزية ورضوا بجريان أحكامنا عليهم وجب الحكم بينهم إذا تحاكموا إلينا، لأنّ في إمضاء حكم الإسلام عليهم صغارًا لهم. وعن أبي حنيفة: «إن احتكموا إلينا حُملوا على حكم الإسلام..».

وفي نصّ المتأخّرين من الإماميّة مثل مغنيّة وغيره الاتّفاق على أنّ المتخاصمين من غير المسلمين، إذا كانا من غير أهل الذّمّة فللحاكم الخيار، وإنّما الخلاف المتقدّم خاصّ بأهل الذّمّة.

الحور الخامس: جاء (الحَكَم والحُكّام) في ثلاث آيات: (٥٨) إلى (٦٠)، وفيها بُحُوثٌ:

١ـ أنكر في (٥٨) ـ وهي مكّيّة والخطاب فيها للمشركين ـ ﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَمًا﴾ طلب غير الله حَكَمًا من النّاس، وكأنّ المشركين طلبوا من النّبيّ ذلك، للفصل بينه وبينهم فيما دعاهم إليه، وهو الإسلام ـ كما جاء في بعض الأخبار ـ وعليه فتدخل الآية في حقل القضاء في العقيدة خطابًا للمؤمنين، فلاحظ «الأول: «تأكلوا».

٢ـ يعتبر دور الحكم في (٥٩): ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾، لجمع شتات بين الزّوجين برضاهما، فيحكم الحكمان إمّا برأيهما، أو بالرّجوع إلى الزّوجين ـ على خلاف بين الفقهاء ـ بالوصال أو بالفراق، فحكمهما نافذ وإصلاح بينهما، ودليله قوله: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ يريد الطّلاق والوصال، قال البغويّ: «لأنّ التّوفيق أن يخرج كلّ واحد منهما من الوزر، وذلك تارةً يكون بالفراق، وتارةً بإصلاح حالهما في الوصلة».

٣ـ جاء (الحُكّام) ـ جمع حاكم ـ في (٦٠)، ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ ذمًّا، ولكن جاء (الحاكمين) في (٣٤) إلى (٣٨) وصفًا لله تعالى مدحًا، والسّبب واضح كما يبدو من السّياق، فلفظ (الحُكّام) يدلّ على التّعدّد والكثرة، والله تعالى منزّه عن ذلك، و(الحاكمين) أُضيف إليه لفظا (خَيْر) و(أَحْكَم) الدّالّان على الفرديّة والوحدانيّة وهو الله ـ كما سبق ـ.

الحور السّادس: ـ وبه بُدء المعنى الثّالث أي الحكمة ويستمرّ إلى الحور العاشر ـ إيتاء الحكم والعلم والنّبوّة والكتاب في (٦١) إلى (٧١) وفيها بُحُوثٌ:

١ـ لقد جُمع الكتاب والحكم والنّبوّة في ثلاث منها (٦١ ـ ٦٣) بهذا التّرتيب أي الكتاب أوّلًا والنّبوّة آخرًا، والحكم وسطًا، فهل في رعاية هذا التّرتيب في الآيات رمز؟ والجواب: نعم، قال الفخر الرّازيّ: «إشارة إلى

ثلاثة أشياء، وذكرها على ترتيب في غاية الحسن، وذلك لأنّ الكتاب السّماويّ ينزل أوّلًا ثمّ يحصل في عقل النّبيّ فهم ذلك الكتاب، وإليه الإشارة بالحكم، فإنّ أهل اللّغة والتّفسير اتّفقوا على أنّ هذا الحكم هو العلم، قال تعالى: (٦٨) ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ يعني العلم والفهم، ثمّ إذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك إلى الخلق، وهو النّبوّة، فما أحسن هذا التّرتيب؟!»

وقال في موضع آخر: «واعلم أنّ العطف يوجب المغايرة، فهذه الألفاظ الثّلاثة لابدّ وأن تدلّ على أمور ثلاثة متغايرة»، ثمّ ذكر أنّ الحكّام على النّاس ثلاث طوائف:

١ـ الّذين يحكمون على بواطن النّاس وأرواحهم وهم العلماء.

٢ـ الّذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السّلاطين.

٣ـ الأنبياء الّذين يحكمون بما آتاهم الله من العلوم والمعارف على بواطن الخلق وظواهرهم، فهم الحكّام على الإطلاق.

ثمّ حمل (الكتاب) على العلم الكثير، و(الحكم) على أنّهم حكّام على النّاس نافذي الحكم ظاهرًا، ولم يذكر النّبوّة، ثمّ قال: «وللنّاس في هذه الألفاظ الثّلاثة تفسيرات كثيرة، والمختار عندنا ما ذكرناه».

وعندنا أنّ كلامه الأوّل أمتن وأقرب إلى الصّواب.

ثمّ إنّ له كلامًا طويلًا بين العلم والحكم أورده في تفسير آية يوسف (٦٤) ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، بخلاف كلامه الأوّل، فلاحظ.

٤ـ المراد بالحكم في هذه الآيات الحكمة الإلهيّة الخاصّة بالأنبياء، كما أنّ المراد بالعلم فيها وفي أمثالها أيضًا العلم الموهوب لهم من غير فرق بينهم.

وليس المراد به القضاء الّذي ادّعى رشيد رضا أنّه خاصّ ببعض الأنبياء، وردّ عليه سيّد قطب، فلاحظ.

٥ـ وقد قورن الحكم والنّبوّة بالكتاب في ثلاث منها (٦١ ـ ٦٣) كما قورن الحكمة به ـ كما يأتي في (٧٦) إلى (٨٤) ـ وهذا شاهد على أنّ مفاهيم هذه الألفاظ جميعًا من مميّزات الأنبياء ﷺ.

٦ـ اختصّت الآية (٧١) ﴿وَكَذٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ بنبيّنا صلوات الله عليه وآله، حيث نزل القرآن عليه بلسان عربيّ مبين، فحقّ الله على لسانه تشريعًا له، دون غيره من الأنبياء سوى قومه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ إبراهيم: ٤، كما اختصّت الآية (٦٨) بـ(يحيى)ﷺ ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ والآية (٦٤) بـ(يوسف)ﷺ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، وقد خصّت الآيتان (٦٧) و(٦٩) بـ(موسى)ﷺ ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾ و﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، وزاد فيها (واستوى)، ولعلّه من أجل أنّ مسؤوليّته أمام فرعون وقومه، ثمّ أمام بني إسرائيل قومه الّذين عصوه، كانت أصعب وأشقّ من مسؤوليّة يوسف أمام فرعون، وهذا جاء في توصيف الله إيّاه إكرامًا له، ولم يأت في توصيفه هو نفسه تواضعًا

٧ـ وقد اختلفت كلماتهم في تفسير الحكم ـ وكذا العلم ـ في هذه الآيات ـ حتّى من مفسّر واحد، كما سبق عن الفخر الرّازيّ ـ حتّى حمل بعضهم الحكم فيها على القضاء، أو التّشريع، أو على الحكم مطلقًا لكي يشمل الجميع

والحقّ أنّها ـ كما قلنا ـ بمعنى الحكمة الإلهيّة الّتي منّ الله بها أنبياءه ـ كما صرّح به سيّد قُطْب ومغنيّة وغيرهما ـ وقد فسّرها الطّباطبائيّ بإصابة النّظر والرّأي في المعارف الاعتقاديّة والعمليّة وتطبيق العمل عليها. نعم، هناك آيات ـ كما سبق ـ لاتحتمل سوى التّشريع أو القضاء، فلاحظ النّصوص وقايس بينها

٨ـ الحكم يُؤتى أم يُوهَب؟ لقد استعمل القرآن كلاهما، إلّا أنّ ما جرى على لسان الأنبياء فهو موهبة كما في (٦٩) و(٧٠): ﴿فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا﴾، و﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾، وما جرى على لسان الله ـ كما في سائر الآيات ـ من (٦١) إلى (٦٨) فهو إيتاء، والسّبب واضح فالإيتاء منّة من الله عليهم، والهبة اعتراف منهم بمنّته عليهم، وإحسانه إليهم

واستثني منه الآية (٧١) ﴿وَكَذٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾، فجاء فيها ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ بدل (آتيناه، ووهبنا)، لأنّ ضمير المفعول راجع إلى القرآن وهو عربيّ، فإطلاق الحكم عليه مجاز أُريد به ذا حُكم وحكمة، قال الطَّبْرِسيّ (٥: ٢٩٧) «أي كما أنزلنا الكتب إلى من تقدّم من الأنبياء بلسانهم، أنزلنا إليك حكمةً عربيّةً، أي جارية على مذاهب العرب في كلامهم يعني بعربيّ فالحكم هاهنا بمعنى الحكمة، كما في قوله: (٦١) ﴿آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ وقيل: إنّما سمّاه حُكمًا لما فيه من الأحكام في بيان الحلال والحرام، وسمّاه عربيًّا لأنّه أتى به نبيّ عربيّ».

٩ـ يوجد خلال النّصوص اختلاف القراءات، أو المحاولة لربط بعض الآيات بما قبلها، أو توزيع الحكم فيها، كما وقع مرّات في كلمات الفخر الرّازيّ، أو الاحتجاج بمثل (٢٠) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾، على بطلان القياس ـ كما جاء عن الفخر الرّازيّ ـ مع أنّ سياقها الاختلاف في العقيدة دون الشّريعة، والقياس خاصّ بالشّريعة وجاء فيها نحو ذلك من الأبحاث فلاحظ

المحور السّابع إحكام الآيات في أربع آيات (٧٢ ـ ٧٥) وفيها بحوث:

١ـ جاء الإحكام مبنيًّا للمفعول فعلًا ماضيًا في (٧٢) ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، وفعلًا مضارعًا مبنيًّا للفاعل في (٧٣) ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ﴾، واسم مفعول للمفرد في (٧٤) ﴿سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ﴾، وللجمع في (٧٥) ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾

والإحكام فيها وصفٌ للآيات إلّا في (٧٤) فللسّورة، باعتبار أنّ السّورة مجموعة من الآيات. وقد سمّى الكتاب ـ وهو القرآن ـ الآيات في (٧٢) و(٧٥)، ونُسبت الآيات فيها إلى الكتاب ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، و﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾.

٢ـ أتبع الإحكام في (٧٢) بالتّفصيل. ﴿أُحْكِمَتْ

آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، لاحظ ف ص ل «فُصِّلت»

٣ـ طابق بين الإحكام والنَّسخ في ٧٣: ﴿فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ﴾ لاحظ ن س خ «يَنْسَخ»، كما طابق بينه وبين المتشابه في ٧٥: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، والبحث فيها طويل، لاحظ النّصوص ولا سيّما نصوص رشيد رضا، والطَّباطَبائيّ، وفضل الله من المتأخّرين، ونصّ الطُّوسيّ والفخر الرّازيّ من القدماء، ولاحظ ش ب ه «مُتَشابِهات»

ومثّل للإحكام بالقتال في ٧٤: ﴿فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ﴾، لاحظ ق ت ل «القتال»

٤ـ استعمل الإحكام في الآيات والسّور فقط، رمزًا إلى أنّه تعالى يصونها من التّحريف، ويردع عنها كلّ تخريب. وهذا يُفصِح عن إعجاز القرآن وبلاغته، حيث وضع الألفاظ مواضعها. ألا ترى أنّه استعمل النّظائر استعمالًا مُغلقًا في مترادفات الإحكام: «الإتقان» حيث جاء في الأشياء: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ النّمل: ٨٨، ومنها «الإبرام» واستُعمل في «الأمر»: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾ الزّخرف: ٧٩. وكذا التّوثيق، واستُعمل في العقود والعهود ومنه قوله: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ البقرة: ٢٥٦

المحور الثّاني: الحكمة في ١٨ آية وفيها بُحوث:

١ـ جاء في تسع منها (٧٦ إلى ٨٤) تعلّم الكتاب والحكمة أو إنزالها فجاءت الخمس الأُولى منها بشأن النّبيّ والقرآن والمؤمنين، فبدأ ثلاثًا منها بـ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾، بضمير الغائب عنهم، وخاطبهم في (٧٩) تكريمًا لهم: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾، وخاطب النّبيّ في (٨٠): ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، فجاء فيها (أَنْزَلَ) بدل «يتلوا»

والآية (٧٦) من دعاء إبراهيم وإسماعيل ببعث النّبيّ فيهم، والثّلاث بعدها من إعلام الله المؤمنين ببعثه النّبيّ فيهم منًّا عليهم بلفظ: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾، و﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾

وصياغها المنّ عليهم بأنّه بعث فيهم رسولًا منهم أي لا من غيرهم ليشقّ عليهم تحمّله، أو يخفى عليهم حاله ونسبه

كما أنّ الآية (٨٠) منّ على النّبيّ بإنزال الكتاب والحكمة عليه، وتعليمه ما لم يكن يعلم. لاحظ ع ل م «يعلم»

وجاءت الآية (٨١) في آل إبراهيم ﷺ استجابة لدعائه لذرّيّته في (٧٦) بإيتائهم الكتاب والحكمة والملك، والآية (٨٢) في أخذ ميثاق النّبيّين ـ من بني إسرائيل ـ لإيتاء الكتاب والحكمة، والإيمان برسول مصدّق لما معهم. والآيتان (٨٣ و ٨٤) جاءتا بشأن عيسى ﷺ، وأُضيف فيهما إلى الكتاب والحكمة «التّوراة والإنجيل»

٢ـ والعجب أنّ إبراهيم دعا في (٧٦) لذرّيّته لا لنفسه، وقد أُجيب دعاؤه في (٨١)

﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ وكذا في ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ مريم ٤٩، كما وهبه وابنيه إسحاق ويعقوب الرّحمة في ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ مريم ٥٠، وكما جاء بعد تسمية جملة من ذرّيّته في الآيات (٨٤ إلى ٨٨) من سورة الأنعام ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾

٣ـ وجاءت التّزكية مع تعليم الكتاب والحكمة في ثلاث منها (٧٦ إلى ٧٨) بتفاوت بينها: فقد قُدّمت التّزكية على التّعليم في (٧٧ و٧٨). ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، وأُخّرت عنه في (٧٦) ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ لاحظ: زكي «يُزَكِّيهِمْ».

٤ـ وجاءت الحكمة بدون (الكتاب) في تسع منها (٨٥ إلى ٩٣) ففي (٨٥) و(٨٦) جاء بشأن داود ﷺ إيتاء الحكمة والملك وتعليمه ممّا يشاء ﴿وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ وتشديد ملكه، وإيتاءه الحكمة وفصل الخطاب ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾

وجاء في (٨٧) بشأن لقمان ﷺ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾. وفي (٨٨) نقلًا عن عيسى ﷺ ﴿قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾

وجاء في (٨٩) في وصف الحكمة على الإطلاق كموهبة إلهيّة، وكخير كثير لمن يشاء الله كرامته، فوصفها وصفًا بليغًا، وكُرّرت الحكمة فيها مرّتين ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

وأمّا في الآيات من (٩١ إلى ٩٣) فجاءت الحكمة وصفًا للقرآن مثل ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ الإسراء ٣٩

٥ـ لقد قورن فيها الملك بالحكمة ثلاث مرّات: مرّةً في آل إبراهيم (٨١) ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾، ومرّتين بشأن داود (٨٥ و٨٦) ﴿وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾، و﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾، فقدّم فيهما الملك على الحكمة وأخّر عنها في آل إبراهيم موصوفًا بـ«عظيمًا» وهذا إن دلّ على شيء يدلّ على أنّ من له الملك والحكومة، لابدّ وأن يكون صاحب حكمة مراعيًا لها طول حُكمه، لأنّ الملك فارغًا عن الحكمة لايدوم، ولا يخلو عن ظلم وجفاء تجاه النّاس المحكوم عليهم. لاحظ: م ل ك: «مُلك».

٦ـ لقد أُمر النّبيّ في (٩٠) بأن يدعو إلى سبيل ربّه ـ كمنهاج عامّ ـ بالحكمة، وضُمّت إليها ـ كمنهاج لدعوة أصناف النّاس ـ الموعظة الحسنة لمن لايقاوم الدّعوة، والجدال بالأحسن لمن يقاوم. لاحظ: وع ظ: «الموعظة»، و ج د ل: «الجدال»، و ح س ن: «الأحسن».

كما وُصفت الحكمة في (٩٢) بالبالغة والنّذر ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾، تسجيلًا لعِنادهم، أي إنّهم لشدّة عنادهم لاتؤثّر فيهم الحكمة البالغة.

وكما ضُمّت إلى الحكمة (الآيات) خطابًا إلى نساء

النبيّ في (٩٣)، ﴿وَمَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ تأكيدًا على تلاوتها في بيوتهنّ، وهي بيوت النبيّ ﷺ

٧ـ وقد أشير في (٩١) ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾، إلى ما سبقها من الأحكام والآداب في الآيات من ٢٢ إلى ٣٨ بدءًا وختمًا بالمنع عن الشرك ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾، فاعتبر جميعها حكمة أوحيت إليه، فرأس الحكمة التوحيد ورفض الشرك، وباقي الأحكام والآداب بل العقيدة فرعٌ عليه

٨ ـ خاطب النبيّ في (٩٠ و٩١) معبّرًا عن الله بـ(ربّك) ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾، و﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ﴾، مريدًا لتعطف إليه والعناية به ﷺ

٩ـ لقد جاء إعطاء الحكمة بلفظ (التعليم) في خمس آيات: (٧٦ ـ ٧٨) و(٨٣) و(٨٤) وبلفظ (الإيتاء) في ستّ آيات (٨١) و(٨٢) و(٨٥ ـ ٨٧) و(٨٩)

وبلفظ (الإنزال) في آيتين: (٧٩) و(٨٠)، ومرّة بألفاظ الوحي، في (٩١)، والمجيء في (٨٨)، والتلاوة في (٩٣)، والدّعوة في (٩٠)

كما جاء إعطاء الحكم ـ وقد سبق ـ بلفظ (الإيتاء) في ثمان آيات من (٦١) إلى (٦٨)، وبلفظ الإنزال في (٧١) وبلفظ الوحية في (٦٩) (٧٠).

وتعدّد الألفاظ والتعابير في كيفيّة الإعطاء يشعر بالاهتمام بالحكم والحكمة، وبتعدّد الجهات فيهما فتدبّر

١٠ـ الفرق بين الحكم والحكمة في الآيات أنّ الحكم ـ كما سبق ـ جاء بمعان

الأوّل: الشريعة والتشريع في (٦) مرّتين، مرّة حكم الجاهليّة ومرّة حكم الله ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾، وفي (٤٩)، ﴿وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾

الثاني: التصميم القطعيّ والقضاء في العقيدة وجزاء الآخرة في (١١) إلى (٣٩) مصدرٌ وفعلًا ـ و لعل كثير جدًّا ـ مثل (١) وغيره ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، و(٢٥)، ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ ومثلها ما بعدها إلى (٣٦)

الثالث: فصل الخصومة في المنازعات بين النّاس في (٤٠ ـ إلى ٥٧) مصدرًا مرّةً وفعلًا مرّات مثل (٤٧) ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾

الرّابع: النبوّة والحكمة أو الحكومة في (٦١) إلى (٦٦) مثل (٦٢) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾، و٦٦ ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾

أمّا (الحكمة) فقد جاءت دائمًا بمعنى الكلام أو لتشريع الحكم في (٧٦) إلى (٩٣) مثل (٩١) ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾

المحور التاسع «الحكيم» وصفًا لله تعالى ٨٧ مرّة في (٩٤) إلى (١٨٠)، ووصفًا لغير الله ٦ مرّات في (١٨١) إلى (١٨٦)

أمّا وصف الله به فجاء على ضروب

أـ ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ في ٤٧ آية من (٩٤) إلى (١٤٠) وفيه بحوث

١ـ جاء (حكيم) فيها مسبوقًا بـ(عزيز)، وهما معًا

يدلّان على جمع القوّة والحكمة. وتوصيف الله بهما معًا في القرآن بهذه الكثرة مشعر بأنّ الجمع بينهما بشكل مطلق خاصّ بالله تعالى، فإنّه عزيزٌ مطلق لاحدّ لعزّته، وفي نفس الوقت حكيم مطلق لاحدّ لحكمته، مع أنّ العزّة بلا حدّ تنتهي طبعًا إلى القهر والغلبة والتعدّي والإجحاف بالغير، لكنّ الله تعالى منزّه عن ذلك لحكمته المطلقة، فهو عزيزٌ حكيمٌ، وليس عزيزًا جائرًا.

٢ـ جاء اللّفظان فيها حسب السّياق على ثلاثة أنحاء.

أوّلًا: منكّرين مرفوعين خبرًا للفظ الجلالة ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ في ١٣ آية (٩٤ إلى ١٠٦)

وثانيًا: معرّفين مرفوعين أو مجرورين خبرًا أو وصفًا لله في ٢٩ آية (١٠٧ إلى ١٣٥): ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، و﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾

وثالثًا: منكّرين منصوبين خبرًا لـ(كان) في خمس آيات (١٣٦) إلى (١٤٠) ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾

ب ـ ﴿حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ على أنحاء أيضًا

أوّلًا: منكّرين مرفوعين خبرًا مع تقديم (حكيم) في أربع آيات (١٤١ إلى ١٤٤) ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ و﴿إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾

ثانيًا: كذلك مجرورين مرّة في (١٤٥) ﴿مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾

ثالثًا: معرّفين مرفوعين خبرًا مرّتين في (١٤٦، و١٤٧) ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾، و﴿إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾

رابعًا: منكّرين مرفوعين خبرًا مع تقديم (عليم) اثنتا عشرة مرّة في (١٤٨ إلى ١٥٩) ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، و﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، و﴿إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

خامسًا: كذلك مرفوعين معرّفين أربع مرّات في (١٦٠ إلى ١٦٣)، ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، و﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، و﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

سادسًا: كذلك منكّرين منصوبين خبرًا لـ(كان) عشر مرّات في (١٦٤ إلى ١٧٣)، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، و﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

ج ـ توّاب حكيم مرّة في (١٧٤)، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾.

د ـ حكيم حميد مرّة أيضًا في (١٧٥) ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾

هـ ـ الحكيم الخبير ثلاث مرّات في (١٧٦ إلى ١٧٨) ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾

و ـ عليٌّ حكيمٌ مرّتين: مرّةً وصفًا لله تعالى (١٧٩) ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾، ومرّة ـ كما يأتي ـ وصفًا للقرآن في (١٨١) ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾

ز ـ واسعًا حكيمًا مرّة في (١٨٠): ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾.

وأمّا وصف غير الله بالحكيم فعلى ضربين

الأوّل: جاء وصفًا للقرآن بثلاثة أنحاء:

١ـ (القرآن الحكيم) في (١٨١) ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ

لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ والضمير راجع إلى القرآن

٢ـ (الذِّكْرِ الْحَكِيمِ) في (١٨٢)

٣ـ (الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) مرّتين في (١٨٤) و(١٨٥)

الثاني، وصفًا للأمر مرّة في (١٨٦). ﴿كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾

وفيها بُحُوثٌ

١ـ (الحكيم) في جميعها بمعنى ذات الحكمة، ويعدّ المبالغة كثيرة من صفات الله تعالى، أي إنّه تعالى بالغٌ في الحكمة إلى ما لانهاية، وهو صفة مشبّهة، وقد قيل إنّه صيغة مبالغة

٢ـ وُصف الله تعالى مع الحكيم بصفاتٍ

(عزيز) ٦٦مرّة ـ وهو أكثرها ـ وقد سبقت البحوث فيها ـ

و(عليم) ٣٢ مرّة، وهذا قريب من نصف عدد (عزيز).

و(الخبير) ٣مرّات

و(العليّ) مرّتين

و(توّاب) و(حميد) و(واسعًا) كلّ منها مرّة

فجمع الله مع حكمته العزّة، والعلم، والخبرة، والعُلوّ، وكونه توّابًا حميدًا واسعًا. ولكلّ منها أسرارٌ وحِكَم تبحث في موادّها، ومن أهمّها العزّة والعلم إذ لاحكمة كاملة ـ كما سبق ـ إلّا مقارنة بهما فلاحظ

٣ـ وُصف القرآن ٥مرّات بـ(الحكيم) لأنّ كلّها حكمةٌ بالغةٌ، إذ نزل من لدن حكيم عليم.

٤ـ وُصفت في (١٨٦) اللّيلة المباركة ـ وهي ليلة القدر ـ بأنّ الله أنزل فيها القرآن، وأنّه يُفرَق فيها كلّ أمر حكيم فالقرآن وكلّ أمر من أُمور العالم كلاهما وُصفا بالحكيم، ولكليهما علاقة بالنّزول في هذه اللّيلة أمّا القرآن فنزل فيها كلّها دفعةً، أو ابتدء نزوله فيها ـ على خلاف ـ وأمّا ﴿كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ فيفرّق فيها في كلّ سنة على تفصيل جاء في التفاسير. فلاحظ ق د ر «القدر» ول ي ل «ليلة»

ويُلاحظ أخيرًا أنّ هذه المادّة من المواد المُكَثَّرة في القرآن عددًا واشتقاقًا، فجاءت في ١٨٦ آية، وفي تسعة مواضيع وقد تمّ البحث فيها ونرى أنّ تعداد الآيات في كلّ واحد من تلك المواضيع، وكذلك عدد المكّيّة والمدنيّة منها تناسبها تمامًا. فإنّ آيات التشريع كلّها مدنيّة وليس شيء منها مكّيّة، وبالعكس آيات حكم الجاهليّة كلّها مكّيّ سوى واحدة وآيات القضاء في العقيدة وفي الآخرة ٢٢آية منها مكّيّة، و٧آيات منها مدنيّة، وبالعكس آيات القضاء بين النّاس في أُمورهم الدّنيويّة ٢٢آية منها مدنيّة والمكّيّة منها آيتان فقط وآيات الحكم والنّبوّة والكتاب ١٩آية منها مكّيّة والمدنيّة منها آيتان أيضًا وإحكام الآيات ثلاث منها مدنيّة، وواحدةٌ مكّيّة وآيات الحكمة ١٢آية منها مدنيّة، وستّ مكّيّة. وآيات وصف الله بالحكيم ٥٨آية منها مدنيّة، و٢٦ آية مكّيّة وآيات وصف القرآن بالحكيم كلّها مكّيّة سوى واحدة، فسبحان الله الحكيم مُنزل الآيات ومدبّر الأُمور

ح ل ف

٤ألفاظ، ١٣مرة: ١مكّيّة، ١٢مدنيّة
في ٥سور: ١مكّيّة، ٤مدنيّة

حلفتُمْ ١ ـ ١	ليَحْلِفُنّ ١ ـ ١
يَحْلِفُون ١٠ ـ ١٠	حلّافٍ ١ ١

النُّصوص اللُّغويّة

أبو عمرو ابن العلاء: «حَضار والوَزْن مُحْلِفان»، وهما نجمان يَطلُعان قبل سُهَيْل من مطلعه، فكلّ من رآهما أو أحدهما حلف أنّه سُهَيْل، ثمّ يتبيّن بعد طلوع سُهَيْل أنّه غير سُهَيْل. (الأزهَريّ ٥: ٦٨)

الخَليل: الحَلْف والحَلِف لغتان في القَسَم، الواحدة حَلْفة.

ويقال: مَحْلُوفةً بالله ما قال ذاك، يُنصَب على ضمير يَحْلِف بالله محلوفةً، أي قسمًا، فالمحلوفة هي القَسَم.

ورجل حَلّاف وحَلّافة: كثير الحَلِف.

واستحلفته بالله ما فعل ذاك.

وحالَف فلان فلانًا، فهو حليفه، وبينهما حِلْف، لأنّهما تحالفا بالأيمان أن يكون أمرُهما واحدًا بالوفاء، فلمّا لزم ذلك عندهم في الأحلاف الّتي في العشائر والقبائل، صار كلّ شيء لزم شيئًا لم يفارقه حليفه حتّى يقال: فلان حليف الجُود، وحليف الإكثار، وحليف الإقلال.

وأحلَف الغلام: جاوز رِهاق الحُلُم، فهو مُحْلِف. وقال بعضهم: أحلَف بالحاء.

والحَلَفاء: نبات حَمْلُه قَصَبُ النُّشّاب، الواحدة حَلَفة، والجميع الحَلَف، وقياسه: قَصْباء وقَصَبة وقَصَب، وطَرْفاء وطَرَفة وطَرَف، وشَجْراء وشَجَرة وشَجَر سواء. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٣: ٢٣١)

سيبَوَيه: الحَلْفاء واحدٌ وجميع، وكذلك طَرْفاء، وبُهْمَى، وشُكاعَى واحدةٌ وجميع. (الأزهَريّ ٥: ٦٩)

الأحمر: حلفتُ حلوفًا مصدر، وكذلك المحلوف والميسور والمعسور (الأزهريّ ٥: ٦٦)

أبو عمرو الشّيباني: الحليفة من النّصال العريض الشّفرة (الجيم ١: ١٠٤)

أبو زَيْد: [الحلفاء] واحدتها: حلفة، مثل قصبة وطرفة (الجوهريّ ٤: ١٣٤٧)

الأصمعيّ: [الحلفاء] الواحدة: حلفة.

رجل حليف اللّسان، أي حديد اللّسان، وسنان حليف، أي حديد (الأزهريّ ٥: ٦٩)

وصف أعرابيّ رجلًا فقال: إنّه لحسن الوجه حليف اللّسان طويل الإنة. والحليف: الحديد من كلّ شيء، يقال: لسان حليف وسنان حليف القرّب [الحدّ] (القالي ١: ٢٣)

ابن الأعرابيّ: الأحلاف في قريش خمس قبائل: عبد الدّار، وجُمَحُ، وسهْمٌ، ومخزومٌ، وعَديُّ بن كعب، سمّوا بذلك لمّا أرادت بنو عبد مناف أخذ ما في أيدي بني عبد الدّار من الحجابة والرّفادة واللّواء والسّقاية، وأبت بنو عبد الدّار، عقد كلّ قوم على أمرهم حلفًا مؤكّدًا على ألّا يتخاذلوا، فأخرجت عبد مناف جفنة مملوءة طيبًا، فوضعوها لأحلافهم في المسجد عند الكعبة، ثمّ غمس القوم أيديهم فيها وتعاقدوا، ثمّ مسحوا الكعبة بأيديهم توكيدًا، فسمّوا المطيّبين، وتعاقدت بنو عبد الدّار وحلفاؤهم حلفًا آخر مؤكّدًا على ألّا يتخاذلوا، فسمّوا الأحلاف.

وقال الكميت يذكرهم:

نسبًا في المطيّبين وفي الأحـ ... لاف حلّ الذُّؤابة الجمهورا

وروى ابن عُيَيْنة عن ابن جُرَيْج عن ابن أبي مُلَيكة قال: كنت عند ابن عبّاس فأتاه ابن صفوان فقال: نِعْم الإمارة إمارة الأحلاف كانت لكم. قال: الّذي كان قبلها خير منها، كان رسول الله ﷺ من المطيّبين، وكان أبو بكر من المطيّبين، وكان عمر من الأحلاف يعني إمارة عمر.

وسمع ابن عبّاس نادبة عمر وهي تقول: يا سيّد الأحلاف، فقال ابن عبّاس: نعم، والمحتلَف عليهم[1] (الأزهريّ ٥: ٦٧)

نحوه الخطّابيّ. (٢: ٤٧٧)

الحلفاء: الأمة الصّخّابة.

ويقال: أحلفتُ الرّجل واستحلفته بمعنًى واحد، ومثله أرهبته واسترهبته.

ورجل حلّاف: كثير الحلف، وحالف فلانًا بثّه وحزنه، أي لازمه. (الأزهريّ ٥: ٦٩)

ابن السّكّيت: يقال: إنّه لحليف اللّسان، وسَحْبَلُ اللّسان و... (٦٧٧)

الحلْف: مصدر حلفتُ أحلف حلفًا، والحِلْف: العهد يكون بين القوم. (إصلاح المنطق: ١٣)

الدِّينوريّ: أرض حَلِفة تُنبتُ الحلفاء. (ابن سيده ٣: ٣٤٦)

ابن دُرَيْد: والحلْف، من قولهم: حلفتُ له أحلف

---

[1] وهو: القسم بالله تعالى لاحظ المصدر الهامش.

حِلْفًا وحَلِفًا وحَلْفًا. وتحالف القوم مُحالفةً، إذا تحالفوا على النُّصرة. وأنا حليف لهم؛ والجمع حُلَفاء، وواحد الحُلَفاء: حليف.

وواحد الحَلْفاء: حلَفة، وهو هذا النّبت. وقال قوم: حلِفة، مثل طَرْفاء وطَرَفة؛ وقد جمعوا الحَلْفاء: حلافَى

قال: ورجل حلّاف: كثير الأيمان.

ورجل حليف اللّسان، إذا كان حديد اللّسان فصيحًا.

وسنان حليف، أي محدّد.

وعليَّ حَلْفَة ألّا أفعل كذا وكذا، أي يمين.

وقد حلفت العرب حِلْفًا وحَلِفًا.

والحليفان: أسدٌ وغطفانُ، اسم لازم لهذين الحيّين [ثمّ استشهد بشعر] (٢ : ٢٧٦)

يقال: حلف على أُحلوفة صدق (٣ : ٢٧٩)

الهمذانيّ: تقول: حلفتُ له بأَيمان مُحرِّجة، وأقسمتُ بالمغلَّظة والمؤكَّدة. (١٧٩)

الأزهَريّ: [نقل قول ابن الأعرابيّ وأضاف:]

قلت: وإنّما ذكرت ما اقتصّه ابن الأعرابيّ، لأنّ القُتَيبيّ ذكر المطيَّبين والأحلاف، فخلط فيما فسّر، ولم يؤدّ القصّة على وجهها، وأرجو أن يكون ما رواه شمِر عن ابن الأعرابيّ صحيحًا.

وفي الحديث: «أنّ النّبيّ ﷺ حالف بين قريش والأنصار» أي آخى بينهم، لأنّه لا حِلْف في الإسلام.

وقال اللّيث [الخليل]: أحلف الغلام إذا جاوز رهاق الحُلُم. وقال بعضهم: قد أحلف

قلت: أحلف الغلام بهذا المعنى خطأ، إنّما يقال: أحلف الغلام، إذا راهق الحُلُمَ فاختلف النّاظرون إليه، فقائل يقول: قد احتلم وأدرك، ويحلِف على ذلك، وقائل يقول: غير مُدرك، ويَحلِف على قوله. وكلّ شيء يختلف فيه النّاس ولا يقفون منه على أمر صحيح فهو مُحلِف، والعرب تقول للشّيء المختلَف فيه: مُحلِف ومُحنِث.

ويقال: كُمَيتٌ مُحلِف، إذا كان بين الأحوى والأحمّ، حتّى يُختلَف في كُمتَته. وكُمَيتٌ غير مُحلِف إذا كان أحوى خالص الحُوّة أو أحمّ بيّن الحُمّة. والأنثى كُميتٌ مُحلِفة وغير مُحلِفة.

وناقة مُحلِفة السّنام، إذا كان لا يُدرى أفي سنامها شحم أم لا.

الحَلْفاء: نبتٌ أطرافه محدودة، كأنّها أطراف سَعَف النّخل والخُوص، يَنبُت في مغايض الماء والنّزوز، الواحدة: حلَفة، مثل قصَبة وقَصْباء، وطرفة وطَرْفاء وشَجرة وشَجْراء. وقد يُجمع حلَفًا وشجرًا وقصبًا وطرَفًا. [وحكى قول الأصمعيّ وأضاف:]

أراه جُعل حليفًا، لأنّه شُبّه حدّة طَرَفه بحدّة أطراف الحلْفاء. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٥ : ٦٩)

الصّاحِب: [نحو الخليل وأضاف:] وغلام مُحلِف.

يُمارى في إدراكه فيُحلَف عليه

وكلّ شيء مُختلَف فيه: مُحلِف.

والأُحلوفة: اليمين الّتي يُحلَف بها.

وقد أحلف الحَلْفاء والحِلاف: جمع الحَلْفاء.

وواد حَلافَى: يُنبِت الحَلْفاء.

والحليف: الحديد اللّسان. (٣: ١٠٤)

الخطّابيّ: سمعت أنس بن مالك يقول: «حالف رسول الله بين المهاجرين والأنصار في دارنا، فقيل له: أليس قد قال النّبيّ: لا حِلْف في الإسلام؟ فأعادها أنس وقال: حالف رسول الله ﷺ في دارنا بين المهاجرين والأنصار» قال سفيان: فسّر العلماء: حالف: آخى. (٢: ٢١٢)

الجوهريّ: حلف، أي أقسم، يحلف حَلْفًا وحَلِفًا ومَحْلوفًا، وهو أحد ما جاء من المصادر على «مفعول» مثل المَجلود والمعقول والميسور والمعسور.

وأحلفته أنا وحلّفته واستحلفته، كلّه بمعنًى.

والحِلْف بالكسر: العهد يكون بين القوم، [و]قد حالفه، أي عاهده، وتحالفوا، أي تعاهدوا.

وفي الحديث أنّه ﷺ: «حالف بين قريش والأنصار» يعني آخى بينهم، لأنّه لا حِلْف في الإسلام [إلى أن قال:]

والحليف: المُحالِف. ويقال لبني أسد وطيّئ: الحليفان، ويقال أيضًا لفزارة ولأسد: حليفان، لأنّ خزاعة لمّا أجلَت بني أسد عن الحرم خرجت فحالفت طيّئًا ثمّ حالفت بني فزارة.

ورجل حليف اللّسان، إذا كان حديد اللّسان فصيحًا.

وقولهم: «حَضارِ والوَزْنُ مُحْلِفان»، وهما نجمان يطلُعان قبل سهيل فيظنّ النّاس بكلّ واحد منهما أنّه سُهيل، فيحلف واحدٌ أنّه سُهيل ويحلف آخر أنّه ليس به. ومنه قولهم: كُمَيْتٌ مُحْلِفة [ثمّ استشهد بشعر]

وذو الحُلَيْفَة: موضع. (٤: ١٣٤٧)

أبو هلال: الفرق بين القسَم والحِلْف: أنّ القسم أبلغ من الحِلْف، لأنّ معنى قولنا: أقسم بالله، أنّه صار ذا قسَم بالله. والقسَم: النّصيب، والمراد أنّ الّذي أقسم عليه من المال وغيره قد أحرزه ودفع عنه الخصم بالله.

والحِلْف من قولك: سيف حليف، أي قاطع ماض، فإذا قلت: حلف بالله، فكأنّك قلت: قطع المخاصمة بالله.

فالأوّل أبلغ، لأنّه يتضمّن معنى الآخر مع دفع الخصم، ففيه معنيان. وقولنا: حلف يفيد معنًى واحدًا، وهو قطع المخاصمة فقط، وذلك أنّ من أحرز الشّيء باستحقاق في الظّاهر فلا خصومة بينه وبين أحد فيه، وليس كلّ من دفع المخصومة في الشّيء فقد أحرزه.

واليمين اسم للقسَم مستعار، وذلك أنّهم كانوا إذا تقاسموا على شيء تصافقوا بأيمانهم، ثمّ كثر ذلك حتّى سمّي القسَم يمينًا. (٤٢)

ابن فارس: الحاء واللّام والفاء أصل واحد، وهو الملازمة. يقال: حالف فلان فلانًا، إذا لازمه.

ومن الباب: الحَلِف. يقال: حلَف يحلِف حَلِفًا، وذلك أنّ الإنسان يلزمه الثّبات عليها. ومصدره: الحَلِف والمحلوف أيضًا.

ويقال: هذا شيء مُحْلِف، إذا كان يُشَكّ فيه فيُتحالف عليه. [ثمّ استشهد بشعر]

وممّا شذّ عن الباب قولهم: هو حليف اللّسان، إذا كان حديده.

ومن الشّاذّ: الحَلْفاء، نبت، الواحدة حَلَفة (٢: ٩٧)

ابن سيده: الحِلْف والحَلِف: القسم، حَلَف يَحلف حِلْفًا وحَلِفًا وحَلْفًا ومحلوفًا

ويقولون: محلوفه بالله ما قال ذاك، على إضمار يَحلف. وحلف أُحلوفةً.

ورجل حالف وحلّاف وحلّافة: كثير الحلف. وقد استحلفه بالله، وحلّفه وأحلفه.

وكلّ شيء مختلَف فيه فهو مُحْلِف، لأنّه داعٍ إلى الحلف، ولذلك قيل: «حضارِ والوزنُ مُحْلِفان» وذلك أنّهما نجمان يطلعان قبل سُهيل فيظنّ النّاس بكلّ واحد منهما أنّه سُهيل فيحلف الواحد أنّه ذاك، ويحلف الآخر أنّه ليس به.

وناقة مُحْلِفة: إذا شُكّ في سمنها حتّى يدعو ذلك إلى الحلف.

وفرس مُحْلِف ومُحْلِفة، وهو الكُمَيت الأحمّ والأحوى، لأنّهما متدانيان حتّى يَشُكّ فيهما البصيران، فيحلف هذا أنّه كُميتٌ أحوى، ويحلف هذا أنّه كُمَيت أحمّ.

والمُحْلِف من الغلمان: المشكوك في احتلامه لأنّ ذلك ربّما دعا إلى الحلف.

والحِلْف: العهد، لأنّه لا يُعقد إلّا بالحلف، والجمع أحلاف. وقد حالفه محالفةً وحِلافًا وهو حِلْفه: حليفه.

الحليف: المحالف فيما كان بينه وبينه، ليعينه. والجمع أحلاف وحُلفاء، وهو من ذلك لأنّهما تحالفا أن يكون أمرهما واحدًا بالوفاء.

والحليفان: أسَدٌ وغَطَفان، صفة لازمة لهما لزوم الاسم.

والحليف: الحديد من كلّ شيء، وفيه حلافة وإنّه لحليف اللّسان، على المثل بذلك.

والحَلَف والحَلْفاء، من نبات الأغلاث، واحدتها حَلَفة وحَلِفة وحَلْفاء وحَلْفاة.

قال سيبويه: حَلْفاء واحدة وحَلْفاء للجميع، لمّا كان يقع للجميع ولم يكن اسمًا كُسّر عليه الواحد، أرادوا أن يكون الواحد من بناء فيه علامة التّأنيث، كما كان ذلك في الأكثر الّذي ليست فيه علامة التّأنيث ويقع مذكّرًا، نحو التّمر والبُرّ والشّعير وأشباه ذلك، ولم يجاوزوا البناء الّذي يقع للجميع، حيث أرادوا واحدًا فيه علامة التّأنيث، لأنّه فيه علامة التّأنيث، فاكتفوا بذلك وبيّنوا الواحدة بأن وصفوها بواحدة، ولم يجيئوا بعلامة سوى الّتي في الجميع ليفرّق بين هذا وبين الاسم الّذي يقع للجميع وليس فيه علامة التّأنيث، نحو التّمر والبُسر.

وأرض حَلِفة ومَحْلَفة: كثيرة الحَلْفاء.

وحُلَيفٌ وحَليفٌ: اسمان.

وذو الحُلَيفة: موضع. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٣: ٢٤٥)

الطُّوسيّ: الحَلْف: القسم، ومنه الحِلْف لتحالفهم فيه على الأمر، وحليف الجود ونحوه، لأنّه كالحِلْف في اللّزوم، أو حلف الغلام، إذا قارب البلوغ. (٣: ٢٤١)

الرّاغب: الحلف: العهد بين القوم، والمُحالفة

المُعاهَدة، وجُعلت للمُلازَمة الّتي تكون بمُعاهَدة

وفلان حَليفُ كَرَمٍ وحِلْفُ كَرَمٍ والأحلاف جمع حليف [ثمّ استشهد بشعر]

و الحَلِف أصله اليمين الّذي يأخذ بعضهم من بعض بها العهد، ثمّ عُبِّر به عن كلّ يمين

وشيء مُحلِف يَحمل الإنسان على الحَلِف

وكُمَيْتٌ مُحْلِف، إذا كان يُشكّ في كُمَيْته وشُقْرته فيحلف واحد أنّه كُمَيْتٌ وآخر أنّه أشقر

والمحالفة أن يحلف كلّ للآخر ثمّ جُعلت عبارةً عن الملازمة مُجرّدًا، فقيل: حِلْف فلانٍ وحَليفُه، وقال ﷺ: «لاحِلْف في الإسلام»

وفلان حليف اللّسان، أي حديده، كأنّه [يُحالف] الكلام فلا يتباطأ عنه، وحليف الفصاحة (١٢٩)

الزّمَخْشَريّ: حلَف بالله على كذا حَلْفًا، وهو حلّاف وحلّافة، وحلَف حَلْفةَ فاجرٍ، وأُحلوفةً كاذبةً

وحالفه على كذا، وتحالفوا عليه واحتلفوا

وحلّف خصْمَه وأحلفه واستَحلفه القاضي

ووقع الحريق في الحَلْفاء، وكأنّه أبو الحَلْفاء، أي الأسد

ومن المجاز بينهم حِلْفٌ، أي عهد، وهم حُلَفاء بني فلان وأحلافهم، وهذا حَليفي، وهو حليف النّدى، وحليف السّهر.

وفلان مُحالف لفلان لازم له. ويسنان حليف ورجل حليف اللّسان يوافق صاحبه على ما يريد لحدّته، كأنّه حليفه.

وسمع الأصمعيّ بعض العرب إنّ فلانًا لمُحلِس الوجه، حليف اللّسان، طويل الإمّة

وهذا شيء مُحْلِف ومُحْنِث للّذي يُختلَف فيه فيُحتلف عليه يقال ناقة مُحْلِفة السّنام مشكوك في سِمَنه «وحضارِ والوزنُ مُحلِفان». وهما كوكبان يَطلُعان قبل سُهَيْل، فيُظَنّ بكلّ واحد منهما أنّه سُهَيْل، فيقع التّحالف وكُمَيْتٌ مُحلِفة بين الأحوى والأحمّ، وكُمَيْتٌ غير مُحلِفة: للصّافية الكُمْتة

وأحلَف الغلام جاوز رِهاق الحُلُم، فشكّ في بلوغه [واستشهد بالشّعر ٣مرّات] (أساس البلاغة ٩٢)

رجل حليف اللّسان أي ذَرِبه (الفائق ١: ٨٤)

[من] كان حَليفًا أو عريرًا في قوم قد عقلوا عنه ونصروه فميراثه لهم، إذا لم يكن له وارث معلوم»

الحليف المحالِف، وهو المُعاهِد (الفائق ١: ٣٠٩)

المَدينيّ: في الحديث «أنّ عُتبة برز لعُبَيْدة، فقال من أنت؟ قال أنا الّذي في الحَلْفاء» أي أنا الأسد، لأنّ مأوى الأسد الآجام ومنابت الحَلْفاء، وهو نبتٌ، واحدته: حَلْفَة

وقيل هي قصب لم يُدرِك أناه، فإذا مسّته النّار أسرعت في إحراقه يقال: نار الحَلْفاء سريعة الانطفاء.

وقيل إنّه حشيش يابس، واحده: حلَفة، كقَصَبة وقَصْباء، وقد تُكسَر لامه

وقيل لايجوز دخال تاء التّأنيث في الحَلْفاءة، لأنّ فيها ألف التّأنيث الّتي صارت همزة وقد أحلَف الحَلْفاء ظهر قصبها

في الحديث: «من حلَف على يمين» الحَلِف هو اليمين، وأصلها العقد بالعَزْم والنّيّة. بدليل أنّ يمين اللّغو لايؤخذ به، فكأنّ معناه: من عزم على عقد يمين فحالف بين اللّفظين تأكيدًا لعقده، وإعلامًا أنّ لَغْوه لايندرج تحته، والله أعلم (١: ٤٨٦)

ابن الأثير: وفي حديث آخر «لاحِلْف في الإسلام» أصل الحِلْف المعاقدة والمعاهدة على التّعاضد والتّساعد والاتّفاق، فما كان منه في الجاهليّة على الفِتَن والقتال بين القبائل والغارات، فذلك الّذي ورد النّهي عنه في الإسلام، بقوله ﷺ «لاحِلْفَ في الإسلام» وما كان منه في الجاهليّة على نصر المظلوم وصلة الأرحام كحِلْف المطَيَّبين وما جرى مجراه، فذلك الّذي قال فيه ﷺ «وأيّما حِلْفٍ كان في الجاهليّة لم يزده الإسلام إلّا شدّة» يريد من المعاقدة على الخير ونُصرة الحقّ، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحِلْف الّذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام. وقيل: المحالفة كانت قبل الفتح [إلى أن قال]

ومنه حديث حذيفة «قال له جُندب: تسمعني أُحالفك منذ اليوم، وقد سمعته من رسول الله ﷺ فلا تنهاني» أُحالفك: أُخالفك، من الحَلِف: اليمين.

(١: ٤٢٤)

الفَيُّوميّ: حلَف بالله حَلْفًا بكسر اللّام وسكونها تخفيف، وتُؤنّث الواحدة بالهاء، فيقال: حَلْفة.

ويقال في التّعدّي: أحلَفته إحلافًا، وحلّفته تحليفًا، واستحلفته.

والحَلِيف: المُعاهد، يقال منه: تحالفا، إذا تعاهدا وتعاقدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النُّصرة والحماية.

وبينهما حِلْفٌ وحِلْفَة بالكسر، أي عهد.

وذُو الحُلَيفة: ماءٌ من مياه بني جُشَم ثمّ سُمّي به الموضع، وهو ميقات أهل المدينة نحو مرحلةٍ عنها، ويقال: على ستّة أميال.

والحَلْفاء وزان حمراء: نبات معروف، الواحدة حَلْفاة (١: ١٤٦)

الفيروزاباديّ: حلَف يحلِف حَلْفًا ويُكسَر وحَلِفًا ككَتِف ومَحلوفًا ومَحلوفةً. ويقال: لاومَحلوفائه بالمدّ ومَحلوفَهُ بالله، أي أحلِفُ مَحلوفةً، أي قَسَمًا.

والأُحلوفة «أُفعولة» من الحَلِف.

والحِلْف بالكسر: العهد بين القوم، والصّداقة، والصّديق يحلِف لصاحبه أن لايَغدِر به، جمعه: أحلاف. [إلى أن قال]

والحَلْفاء، والحلَف محرّكةً: نبتٌ، الواحدة: حَلِفة كفَرِحة، وحَشَفة وصحراويّ.

ووادٍ حَلافِيّ كغُرابيّ: ينبته.

والحَلْفاء: الأَمَة الصَّخّابة، جمعها: ككُتُب.

وأحلَفَت الحَلْفاء: أدرَكَت، والغلام: جاوَز رهاق الحُلُم، وفلانًا: حلّفه.

وقولهم: «حِضارِ والوَزْنُ مُحلِفان» هما نجمان يطلُعان قبل سُهَيل، فيظنّ النّاظر بكلٍّ منهما أنّه سُهَيل، ويحلِف أنّه سُهَيل، ويحلِف آخر أنّه ليس به. وكلّ ما يُشَكّ فيه

مُتحالف عليه فهو مُحلِف، ومنه كُمَيْتٌ مُحْلِف: خالص اللّون

وحلّفه تحليفًا: استحلفه

وحالفه: عاهده ولازمه، وتحالفوا: تعاهدوا

(٣: ١٣٣)

الطُّرَيحيّ: [اكتفى بنقل أقوال السّابقين] (٥: ٣٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: حلف بالله يَحلِف حَلِفًا وحَلْفًا: أقسم. والحلّاف: الكثير الحلف. (١: ٢٩٢)

محمّد إسماعيل إبراهيم: نحوه (١: ١٤٣)

العَدْنانيّ: حلف حَلْفًا، وحِلفًا، وحلِفًا، ومَحلوفًا، ومَحلوفة، ومَحلوفاء

ويُخطّئون من يقول: حلف أحمد حَلِفًا، أي أقسم، ويقولون: إنّ الصّواب هو: حلف حَلْفًا، والحقيقة هي: أنّنا نستطيع أن نقول: حلف أحمد يَحلِف

أ- حَلْفًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، والأساس، والنّهاية، واللّسان، والمصباح «تُسكّن للّام للتّخفيف»، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

ب- وحَلِفًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط.

ج- وحِلْفًا: اللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

د- ومَحلوفًا: الصّحاح، والمختار، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

هـ- ومَحلوفة: اللّيث بن سعد، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

و- ومَحلوفاء: ابن بُزُرْج، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد

ويُطلقون على القسم اسم أُحلوفة: اللّحيانيّ، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

ولمّا كان المصدر «حَلِف» صحيحًا، ومعروفًا في البلاد العربيّة كافّة أكثر من المصادر الأخرى، وأكثر منها دورانًا على الألسنة، أرى أن نُقبل على استعماله، على أن لا نخطّئ من يستعمل المصادر الأخرى، الّتي تذكرها المعجمات (١٦٤)

المُصطَفَويّ: والظّاهر من موارد استعمال هذه المادّة في القرآن الكريم وغيره: أنّ الأصل الواحد فيها هو الالتزام مع القسم وبوسيلته. كما أنّ القسم هو مجرّد القسم من دون التزام -راجع «القسم»-، وبمناسبة هذا المعنى تُطلق على العهد والالتزام المطلق المؤكّد.

وأمّا الميسور والمعسور والمعقول ممّا كان مفهوم المصدر والمفعول الّذي هو مورد وقوع الحدث متّحدًا في المصداق، فهي من باب تصادق المعنيين وتصادقهما على مورد واحد، لا استعمال صيغة في معنى صيغة أُخرى

فظهر أنّ تطبيق الحلوف على الحلف باعتبار تصادق مصيبها في الخارج، وأمّا استعمال الحلوف في مورد الحلف إشارة إلى تحقّق الحلف ووقوعه وكونه محقّقًا ومسلّمًا (٢: ٢٨٩).

النّصوص التّفسيريّة

حَلَفْتُمْ

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ المائدة: ٨٩

ابن عبّاس: ثمّ حنثتم (١٠٠)

مثله الماورديّ (٢: ٦٣)، والطّوسيّ (٤: ١٦) وابن الجوزيّ (٢: ٤١٥)، والبيضاويّ (١: ٢٩٠)، والشّربينيّ (١: ٣٩٥)، والبروسويّ (٢: ٤٣٤).

البغويّ: وحنثتم، فإنّ الكفّارة لاتجب إلّا بعد الحنث (٢: ٨٠).

الزّمخشريّ: وحنثتم، فترك ذكر الحنث لوقوع العلم بأنّ الكفّارة إنّما تجب بالحنث في الحلف، لا بنفس الحلف. والتّكفير قبل الحنث لايجوز عند أبي حنيفة وأصحابه، ويجوز عند الشّافعيّ بالمال إذا لم يعص بالحانث (١: ٦٤١).

نحوه الطّبرسيّ (٢: ٢٣٨)

ابن عطيّة: معناه ثمّ أردتم الحنث أو وقعتم فيه. (٢: ٢٣٢)

نحوه المراغيّ (٧: ١٦).

الفخر الرّازيّ: ﴿إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ فيه دقيقة، وهي تنبيه على أنّ تقديم الكفّارة قبل اليمين لايجوز، وأمّا بعد اليمين وقبل الحنث فإنّه يجوز (١٢: ٧٨)

نحوه أبوحيّان (٤: ١٢).

العُكبَريّ: العامل في (إذا) ﴿كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ لأنّ المعنى ذلك يُكفّر أيمانكم وقت حلفكم (١: ٤٥٨).

القُرطُبيّ: أي إذا حلفتم وحنثتم. (٦: ٢٧٥)

مثله الشّاطبيّ (٦: ١١١)

السّمين: [حكى قول الزّمخشريّ والعُكبَريّ ثمّ قال:]

ولابدّ من هذا الّذي ذكره الزّمخشريّ، وهو تقدير حنثت، ولذلك عيب على أبي البقاء قوله: «العامل في (إذا) كفّارة أيمانكم، لأنّ المعنى: ذلك يُكفّر أيمانكم وقت حلفكم» فقيل له: الكفّارة ليست واقعةً في وقت الحلف فكيف يعمل في الظّرف ما لايقع فيه؟ وظاهر الآية أنّ (إذا) متمحّضة الظّرفيّة، وليس فيها معنى الشّرط، وهو غير الغالب فيها.

وقد يجوز أن تكون شرطًا، ويكون جوابها محذوفًا على قاعدة البصريّين، يدلّ عليه ما تقدّم، أو هو نفس المتقدّم عند أبي زيد والكوفيّين، والتّقدير: إذا حلفتم وحنثتم فذلك كفّارة إثم أيمانكم، كقولهم: «أنت ظالمٌ إن فعلت» (٢: ٦٠٣)

يَحْلِفُونَ

١ـ ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾

النّساء ٦٢

ابن عبّاس: يعني حالفًا، حلف بالله. (٧٣)

الزَّمَخْشَريّ: (يَحْلِفُونَ) ما أردنا بتحاكمنا إلى غيرك (١ ٥٣٦)

العُكبَريّ: (يَحْلِفُونَ) حال. (١ ٣٦٨)

مثله البَيضاويّ (١ ٢٢٧)، والنَّسَفيّ (١ ٢٣٣)، وأبوالسُّعود (٢ ١٥٧)

الطَّباطَبائيّ: ﴿ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ﴾ حكاية لمعذرتهم أنّهم ما كانوا يريدون بركونهم إلى حكم الطّاغوت سوءً، ولعلّ ـ والله أعلم ـ فإذا كان حالهم هذا الحال كيف يصيبهم إذا أصابهم بما قدّمت أيديهم ثمّ جاءوك يحلفون بالله، قائلين ما أردنا بالتّحاكم إلى غير الكتاب والرّسول إلّا الإحسان والتّوفيق وقطع المشاجرة بين الخصوم. (٤ ٤٠٣)

٢ـ ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾

التّوبة ٤٢

ابن عبّاس: لكم إذا رجعتم من غزوة تبوك عبد الله ابن أُبَيّ وجدّ بن قيس ومعتّب بن قشير وأصحابهم الّذين تخلّفوا عن غزوة تبوك. (١٥٨)

الطَّبَريّ: وسيحلف لك يا محمّد هؤلاء المستأذنوك في ترك الخروج معك اعتذارًا منهم إليك بالباطل، لتقبل منهم عذرهم، وتأذن لهم في التّخلّف عنك بالله كاذبين. (١٠ ١٤١)

الطُّوسيّ: إخبار منه تعالى أنّ هؤلاء الّذين ذكرهم يحلفون ويقسمون على وجه الاعتذار إليك ويقولون فيما بعد ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ (٥ ٢٦٢)

الزَّمَخْشَريّ: بِاللهِ متعلّق بـ(سَيَحْلِفُونَ)، أو هو من جملة كلامهم، والقول مراد في الوجهين، أي (سَيَحْلِفُونَ) يعني المتخلّفين عند رجوعك من غزوة تبوك معتذرين يقولون بالله.. (٢ ١٩١)

نحوه البَيضاويّ (١ ٤١٦)، والنَّسَفيّ (٢ ١٢٧)، والشِّربينيّ (١ ٦١٧)، والآلوسيّ (١٠ ١٠٧)، والمَراغيّ (١٠ ١٢٦)، ومَغْنيّة (٤ ٤٨)

الفَخْر الرّازيّ: هذه الآية نزلت في المنافقين الّذين تخلّفوا عن غزوة تبوك، ومعنى الكلام أنّه لو كانت المنافع قريبة والسّفر قريبًا لاتّبعوك طمعًا منهم في الفوز بتلك المنافع، ولكن طال السّفر فكانوا كالآيسين من الفوز بالغنيمة، بسبب أنّهم كانوا يستعظمون غزو الرّوم، فلهذا السّبب تخلّفوا.

ثمّ أخبر الله تعالى أنّه إذا رجع من الجهاد يجدهم ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ إمّا عند ما يعاتبهم بسبب التّخلّف، وإمّا ابتداء على طريقة إقامة العذر في التّخلّف. ثمّ بيّن تعالى أنّهم يُهلكون أنفسهم بسبب ذلك الكذب والنّفاق. وهذا يدلّ على أنّ الأيمان

الكاذبة توجب الهلاك، ولهذا قال عليه الصّلاة والسّلام «اليمين الغموس تدع الدّيار بلاقع» (١٦ ٧٢)

نحوه أبو السّعود (٣ ١٥٢)، والبُرُوسَويّ (٣ ٤٤٠).

حلّاف

وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ — القلم ١٠

ابن عبّاس: كذّاب على الله (٤٨١).

الطّبريّ: ولا تُطِع يا محمّد كلّ ذي إكثار للحلف بالباطل (٢٩ ٢٢)

نحوه البغويّ (٥ ١٣٦)، والمَيْبُديّ (١٠ ١٩٠)، وابن جُزَيّ (٨ ٣٣١)، والشّربينيّ (٤ ٣٥٥)

الطُّوسيّ: أي من يُقسم كثيرًا بالكذب (١٠ ٧٧)

الزّمَخْشَريّ: كثير الحلف في الحقّ والباطل، وكفى به مَزْجرة لمن اعتاد الحلف، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ البقرة: ٢٢٤ (٤ ١٤٢)، مثله الفخر الرّازيّ (٣٠ ٨٣)، والبيضاويّ (٢ ٤٩٤)، والنّسفيّ (٤ ٢٨٠)

ابن عَطيّة: الحلّاف: المردّد لحلفه الّذي قد كثر منه (٥ ٣٤٧)

الطّبْرِسيّ: أي كثير الحلف بالباطل لقلّة مبالاته بالكذب (٥ ٣٣٤)

نحوه شُبّر. (٦ ٢٦٠)

أبو السّعود: كثير الحلف في الحقّ والباطل. تقديم هذا الوصف على سائر الأوصاف الزّاجرة عن الطّاعة، لكونه أدخل في الزّجر (٦ ٢٨٦)

البُرُوسَويّ: كثير الحلف في الحقّ والباطل، لجهله حُرمة اليمين وعدم مبالاته من الحِنْث، لسوء عقيدته. وتقديم هذا الوصف على سائر الأوصاف الزّاجرة عن طاعته، لكونه أدخل في الزّجر. وأصل الحلف: اليمين الّذي يأخذ بعضهم من بعض بها الحِلْف، أي العهد، ثُمّ عبّر به عن كلّ يمين. (١٠ ١١٠)

الآلوسيّ: كثير الحلف في الحقّ والباطل، وكفى بهذا مَزْجرة لمن اعتاد الحلف، لأنّه جعل فاتحة المثالب وأساس الباقي، وهو يدلّ على عدم استشعار عظمة الله عزّ وجلّ، وهو أمّ كلّ شرّ عقدًا وعملًا

وذكر بعضهم أنّ كثرة الحلف مذمومة ولو في الحقّ لما فيها من الجرأة على اسمه جلّ شأنه. وهذا النّهي للتّهييج والإلهاب أيضًا، أي دُمْ على ما أنت عليه من عدم طاعة كلّ حلّاف (٢٩ ٢٧)

المراغيّ: أي ولا تُطِع المكثار من الحلف بالحقّ وبالباطل

ويكذب ليتّقي بأيمانه الكاذبة الّتي يجترئ بها على الله ضعفه ومهانته أمام الحقّ، وفيه دليل على عدم استشعاره الخوف من الله

والكذب أُسّ كلّ شرّ، ومصدر كلّ معصية، وكفى مَزْجرةً لمن اعتاد الحلف، أن جعله المولى فاتحة المثالب، وأُسّ المعايب (٢٩ ٣١)

مَغْنِيّة: يكثر من الأيمان بلا سبب موجب (٧ ٣٨٨)

الطَّباطَبائيّ: الحلّاف: كثير الحلف، ولازم كثرة الحلف والإقسام في كلّ يسير وخطير وحقّ وباطل أن لايحترم الحالف شيئًا ممّا يقسم به، وإذا كان حلفه بالله فهو لايستشعر عظمة الله عزّ اسمه، وكفى به رذيلة.
(١٩: ٣٧١)

مكارم الشّيرازيّ: تقال كلمة (حَلّاف) على الشّخص الكثير الحلف، والّذي يحلف على كلّ صغيرة وكبيرة، وهذا النّموذج في الغالب لايتّسم بالصّدق، ولذا يحاول أن يطمئن الآخرين بصدقه من خلال الحلف والقسم.
(١٨: ٤٨٤)

فضل الله: من هؤلاء الّذين يكثرون الحلف على كلّ شيء ممّا يثيرونه أمام الآخرين، أو ممّا يختلفون فيه معهم، من القضايا المتعلّقة بالدّين وبالحياة وبالأوضاع المحيطة بهم، سواء أكانت حقًّا أم باطلًا، لأنّهم لايشعرون بالثّقة في أنفسهم، أو بثقة النّاس بهم، ولذلك فإنّهم يلجأون لتأكيد الثّقة إلى أسلوب الحلف، ولو على حساب المقدّسات الّتي يحلفون بها، كما في الحلف بالله، حيث يسيئون إلى موقع عظمته بالقسم به في قضيّة كاذبة أو باطلة. وإذا حدّقت بهؤلاء في ما يتّصفون به من صفات أخلاقيّة على صعيد الواقع، فسترى المهانة النّفسيّة، والحقارة العمليّة الّتي توحي بكلّ سقوط وانحطاط.
(٢٣: ٤٤)

عبد المنعم الجمّال: قيل: إنّ هذه الآيات في الوليد بن المغيرة المخزوميّ.

ولا تُطع يا محمّد كلّ شخص يُكثر الحلف مُحقًّا أو مُبطلًا وهو حقير، لأنّ كثرة الحلف دليل على أنّه لايثق بنفسه، ويشعر أنّ النّاس يحتقرونه.
(٤: ٣١٥٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الحلَف، وهو نبت أطرافه محدّدة، كأنّها أطراف سعف النّخل والخوص، ينبت في مفايض الماء والنّزوز، الواحدة: حلَفَة، وهو الحلفاء، وواحدته: حلَفاة. وأرض حَلِفة: تنبت الحلفاء، وأرض محلفة ومَحْلَفة: كثيرة الحلفاء.

وسنان حليف: حديد، لأنّه شُبّه حدّة طرفه بحدّة أطراف الحلفاء، وإنّه لحليف اللّسان، على المثل بذلك، أي حديد اللّسان فصيح.

والحِلْف: العهد يكون بين القوم، والجمع: أحلاف، يقال: حالَفَه مُحالفةً وحِلافًا، أي عاهده، وهو حِلْفه وحليفه، وتحالفوا: تعاهدوا، والحليف: المحالف، يقال: حالَفَ فلانٌ فلانًا، فهو حليفه، وفلان حليف الجُود، وحليف الإكثار، وحليف الإقلال، وحالَفَ فلانٌ بثّه وحُزنه: لازمه، كلّ ذلك تشبيه بتماسك عود الحلَف وتلازمه.

ومنه: الحِلْف والحَلِف: القسم، لأنّه تحالفٌ وتماسكٌ بين طرفين، يقال: حلَفَ يَحلِف حَلْفًا وحِلفًا وحَلِفًا ومحلوفًا، أي أقسم، ورجل حالف وحلّاف وحلّافة: كثير الحِلف، وأحلفتُ الرّجل وحلّفته واستحلفته.

والحليف: المحالف فيما كان بينه وبين صاحبه، لأنّهما تحالفا أن يكون أمرهما واحدًا بالوفاء، والجمع: أحلاف

وحُلفاء.

والمُحلِف: كلّ شيء مختلَف فيه، لأنّه داعٍ إلى الحلِف، يقال: ناقة مُحلِفة، إذا شُكّ في سِمَنها حتّى تدعو ذلك إلى الحلِف، وناقة مُحلِفة السّنام لا يُدرى أفي سنامها شحم أم لا؟ وكُمَيت مُحلِف، إذا كان بين الأحوى والأحمّ حتّى يختلف في كمتته، وكُمَيت غير مُحلِف، إذا كان أحوى خالص الحُوّة، أو أحمّ بيّن الحُمّة. والمُحلِف من الغلمان: المشكوك في احتلامه، لأنّ ذلك ربّما دعا إلى الحلِف. يقال: أحلَفَ الغلام، إذا راهق الحُلُم، فاختلف النّاظرون إليه، فقائل يقول: قد احتلم وأدرك، ويحلف على ذلك، وقائل يقول: غير مُدرِك، ويحلف على قوله.

٢- ولم نعثر بعد البحث والاستقصاء على أحد مشتقّات هذه المادّة في سائر اللّغات السّاميّة، سوى ورود الحَلفاء في اللّغة السّريانيّة بلفظ «حَلفَا» و«حُولفاء»، وهذا يدلّ على أصالته هنا، كما ذهبنا إليه حيث جعلناه أصلًا برأسه.

وقد تأثّرت بعض اللّغات غير السّاميّة باستعمال العربيّة لهذا اللّفظ أيضًا، كالفرنسيّة، وكذلك الإنجليزيّة في الآونة الأخيرة، إذ جاء فيهما بلفظ «ألفا».

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها الماضي مرّة، والمضارع ١١ مرّة، والمبالغة مرّة، في ١٢ آية:

١- ﴿... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ المائدة: ٨٩

٢- ﴿وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى...﴾ التوبة: ١٠٧

٣- ﴿ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ النساء: ٦٢

٤- ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ التوبة: ٤٢

٥- ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ﴾ التوبة: ٥٦

٦- ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ التوبة: ٦٢

٧- ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ﴾ التوبة: ٧٤

٨- ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ﴾ التوبة: ٩٥

٩- ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ﴾ التوبة: ٩٦

١٠- ﴿مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ المجادلة: ١٤

١١- ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾ المجادلة: ١٨

١٢- ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ القلم: ١٠

ويلاحظ أوّلًا: أنّ (١) تشريع بلفظ الماضي، والباقي سوى (١٢) حكاية حال المنافقين، جاءت بلفظ المضارع إشعارًا بدوامها منهم، وذمًّا لهم بأنّهم يسترون نفاقهم بالحلف بالله كذبًا، كما قال في (١٠) ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ﴾، وتتضمّن منها (٤ و٨) إخبارًا بالغيب عمّا

سيصدر منهم ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ﴾، وواحدة منها (١٠) إخبار عن حلفهم يوم القيامة لله كعادتهم في الدّنيا ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾، وواحدة (١٢) جاءت مبالغة ﴿كُلَّ حَلَّافٍ﴾ إشعارًا بأنّ هؤلاء الحالفين يُبالغون في الحلف ويُكرّرونه.

ثانيًا: الحَلْف في (٢ و٣) واقع على إرادة الحُسنى والإحسان والتّوفيق، وفي (٤) على الخروج مع المؤمنين، وفي (٥ و١٠) على أنّهم من المؤمنين ـ ولم يكونوا منهم ـ وفي (٦ و٩) لإرضاء المؤمنين، وفي (٧) على أنّهم ما قالوا كلمة الكفر ـ وقد قالوها ـ وفي (٨) ليُعرضوا عنهم.

وأمّا في (١١) فلم يُذكَر ما حلفوا عليه، إلّا أنّه يُعلم من سياقها، وهو أنّهم من المؤمنين ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... * يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ...﴾.

وأمّا في (١٢) ﴿كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾، فالتّركيز فيه على المبالغة في الحلف دون متعلّقه، فإنّهم يحلفون فيما اقتضى الموقف، مع أنّ الآية مكّيّة نزلت في المشركين دون المنافقين.

ثالثًا: جاء الحلف في أكثر الآيات قرينًا بالنّفاق، فيخطر بالبال أنّهما حليفان، وأنّ الحلف ـ ولا سيّما التّكثير منه ـ آية النّفاق وسمة الكذب إلّا فيما استُثني، فينبغي التّوقّي منه إلّا عند الضّرورة، مضافًا إلى أنّه نوع إهانة بالله، كما قال: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ البقرة: ٢٢٤.

قال الآلوسيّ في تفسير ﴿كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾: «وكفى بهذا مزجرة لمن اعتاد الحلف، لأنّه جُعل ـ في الآية ـ فاتحة المثالب وأساس الباقي، وهو يدلّ على عدم استشعار عظمة الله عزّ وجلّ، وهو أمّ كلّ شرّ عقدًا وعملًا. وذكر بعضهم أنّ كثرة الحلف مذمومة ولو في الحقّ، لما فيها من الجرأة على اسمه جلّ شأنه.»

رابعًا: في (١) بُحوث: ١ ـ جمع فيها بين الأيمان والحَلِف ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ ومعناهما واحد؟ ويوجّهه ـ والله أعلم ـ أنّ «الأيمان» جمع «يمين» اسم ولم يُشتقّ منه الفعل إلّا نادرًا. قال أبو هلال: «واليمين اسم للقسم مستعار، وذلك أنّهم كانوا إذا تقاسموا على شيء تصافقوا بأيمانهم، ثمّ كثر ذلك حتّى سمّي القسم يمينًا» فعُبّر عنه بـ«الأيمان»، ولمّا أراد الله التّعبير عنها بما يصدر في هذا الصّدد من النّاس، أتى بالفعل وقال: ﴿إِذَا حَلَفْتُمْ﴾. أمّا الكفّارة فمن اليمين، كما قال: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾. وقد كُرّرت «الأيمان» في الآية ثلاث مرّات، فهي محطّ الكلام فيها. [لاحظ ي م ن «الأيمان»]

٢ ـ اتّفقوا على أنّ المراد: إذا حلفتم وحنثتم، لأنّ الكفّارة إنّما تجب بالحِنث لا بالحَلف، وحذف «الحنث» للعلم به، ونظيرها ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة: ١٨٤، أي فأفطر.

٣ ـ استفاد الفخر الرّازيّ من ﴿إِذَا حَلَفْتُمْ﴾، أنّ

تقديم الكفّارة قبل اليمين لايجوز، وأمّا بعد اليمين، وقبل الحِنْث فيجوز عند الشّافعيّ، ولا يجوز عند أبي حنيفة، وهو الموافق لتقدير «حَنِثْتُمْ» عطفًا على (حلفتم)

٤ـ قال أبو البقاء: العامل في (إذا) ﴿كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ لأنّ المعنى ذلك يُكفّر أيمانكم وقت حلفكم وأشكل عليه «السّمين» بأنّ الكفّارة ليست في وقت الحلف فكيف يعمل في الظّرف ما لايقع فيه؟ ثمّ حلّ هو المشكلة بوجهين: نفي الشّرطيّة عن (إذا) ـ وهو خير الغالب فيها ـ وأنّ جوابها محذوف يدلّ عليه ما تقدّم ـ أو هو نفس المتقدّم عند أبي زيد والكوفيّين ـ والتّقدير: إذا حلفتم وحنثتم فذلك كفّارة إثم أيمانكم، كقولهم: «أنت ظالم إن فعلت» والحقّ أنّ فهم الآية لايحتاج أصلًا إلى طرح هذا البحث، وليس عندنا بحث في باقي الآيات، فلاحظ النّصوص

ح ل ق

لفظان، مرّتان، في سورتين مدنيّتين

مُحلّقين ١ ـ ١ تحلقوا ١ ـ ١

النّصوص اللّغويّة

أبــو عمرو ابــن العــلاء: حـلَقة، في الوَلغة بالتّحريك، والجمع حَلَق وحلَقات

(الجوهريّ ٤: ١٤٦٢)

إنّ «الحلَقة» بالفتح لغة في السّكون

(الفيّوميّ ١: ١٤٦)

الخَليل: الحلْق: مساغ الطّعام والشّراب، ومخرج النّفس من الحلقوم، وموضع المَذبَح من الحلْق أيضًا ويجمع على حُلُوق

وحلَق فلان فلانًا: ضربه فأصاب حلْقه

والحلَق: نبات لوَرَقِه حُموضة يُخلَط بالوَسْمة للخضاب، الواحدة بالهاء

والحلْقة: من القوم، وتُجمَع على حلَق، ومنهم من

يُطْلِق، فيقول: حلَقة لايبالي.

والحلْق: الخاتم من فضّة بلا فصّ

والحالق: الجبل المُنيف المُشرف

والحالق من الكَرْم والشّري ونحوهما: ما التوى منه وعلّق بالقُضبان، لم يعرفوه

والمحالق: من تعريش الكَرْم

وحلَق الضَّرْعُ يَحلُق حُلُوقًا فهو حالق، يريد ارتفاعه إلى البطن وانضمامه، وفي قول آخر: كثرة لبنه

وتحلّق القمر: صارت حوله دوّارة

والمُحلَّق: موضع حلْق الرّأس بمِنًى

وحلّق الطّائر تحليقًا، إذا ارتفع

والحالق: المشؤوم يحلِق أهله ويقشُرهم

وفي شتم المرأة: «حلْقَى عَقْرَى»، يريد: مشؤومة مؤذية

والمُحلِّق: اسم رجل [واستشهد بالشّعر ٤

مرّات] (٣: ٤٨)

اللّيث: الحَلْق: حَلْق الشَّعر.

المُحلَّق من الإبل: الموسوم بحَلْقة في فَخِذه، أو في أصل أُذُنه. ويقال للإبل المُحلَّقة: حَلَق.

الحَلْقة بالتّخفيف: من القوم؛ والجميع: الحِلَق، ومنهم من يقول: حلقة. (الأزهريّ ٤: ٥٩)

سيبَوَيه: حَلاقِ: معدول عن الحالقة، وإنّما يريد بذلك المنيّة، لأنّها تَحلِق [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٢٧٣)

ابن شُمَيْل: الحالق من الإبل: الشّديدة الحَفْل، العظيمة الضَّرّة، وقد حلَقَتْ تَحلِق حَلْقًا. (الأزهريّ ٤: ٦٢)

أبوعمرو الشَّيبانيّ: حَلَقَتْ عيون الإبل، إذا غارت. (١: ١٤٩)

لُحقق الوافرة الضّرع [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٢٠٠)

الحالق من الضّأن، ومن المِعْزى: الحافل. (١: ٢١٤)

تقول للشّيء، إذا أعجبك وتعجّبت منه: «حَلقَى عَقْرَى» أيضًا، ويقال: الحَلْقى وقُومي. (١: ٢١٥)

حَلَقة القُرط: خُرْص.

وقال معروف للحلَقة: حَوَق، وهي حَوْقة وأحواق. (١: ٢٣٠)

ليس في الكلام حَلَقة إلّا قولهم: حَلَقة للّذين يحلِقون الشَّعَر. (الأزهريّ ٤: ٦١)

... بواحد حَلَقَة بالتّحريك، والجميع حَلَقٌ بالفتح. (ابن الأثير ١: ٤٢٦)

أبو عُبَيْدَة: حلّق ماءُ حوض، إذا قلّ وذهب. (الأزهريّ ٤: ٦٣)

أبو زَيْد: الحَلْق: موضع الغَلْصَمة والمَذْبَح. (الأزهريّ ٤: ٥٨)

حلِق قضيب الحمار يَحلَق حَلَقًا، إذا احمرّ وتقشّر. (الأزهريّ ٤: ٦٠)

وقال ثور النّمريّ: يكون ذلك من داء ليس له دواء إلّا أن يُخصَى، فربّما سَلِم وربّما مات.

نحوه أبو عُبَيْد. (ابن سيده ٣: ٩)

يقال: وفّيت حَلْقة الحوض توفيةً، والإناء كذلك. وحَلْقة الإناء: ما بقي بعد أن تجعل فيه من الشّراب والطّعام إلى نصفه، فما كان فوق النّصف إلى أعلاه فهو الحَلْقة [ثمّ استشهد بشعر]

الحِلْق: المال الكثير. يقال: جاء فلان بالحِلْق. (الأزهريّ ٤: ٦١)

عَنْز محلوقة، وشَعَر حليق، ولحية حليق، ولا يقال حليقة. (الجوهريّ ٤: ١٤٦٤)

الأصمعيّ: يقال عند الأمر يُعجَب منه: خَمشَى وعَقْرَى وحَلْقَى، كأنّه من العَقْر والحَلْق والخَمْش.

يقال: اشتريتُ كِساءً مُحلِّقًا، إذا كان خشِنًا يَحلِق الشَّعَر من الجسد.

حَلْقَة من النّاس، ومن حديد، والجميع: حِلَق، مثل بَدْرة وبِدَر، وقَصْعة وقِصَع

الحالق: الجبل المُنيف المُشرِف.

أصبحت ضرّة النّاقة حالقًا، إذا قربت المِلْءَ ولم تفعل. [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(الأزهريّ ٤، ٥٩ـ٦٤)

أبو عُبَيْد: [في حديث النّبيّ ﷺ] لصفيّة ابنة حُيَيّ حين قيل له يوم النَّفر: إنّها حائض، فقال: «عَقْرًا حَلْقًا ما أراها إلّا حابستنا». فأصل هذا معناه: عقرها الله وحلَقها، وقوله: عقرها الله، يعني عقر جسدها، وحلقها يعني أصابها وجع في حلقها.

هذا كما يقال: قد رأس فلان فلانًا، إذا ضرب رأسه، وصدره إذا أصاب صدره، وكذلك حلقه، إذا أصاب حَلْقَه. إنّما هو عندي عَقْرًا وحَلْقًا، وأصحاب الحديث يقولون: عَقْرَى حلقى. (١: ٢٥٨)

في حديث النّبيّ ﷺ «لاحمى إلّا في ثلاث: ثَلَّة البئر، وطول الفرس، وحَلْقة القوم».

قوله: وحَلْقة القوم، يعني أن يجلس الرّجل في وسط الحَلْقة منهم أن يحموها أي لا يجلس في وسطها أحد. ومنه حديث حُذَيفة «الجالس في وسط الحَلْقة ملعون».

ويقال: هو تخطّي الحَلْقة. (١: ٣٥٩)

نحوه الزّمخشريّ. (الفائق ١: ١٧٢)

أختار في حَلَقَة الحديد، فتح اللّام ويجوز الجزم، وأختار في حَلْقة القوم الجزم، ويجوز التّثقيل.

(الأزهريّ ٤: ٦٠)

حَلْقة: اسم يجمع السّلاح والدّروع وما أشبهها.

وسكّين حالق وحاذق، أي حديد.

وحلّق الكوكب، إذا بلغ ما يجعل فيه حَلْقة.

والدّروع تسمّى حَلْقة. (الأزهريّ ٤: ٦٤)

ابن الأعرابيّ: الحَلْق: الشّؤم.

الحَلَقة: الضّروع المرتفعة.

أُعطي فلان الحِلْق، أي خاتم المُلك يكون في يده. [ثمّ استشهد بشعر]

الحُلُق: الأهوية بين السّماء والأرض، واحدها حالق.

الحَلَق: الضّروع المُرتفعة.

«هم كالحَلْقة المُفرَغة لايُدرَى أيّها طرفها» يُضرَب مثلًا للقوم إذا كانوا مجتمعين مؤتلفين، كلمتهم وأيديهم واحدة، لا يَطمع عدوّهم فيهم، ولا ينال منهم.

حلق، إذا أوجع، وحلّق، إذا رَجع.

(الأزهريّ ٤: ٥٨ـ٦٤)

في الحديث: «من فكّ حَلْقَة فكّ الله عنه حَلْقَة يوم القيامة» أي أعتق مملوكًا، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ البلد: ١٣. (المدينيّ ١: ٤٨٩)

ابن السّكّيت: والحَلْق: الواحد من الحلوق، والحَلْق: مصدر حلقتُ الشّيء حلقًا.

والحِلْق: المال الكثير، والحِلْق أيضًا: خاتم المُلك. [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق ١٢)

هي حَلْقَة الباب، وحَلْقَة القوم، والجمع حِلَق وحِلاق. (الأزهريّ ٤: ٦١)

يقال: قد أكثر فلان من الحَوْلَقة، إذا أكثر من قول: لاحول ولا قوّة إلّا بالله. (الأزهريّ ٤: ٦٤)

شَمِر: روى أبو عُبَيْد «عَقْرًا حَلْقًا» فقلت له: لم أسمع هذا إلّا «عَقْرَى حَلْقَى». فقال: لكنّي لم أسمع «فَعْلَى» على الدّعاء.

فقلت له: قال ابن شُمَيْل: إنّ صبيان البادية يلعبون ويقولون: «مُطَّيْرَى» على «فُعَّيْلَى»، وهو أثقل من حَلْقَى. قال: فصيّره في كتابه على وجهين: منوّنًا وغير منوّن. [إلى أن قال:]

يقال: أتان حَلَقيّة، إذا تداولتها الحُمُر فأصابها داء في رحمها. [إلى أن قال:]

روي عن أنس بن مالك أنّه قال: «كان النّبيّ ﷺ يصلّي العصر، والشّمس بيضاء مُحَلِّقة، فأرجع إلى أهلي فأقول: صلُّوا».

محلّقة، قال أُسيد: تحليق الشّمس من أوّل النّهار ارتفاعها من المشرق، ومن آخر النّهار انحدارها.

لا أرى التّحليق إلّا الارتفاع في الهواء. يقال: حلّق النّجم، إذا ارتفع، وحلّق الطّائر في كبد السّماء، إذا ارتفع.

وفي حديث آخر: «فحلّق ببصره إلى السّماء» أي رفع البصر إلى السّماء، كما يُحلّق الطّائر إذا ارتفع في الهوى، ومنه المحالق: الجبل المُشرِف.

وحلّق الحوض: ذهب ماؤه، وحلّقت عين البعير، إذا غارت.

وحلّق الطّائر: إذا ارتفع في الهواء. [إلى أن قال:]

روي في الحديث: «دبّ إليكم داء الأمم البغضاء وهي الحالقة» قال خالد بن جَنْبة: الحالقة: قطيعة الرّحِم والتّظالم والقول السّيّئ.

ويقال: «وقعت فيهم حالقة لا تدع شيئًا إلّا أهلكته» والحالقة: السّنة الّتي تحلق كلّ شيء.

والقوم يحلق بعضهم بعضًا، إذا قتل بعضهم بعضًا.

والمرأة إذا حلقت شعرها عند المصيبة: حالقة وحَلْقَى. ومثل للعرب: «لأمّك الحُلْق ولعينك العُبْر».

والحالقة: المنيّة، وتسمّى حَلاقِ. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (الأزهريّ ٤: ٥٩ ـ ٦٤)

الدّينوريّ: يقال: حلّق البُسر، وهي الحوالق، بنات «باء». (ابن سيده ٣: ٥)

والحلق: شجر ينبت نبات الكَرْم يرتقي في الشّجر، وله ورق شبيه بورق العِنَب حامض يُطبخ به اللّحم، وله عناقيد صغار كعناقيد العِنَب البرّيّ، يحمرّ ثمّ يسودّ فيكون مُرًّا، ويؤخذ ورقه فيُطبخ ويُجعل ماؤه في العُصفر فيكون أجود له من حبّ الرّمّان، واحدته حلقة. (ابن سيده ٣: ١٠)

الحَرْبيّ: «مرّ النّبيّ ﷺ بحمار عقير أصابه عُقْر ولم يمت» [ثمّ استشهد بشعر]

وقال: «عقرى حلقى» يقال هذا للمرأة إذا وُصِفت بخلاف، وعند أمر يُذمّ، وكأنّ عقرى: عُقِرت في جسدها، وحلقى: أصابها وجع في حلقها، مثل سَكْرى من السُّكر، وعطشى من العَطَش، وقال الله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾. (٣: ١٠٠٠)

في الحديث: «أنّه نهى عن حِلَق الذّهب» هي جمع حلْقة، وهي خاتم بلا فصّ. (المدينيّ ١: ٤٨٨)

المُبَرِّد: أختار في حَلْقة الحديد وحَلْقة النّاس

التخفيف، ويجوز فيها التثقيل، والجمع: حَلَق (الأزهريّ ٤: ٦١)

ثَعْلَب: [نقل قول أبي عمرو ابن العلاء ثمّ قال] كلّهم يجيزه على ضعفه. [ثمّ استشهد بشعر] (الجوهريّ ٤: ١٤٦٢)

كُراع النّمل: وحلَق النّبت: ذهب، والحالق: الّتي ذهب لبنها (ابن سيده ٣: ٩)

ابن دُرَيْد: والمِحْلَقة: جمع الحالق الّذي يحلق الشّعر وغيره. والحِلَق بكسر الحاء: خاتم المُلك.

وحلّق الطّائر في الهواء تحليقًا، إذا ارتفع

وهوى من حالق، أي من عُلْو إلى سُفْل

وحلَق ضرع النّاقة، إذا ارتفع لبنها فهو حالق.

وحلّق غُرْمول الفرس والحمار يُحلّق، إذا كان فيه بياض شبيه بالبَرَص.

ويقال لسنة المُجدبة: حَلاقِ يا هذا، معدول عن جهته، مثل حَذامِ. والمنيّة أيضًا تسمّى حَلاقِ

والحَلْق معروف، حَلْق الإنسان وغيره

والحَلْق أيضًا مصدر، حَلَقتُ الشّيء أحْلِقه حلقًا عن الشّعر وغيره

وجاء فلان بالحِلْق، إذا جاء بالمال الكثير.

ورطبة حُلْقانة، إذا أرطبت من حَلْقها

ورأس حليق، في معنى محلوق

والمُحلِّق: رجل معروف، وهو الّذي مدحه الأعشى

والحَلَقة: وَسْمٌ نَعَم بني وردة

وحُلاقة كلّ شيء: ما سقط منه.

والحُوَلَّق: وجع يصيب الإنسان في حَلْقه، وليس بثبت. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٢: ١٨٠)

«عَقْرَى حَلْقَى» كلمتان يُدعى بهما على الإنسان، وقد تكلّم بهما النّبيّ ﷺ في بعض مغازيه. (٣: ٣٦٧)

أبو مالك: حَلْقة الحوض: امتلاؤه، وحلْقته أيضًا دون الامتلاء. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٤: ٦١)

الأزهَريّ: يقال: حَلَق فلان فلانًا، إذا ضربه فأصاب حَلْقه. [إلى أن قال]

وفي حديث آخر: «ليس منّا من سَلَق أو حَلَق أو خرَق» أي ليس من سُنّتنا رفع الصّوت في المصائب ولا حَلْق الشَّعر ولا خَرْق الثّياب

ويقال: حَلَق مِعزاه، إذا أخذ شعرها، وجزّ صوفه وهي مِعْزَى محلوقة وحليق. [ونقل قول ابن شُمَيْل ثمّ قال]

قلت: الحالق من نعت الضُّروع، جاء بمعنيين متضادّين: فالحالق المُرتفع المُنضمّ إلى البطن لقلّة لبنه، والحالق: الضَّرع المُمتلئ. [ثمّ استشهد بشعر، ونقل كلام المتكلّم في معنى الحالق ثمّ قال]

قلت: كلّ ذلك مأخوذ من استدارته كالحَلْقة

وحَلَّقَتْ عين البعير، إذا غارت

وحلّق الإناء من الشّراب، إذا امتلأ إلّا قليلًا

يقال: لاتفعل ذاك أمّك حالق، أي أثكل الله أُمّك بك حتّى تحلق شعرها

ويقال: لِحْيَة حليق، ولا يقال: حليقة. (٤: ٥٨)

الصّاحب: الحَلْق: مساغ الطّعام والشّراب في المَريء والحُلقوم، وجمعه حُلُوق وحُلُق

وحَلَقَه ضَرَبَه فأصاب حَلْقه.

والحَلْق في الشَّعَر، وجمع حالق الرّأس حَلَقَة، مثل كاتب وكتبة.

والمَحالِق من الثّياب الأكسية الّتي تحلق الشّعر من خشونتها الواحد مِحلَق

وعَنْز محلوقة جُزّ شعرها وحده حُلاقة المِعزى

والمُحلَّق موضع حَلْق الرّأس بمِنًى

والحَلْق نبات لورقه حُموضة يُخلط بالوَسْمة للخضاب، الواحدة حلقة

والحالق المَشؤوم والحالوقة مثله. يَحلِق قومه: يَقشرهم وفي الشّتْم للمرأة «عَقْرى حَلْقَى» أي مَشؤومة مُؤذية، وعَقْرًا حَلْقًا ـ منوّن ـ وقيل: يُراد حلقها الله وعقرها

و«سُقوا بكأس حلاقٍ» أي بكأس المنيّة خادعة

ولأنّه الحَلْق يعني حَلْق الرّأس

والحالوقة المشؤوم أيضًا.

والحَلْقَة بالتّخفيف. حَلْقَة القوم، والجميع: الحَلَق، ومنهم من يثقّله.

وقيل الحَلَقَة من القوم مخفّفة والحَلَقَة ـ من الحديد مثقّلة

وكان للنّعمان دِرْعٌ يسمّيها الحَلْقَة

والسّلاح كلّه يسمّى الحَلْقَة.

والحِلاق جمع حَلْقَة القيد

وحَلْقَة الباب. وحَلَقة لغة لِبَلْحارث

والحَلْق الخاتم من فضّة بلا فصّ، وهو المال الكثير، وجاء بالحلق

وحُلُوق الأرض مجاريها وأوديتها ومضايقها.

والحالق: الجبل المُنيف، وهو من الكَرْم ما تعلّق بالقُضبان

والحالق من تعاريش الكَرْم

وحلق الضّرع يحلُق حُلوقًا ارتفع إلى البطن وانضمّ والحالق الضّرع نفسه.

وحلّق الطّائر تحليقًا ارتفع في الهواء

وتحلّق القمر صارت فوقه دوّارة

ووفّيت حلقة الحوض والإناء، وهو ما بقي منه بعد أن يحتمل فيه الماء إلى نصفه فما فوقه، والنّصف إلى أعلاه. حَلْقَة وفي الإناء هو البقيّة الصّالحة

وحلّق الماء قلّص وغار

وحَلِق قضيب المهر يحلَق حلقًا احمرّ وتقشّر. وحلي الفرس نجيد فأصابه ذلك، وفرس حَلِق مُنتكّح خُصْيَة

ورُطَبٌ مُحَلِّق، إذا نَضج بعضه ولم ينضج البعض

وشاة مُحَلَّق مَهزُولة

وشربت شُوبحًا محلّق بي، أي ملأ بطني

ومُحَلِّق اسم رجل في قول الأعشى.

والحَلَق سِمة من سمات الإبل، إبل مُحَلَّقة.

والمِحْلَقة الكرّ الّذي يُصعد به النّخل

وتَزَعّت حَلْقَته كأنّه سَبّقه

ويقال للصّبيّ المحبوب إذا نجثا: حلْقةٌ وكُبَرْ؛ وشحْمَةٌ في السُّرّة - أي حَلِق رأسك حَلْقةً بعد حَلْقةٍ حتّى تكبُر

وأكثرتُ من الحَوْلَقة، أي من قول: لاحول ولا قوّة إلّا بالله

والحَوْلَق: من أسماء الدّاهية، وكذلك حَبْلَق

وسيف حالوقة، ورجل حالوق: ماض
[واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢ ٣٥٤)

الجوهريّ: الحَلْقة بالتّسكين: الدُّروع، وكذلك حَلْقة الباب، وحَلْقة القوم؛ والجمع: الحَلَق، على غير قياس

والحَلْق: الحُلْقوم، والجمع: الحُلُوق

والحِلْق بالكسر: خاتم المُلْك[1]

والحِلْق أيضًا: المال الكثير. يقال: جاء فلان بالحِلْق والإحراف

وتحليق الطّائر: ارتفاعه في طيرانه

وإبل مُحَلَّقة: وَسْمُها الحَلَق

والمُحلِّق بكسر اللّام: اسم رجل من ولد أبي بكر ابن كلاب، من بني عامر

وكساء مِحْلَق بكسر الميم: إذا كان كأنّه يَحلق الشّعر من خشونته

والحالق: الضّرع الممتلئ، كأنّ اللّبن فيه إلى حَلْقه والجمع: حُلَّق وحوالق.

والحالق من الكَرْم: ما التوى منه وتعلّق بالقُضبان

والحالق: الجبل المرتفع. ويقال: جاء من حالق، أي من مكان مشرف

وقولهم: لاتفعل ذاك أُمّك حالق، أي أثكلها الله حتّى تَحلق شعرَها

قال أبونصر أحمد بن حاتم: يقال عند الأمر يُعجب منه: خَمْشَى عَقْرَى حَلقَى! كأنّه من الحَلْق والعَقْر والخَمْش، وهو الخدش [إلى أن قال:]

وحلّقوا رؤوسهم: شدّد للكثرة

والاحتلاق: الحَلْق. يقال: حلَق شعره، ولا يقال: جزّه، إلّا في الضّأن

وحَلاقِ: اسم للمنيّة، مثال قطامِ، بُنيت على الكسر، لأنّه حصل فيها العدل والتّأنيث والصّفة الغالبة، فهي معدولة عن حالقة

وحُلاقة المِعزى بالضّمّ: ما حُلِق من شعَره

والحُلاق أيضًا: وجع في الحَلْق

ويقال: إنّ رأسه لجيّد الحِلاق بالكسر

وتحلّق القوم: جلسوا حَلْقةً حَلْقةً.

وحَلِق الفرس والحمار بالكسر يَحلَق حَلَقًا، إذا شُقّ قضيبه فصار في قضيبه من تقشّر واحمرار، فيداوى بالخِصاء.

ويوم تَحلاق اللِّمَم: يوم لتغلب على بكر ابني وائل، لأنّ الحَلْق كان شعارهم يومئذ

والحُلْقان بالضّمّ: البُسر إذا بلغ الإرطاب ثُلُثَيه، وكذلك المُحلِّقِن. والبُسرة الواحدة: حُلْقانة ومُحلِّقة

(١) في كتب اللّغة: خاتم المُلْك

[واستشهد بالشّعر ٩مرّات] (٤، ١٤٦٢)

ابن فارِس: الحاء واللّام والقاف أُصول ثلاثة

فالأوّل: تنحية الشَّعر عن الرّأس، ثمّ يُحمَل عليه غيره

والثاني: يدلّ على شيء من الآلات مستدير.

والثالث: يدلّ على العُلوّ

فالأوّل: حلقتُ رأسي أحلِقُه حَلْقًا. ويقال للأكسية الخشنة الّتي تحلِق الشَّعر من خشونتها: محالق

ويقولون: احتلقتِ السّنة المال، إذا ذهبتْ به

ومن المحمول عليه: حلق قضيب الحمار، إذا احمرّ وتقشّر. وقيل: إنّه قيل «حَلِق» لتقشّره، لا لاحمراره.

والأصل الثاني: الحَلْقة حَلْقة الحديد، فأمّا السّلاح كلّه فإنّما يسمّى الحَلْقة

والحَلْق: خاتَم المُلك، وهو لأنّه مستديرٌ.

وإبل محلَّقة: وَسْمها الحَلَق

والأصل الثالث: حالق: مكان مُشرِف. يقال: حلّق، إذا صار في حالق

يقال: حَلّقت به العُقرب، كما يقال: شالت نعامته

[واستشهد بالشّعر ٤مرّات] (٢، ٩٨)

ابن سيده: الحَلْق: مساغ الطّعام والشّراب، والجمع القليل: أحلاق، والكثير: حُلُوق وحُلُق، الأخيرة عزيزة

وحَلَقه يَحلُقه حَلْقًا: أصاب حَلْقَه. وحَلِق: شكا حَلْقَه، يطّرد عليهم باب.

والمَحْلُوم: كالحَلْق، «مَفْعُول» عند الخليل و«فُعْلُول» عند غيره، وسيأتي

وحُلُوق الأرض: مجاريها وأوديتها، على التّشبيه بالحُلُوق الّتي هي مَساوِغ الطّعام والشّراب، وكذلك حُلُوق الأودية والمياه

وحَلَّق الإناء من الشّراب: امتلأ إلّا قليلًا، كأنّ ما فيه من الماء انتهى إلى حَلْقه، ووفّى حَلْقة حوضه، وذلك إذا قارب أن يملأه إلى حَلْقه

وحَلْق التّمرة والبُسْرة: منتهى ثُلثها، كأنّ ذلك موضع الحَلْق منها

وبُسرة مُحَلِّقة: بلغ الإرطاب حَلْقَها، وقيل: هي الّتي بلغ الإرطاب قريبًا من الثُّفروق من أسفلها، والجمع حَلاقِيق

وحُلْقِيَّة، كحُلْقانة، والجمع حُلْقان

وقال أبو حنيفة: يقال: حلّق البُسر، وهي الحَوالِيق بثبات الياء. وهذا إنّما هو عندي على النّسب، إذ لو كان على الفعل لقال: مُحالِيق، وأيضًا فإنّي لا أدري ما وجه ثبات الياء في حَوالِيق

والحَلْق في الشَّعر من النّاس والمِعزى، كالجزّ في الصّوف. حَلَقه يَحلِقه حَلْقًا فهو حالق وحلّاق، وحَلَّقه واحتلقه

ورأس حَليق: محلوق.

والحُلاقة: ما حُلِق منه، يكون ذلك في النّاس والمِعزى.

والحليق: الشَّعر المحلوق، والجمع: حِلاق. وقد احتلق بالموسى وغيرها.

والمِحلَق الكِساء الّذي يُحلِق فيه الشّعر من خشونته

وضَرع حالق ضخم يَحلق شعر الفخذين من ضِخَمه.

وقالوا «بينهم احلِقي وقُومي» أي بينهم بلاء وشدّة، وهو من حلق الشّعر، كأنّ النّساء يَقُمن فيحلقن شعورهنّ

وممّا يُدعى به على المرأة عَقْرى حَلْقى، وعَقرًا حَلقًا فأمّا عَقْرى وعَقْرًا، فقد تقدّم وأمّا حَلْقى وحَلقًا، فمعناه أنّه دُعي عليها بأن تَئيم فتحلِق شعرها

وقيل معناه أوجَعَ الله حَلْقَها، وليس بقويّ

وقيل معناه أنّها مشؤومة، ولا أحُقّه

وجبل حالق لا نبات فيه، كأنّه حُلِق، وهو فاعل بمعنى مفعول.

وقيل الحالق من الجبال المُنيف المشرف، ولا يكون إلّا مع عدم نبات

والحَلْقة كلّ شيء استدار كحَلْقة الحديد والفِضّة والذّهب، وكذلك هو من النّاس والجمع حِلاق على الغالب وحَلَقٌ على النّادر كهَضْبة وهَضَب

والحَلَق عند سيبَوَيه اسم للجمع وليس بجمع لأنّ «فَعْلَة» ليست ممّا يُكسَّر على «فَعَل»

ونظير هذا ما حكاه من قولهم فَلْكة وفَلَك

وقد حكى سيبَوَيه في «الحَلْقة» فتح اللّام، وأنكرها ابن السِّكِّيت وغيره. فعلى هذه الحكاية «حَلَقٌ» جمع حَلَقَة، وليس حينئذ اسم جمع، كما كان ذلك في حَلَقٍ الّذي هو اسم لجمع حَلْقة

ولم يحمل سيبَوَيه حَلَقًا إلّا على أنّه جمع حَلْقة بسكون اللّام، وإن كان قد حكى حَلَقَةً بفتحها

وقال اللِّحيانيّ حَلْقة الباب وحَلَقته بإسكان اللّام وفتحها، وقال كُراع حَلْقة القوم وحَلَقتهم

وحكى الأُمويّ حِلْقة القوم بالكسر، قال وهي لغة بني الحارث بن كعب وجمع الحِلْقة حِلَق وحَلَق وحِلاقٌ

فأمّا حِلَق فهو بابه وأمّا حَلَقٌ فإنّه اسم لجمع حِلْقة، كما كان اسمًا لجمع حَلْقة

وأمّا حِلاق فنادر، لأنّ «فِعالًا» ليس ممّا يغلب على جمع «فِعْلة»

وأمّا قول العرب «التقت حَلْقَتا البِطان» بغير حذف ألف «حَلْقَتا» لسكونها وسكون اللّام، فإنّهم جمعوا فيه بين ساكنين في الوصل غير مُدْغَم أحدهما في الآخر

وعلى هذا قراءة نافع «مَحْيايْ ومماتي» بسكون ياء مَحْيايْ، لكنّها ملفوظ بها ممدودة، وهذا مع كون الأوّل منها حرف مدّ

وفي الرَّحِم حَلْقتان إحداهما على فم الفَرْج عند طرفه، والأخرى الّتي تنضمّ على الماء وتنفتح للحيض، وقيل إنّما الأخرى الّتي يبال منها

وحلّق القمر صار حوله دارةٌ كالحَلْقة

وضربوا بيوتهم حِلاقًا، أي صفًّا واحدًا حتّى كأنّها حَلْقة

وحلّق الطّائر، إذا ارتفع في الهواء واستدار

والمُحَلَّق اسم رجل سمّي بذلك، لأنّ فرسه عضّته في وجهه، فتركت فيه أثرًا على شكل الحلقة

والحَلْقَة اسم لجملة السّلاح، وإنّما ذلك لمكان الدّروع، غلّبوا هذا النّوع من السّلاح، أعني الدّروع لشدّة غنائه

ويدلّك على أنّ المُراعَى في هذا إنّما هي الدّروع أنّ النّعمان قد سمّى دُرُوعه حَلْقَة

والحَلْق الخاتم من الفضّة بغير فصّ. والحَلْق خاتم الملك

والحِلْق المال الكثير

وناقة حالق: حافل؛ والجمع حوالق وحُلَّق

والحالق الضّرع الممتلئ لذلك. وقال أبوعُبَيْد: هو الضّرع، ولم يُحَلِّه

وعندي أنّه الممتلئ، والجمع كالجمع

وحلَق الضّرع يَحلِق حُلُوقًا ذهب لبنه. وقيل حُلوقُه ارتفاعه إلى البطن وانضمامه

والحالق الضّامر، والحالق السّريع الخفيف

الحَلاق صفة سوء وهو منه، كأنّ متاع الإنسان يَفسُد فتعود حرارته إلى ما هنالك

والحَلاق في الأتان أن لاتشبع من السّفاد ولا تَعلَق مع ذلك، وهو منه

وحلَق الشّيء يَحلِقه حَلْقًا قَشَره

والحالق المشؤوم على قومه، كأنّه يحلقهم، أي يقشرهم

وحَلاقِ المنيّة، معدولة عن الحالقة، لأنّها تَحلِق أي تقشِر

وحَلاقِ السّنة المُجدبة، كأنّها تقشر النّبات

والحالوق الموت، لذلك

والحُلَّق: نبات لِوَرَقه حُموضة، يُخلَط بالوَسْمَة للخضاب؛ الواحدة حُلَّقَة

والحالق من الكَرْم وغيره: ما التوى وتعلّق بالقُضْب

والحالق والحاليق ما تعلّق بالقضبان من تعاريش الكَرْم

والحَوْلَق والحَيْلَق: من أسماء الدّاهية

وحلاليق: مواضع [واستشهد بالشّعر ١٤مرّة]

(٣: ٤)

الطُّوسيّ: يقال حلَق يَحلِق حَلْقًا، وحلَّق تحليقًا، وتحلَّق تحلاقًا

والحَلْق مجرى الطّعام، والشّراب في المريء

والحَلْقة حَلْقة القوم، وحَلْقة الحديد

والحَلْقة السّلاح، ويقال أيضًا بالتّخفيف

وحلّق الطّائر في الهواء، إذا ارتفع

وهوَى من حالق، أي من عُلْوٍ إلى سُفْل.

وحلّق ضَرْع النّاقة، إذا ارتفع لبنها

وحَلاقِ المنيّة

وجاء بالحِلْق، إذا جاء بالمال الكثير

والمِحلَق يحلق الشّعر كالموسى

وحُلُوق الأرض مجاريها في أوديتها

والمُحلَّق موضع حَلْق الرّأس بمِنًى

وأصل الباب، الاستمرار (٢: ١٥٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٢٩٠)

الرَّاغِب: الحَلْق: العضو المعروف، وحلَقه: قطع حلقه، ثمّ جُعل الحَلْقُ لقطع الشَّعر وجزّه، فقيل: حلق شعره، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ﴾ البقرة ١٩٦، وقال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ الفتح ٢٧.

ورأس حليق ولحية حليق.

و«عقرى حلقى» في الدّعاء على الإنسان، أي أصابته مصيبة تحلق النّساء شعورهنّ، وقيل: معناه قطع الله حلقه.

وقيل للأكسية الخشنة الّتي تحلق الشّعر بخشونتها: محالق.

والحلقة سمّيت تشبيهًا بالحلْق في الهيئة. وقيل: حَلَقة. وقال بعضهم: لا أعرف الحَلَقة إلّا في الّذين يحلقون الشّعر.

وإبل مُحَلَّقة: سِمَتُها حلَق.

واعتُبر في الحلْقة معنى الدّوران فقيل: حلْقة القوم، وقيل: حلّق الطّائر، إذا ارتفع ودار في طيرانه. (١٢٩)

الزَّمَخْشَريّ: «هم كالحَلْقة المُفرَغة» وحَلَّق حَلْقة، إذا أدار دائرة.

وحلَق الحلّاق رأسه، واحتلق الرّجل.

وهم حَلَقة الحمّام.

ورمّى بالحالقة.

وإذا تحشّأ الصّبيّ قالوا: حَلْقةٌ وكَبْرَةٌ وشَحْمَةٌ في سُرّة، أي يبقى حتّى يُحلَق رأسُك ويكبُرَ، وأحمد بحلقه. و﴿بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ الواقعة ٨٣.

والحمار مُحلَّق، أي محلوق الرّأس، بوزن المُكحَل والمُحَبّر.

ومن المجاز: كساء محلق: خشِن، وأكسية محالِقُ.

وحلقتِ النّورةُ الشَّعرَ.

واحتلقتِ السَّنةُ المالَ، وحلَقتْهم حلاقِ، أي السّنة الحالقة. وسُقُوا بكأس حلاقِ، وهو الموت.

وكنت في حَلْقة القوم. وقعدوا حِلَقًا. وهم الحلْقة والكُرّاع والحلَقة.

ووقعت النّطفة في حَلْقة الرّحم، وهي بابها.

ووضع رجليك في حلْقته، أي استأسر مكانه.

وحَلّق على اسم فلان، أي أبطل رزقه. وأعطى حلْقه، أي أقرّ.

وأخذوا في حُلُوق الطّرق، وهي مضايقها.

وحلّق الطّائر في الهواء.

وحلّق الإناء: دنا من الامتلاء، وهو أن يمتلئ إلى حلْقه، يقال: مكّوك واف ومُحلِّق.

وحلّق الحوض، وفي الحوض حلْقة من ماء.

ويقولون: حلّق ماء الحوض وغرّد، أي تراد عن تمام مَلْئه إلى ما دونه.

وصرّع حالق: ممتلئ.

وهوى من حالق، أي هلك.

والحالق: الجبل المُنيف، وهو من تحليق الطّائر، أو

من البلوغ إلى حَلْق الجوّ. [واستشهد بالشّعر ٦مرّات]

(أساس البلاغة ٩٣)

وفيه : «إنّ كفّار قريش كتبوا إلى اليهود إنّكم أهل الحَلْقَة والحصون . » الحَلْقَة: الدّروع

(الفائق ٢: ٤٠٣)

[نقل كلام أبي عُبَيْد في شرح حديث النّبيّ ﷺ ثمّ قال:]

وقال أبوعُبَيْد: الصّواب «عَقْرًا حَلْقًا» أي عُقِر جسدُها وأُصيبت بداء في حَلْقها.

وقال سيبَوَيْه: يقال: عقّرته، أي قلت له: عَقْرًا، وهذا نحو سقّيته وحدّيته.

ويحتمل أن تكونا مصدرين على «فَعْلَى» بمعنى العَقْر والحلْق، كما قيل: الشّكوى للشّكْو، ودَعْرى لاصقّ بمعنى دُعْرًا، ادْعَروا ولا تصْعَرو صعًا (الفائق ٣: ١٠)

ابن الأثير: في الحديث: «حلّق الطّائر في جوّ السّماء» أي صعد.

ومنه الحديث الآخر: «فحلّق ببصره إلى السّماء» أي رفعه.

والحديث الآخر: «أنّه نهى عن بيع المُحَلِّقات» أي بيع الطّير في الهواء.

وفي حديث لُبَيْد: «هَمَمْتُ أن أطرح نفسي من حالق» أي من جبل عال.

وفي حديث عائشة: «فبَعَثْتُ إليهم بقميص رسول الله ﷺ فانتحب النّاس، قال: فحلّق به أبوبكر إليّ وقال: تزوّد منه واطْوِه[1]» أي رماه إليّ.

وفيه: «أنّه نهى عن الحِلَق قبل الصّلاة»، وفي رواية «عن التّحَلُّق» أراد قبل صلاة الجمعة.

الحِلَق بكسر الحاء وفتح اللّام: جمع الحَلْقة، مثل قَصْعَة وقِصَع وهي الجماعة من النّاس مستديرون كحلْقة الباب وغيره. والتّحلّق «تفعُّل» منها، وهو أن يتعمّدوا ذلك. .

ومنه الحديث الآخر: «لاتصلّوا خلف النّيام ولا المُتَحلِّقين» أي الجلوس حِلَقًا حِلَقًا.

ومنه الحديث: «من أحبّ أن يُحلِّق جبينه حَلْقَة من نار فليُحلِّقه حلقة من ذهب».

ومنه حديث يأجوج ومأجوج: «فُتح اليوم من رَدْم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلّق بإصبعه الإبهام والّتي تليها، وعقد عشْرًا» أي جعل إصبعيه كالحلْقة وعقد العشر من مُواضعات الحُسّاب، وهو أن يجعل رأس إصبعه السّبّابة في وسط إصبعه الإبهام، ويَعملُها كالحَلْقة.

ومنه الحديث: «وبيّن لنا أعمال الأرض والحَلْقَة» وقد تكرّرت في الحديث.

وفيه: «ليس منّا من صلق أو حلق» أي ليس من أهل سُنّتنا من حلق شَعَره عند المصيبة إذا حلّت به.

ومنه الحديث: «لُعن من النّساء الحالقة والسّالقة والخارقة» وقيل: أراد به الّتي تحلق وجهها للزّينة.

ومنه حديث الحجّ: «اللّهمّ اغفر للمُحلِّقين، قالها

(١) والظّاهر كما في «اللّسان»، قال: ... وقال: تزوّدي...

ثلاثًا»

المُحلِّقون: الّذين حلقوا شعورهم في الحجّ أو العُمرة. وإنّما خصّهم بالدّعاء دون المقصّرين، وهم الّذين أخذوا من أطراف شعورهم، ولم يحلقوا، لأنّ أكثر من أحرم مع النّبيّ ﷺ لم يكن معهم هَدْي، وكان النّبيّ ﷺ قد ساق الهَدْي، ومن معه هَدْي فإنّه لا يحلق حتّى ينحر هَدْيَه. فلمّا أمر من ليس معه هَدْي أن يحلق ويَحِلّ، وجدوا في أنفسهم من ذلك، وأحبّوا أن يأذن لهم في المُقام على إحرامهم حتّى يُكملوا الحجّ. وكانت طاعة النّبيّ ﷺ أولى لهم. فلمّا لم يكن لهم بُدّ من الإحلال كان التّقصير في نفوسهم أخفّ من الحلق، فمال أكثرهم إليه، وكان فيهم من بادر إلى الطّاعة وحلق ولم يُراجع، فلذلك قدّم المحلّقين وأخّر المقصّرين.

وفيه «دَبّ إليكم داء الأمم قبلكم البغضاء، وهي الحالقة»

الحالقة: الخصلة الّتي من شأنها أن تَحلِق، أي تُهلك وتستأصل الدّين، كما يستأصل الموسى الشّعر. وقيل: هي قطيعة الرّحم والتّظالم.

وفيه «أنّه قال لصفيّة: عَقْرَى حَلْقَى» أي عقرها الله وحلقها، يعني أصابه وجع في حَلْقها خاصّة. وهكذا يرويه الأكثرون غير منوّن، بوزن «غضبى» حيث هو جارٍ على المؤنّث. والمعروف في اللّغة التّنوين، على أنّه مصدر فعل متروك اللّفظ، تقديره: عقرها الله عَقْرًا وحلقها حَلْقًا.

ويقال للأمر يُعجَب منه: عَقْرًا حلقًا. ويقال أيضًا للمرأة إذا كانت مؤذية مشؤومة.

ومن مواضع التّعجّب قول أمّ الصّبيّ الّذي تكلّم: عقرى! أوَ كان هذا منه؟! (١: ٤٢٦)

عبد اللّطيف البغداديّ: التّحليق: الارتفاع في الهواء. يقال: حلّق الطّائر في كبد السّماء، إذا استدار كحَلْقَة، وارتفع في طيرانه. وحلّق النّجم: ارتفع. وحلّق ببصره نحو السّماء: رفعه.

والحالق: الجبل المُشرف.

وليس التّحليق رمي الشّيء من عُلْو إلى سُفْل. (ذيل فصيح ثعلب: ٧)

الفَيُّوميّ: حلق: شعرَه حَلْقًا، من باب «ضرب» وحِلاقًا بالكسر. وحلّق بالتّشديد مبالغة وتكثير.

والحَلْق من الحيوان جمعه: حُلُوق، مثل فَلْس وفُلُوس. وهو مذكّر.

قال ابن الأنباريّ: ويجوز في القياس أحلُق، مثل أفلُس، لكنّه لم يُسمَع من العرب. وربّما قيل: حُلُق بضمّتين، مثل رَهْن ورُهُن.

وحَلْقَة الباب بالسّكون من حديد وغيره، وحَلْقَة القوم: الّذين يجتمعون مستديرين. والحَلْقَة: السّلاح كلّه. والجمع: حَلَق بفتحتين، على غير قياس.

عن أبي عمرو بن العلاء: أنّ الحَلَقة بالفتح لغة في السّكون، وعلى هذا فالجمع بحذف الهاء قياس، مثل قَصَبَة وقَصَب.

وجمع ابن السّرّاج بينهما، وقال: فقالوا: حَلَق، ثمّ خفّفوا الواحد حين ألحقوه الزّيادة وغُيّر المعنى. قال

وهذا لفظ سيبويه، وفي الدّعاء: «حَلْقًا له وعَقْرًا» أي أصابه الله بوجع في حَلْقه وعقْرٍ في جسده، والمحدّثون يقولون: «حَلْقَى عَقْرَى» بألف التأنيث

وقال الشّرقُشطيّ: عقَرَت امرأة قومَها: آذتهم، فهي عَقْرَى فجعلها اسم فاعل بمنزلة غَضْبَى وسكْرَى وعلى هذا فالتّنوين لصحّة الدّعاء وهو غير مراد، وألف التّأنيث لأنّها اسم فاعل، فهما بمعنى. (١: ١٤٦)

الفيروزاباديّ: «حَلْقَة الدّرع، والحَبْل، ومن الإناء: ما بقي خاليًا بعد أن جُعِل فيه شيء، ومن الحوض: امتلاؤه أو دونه، وسِمة في الإبل

والحَلَق، محرّكةً: الإبل الموسومة بها، كالمُحَلّقة، وحَلْقة الباب، والقوم، وقد تُفتح لامها وتُكسَر أو ليس في الكلام حَلَقة، محرّكةً، إلّا جمع حالق، أو لغة ضعيفة. جمعه: حلَق، محرّكة، وكبِدَر وحَلَقات محرّكةً، وتُكسر الحاء.

وللرّحِم حلْقتان: حَلْقة على فم الفَرْج عند طرفه، والحَلْقَة الأُخرى تنضمّ على الماء، وتنفتح للحيض

وافترعْتُ حلْقتَه: سبقته

وقولهم للصّبيّ إذا تجشّأ: حَلْقَة، أي حَلْق رأسه حَلْقة بعد حَلْقة

وحلَق رأسه يحلِقه حلْقًا وتَحلاقًا: أزال شَعره، كحَلّقه واحتلقه

ورأس حليق الحِلاق، ككتاب، ولحية حَليق لا حليقة

وكنَصَره: أصاب حَلْقه، والحوض ملأه، كأحلقه

والشّيء: قدّره

وحُلُوق الأرض: مجاريها وأوديتها ومضايقها

ويوم تَحلاق اللِّمَم لتغلب، لأنّ شعارهم كان حَلْق

والحالقة: قطيعة الرّحم، والّتي تحلِق شَعرها في المصيبة.

والحالق: المُمتلئ، والضّرع، ومن الكَرْم ما التوى منه، وتعلّق بالقُضبان، والجبَل المرتفع، والمشؤوم، كالحالقة

والحلَق: النّوم، والحُلقوم، وشجر كالكَرْم، يُجعل ماؤه في العُصفُر، فيكون أجود من ماء حبّ الرُّمّان، أو نُجمع عيدانها وتُلقى في تنّور سُكّن ناره، فتصير فحمًا سودًا كالكُشْك اليابس، حامض جدًّا، يقمع الصّفراء، ويُسكّن اللّهيب

وحَبْلَة حالوقة: ماض، وكذا رجل

وحلَق الفرس والحمار كفَرِح حَلَقًا: أصابه فساد في قضيبه من تقشّر واحمرار

وأتان حَلَقيّة، محرّكةً: تداولتْها الحُمُر حتّى أصابها داء في رَحِمها

والحُلاوِق: وجع في حَلْق الإنسان، والدّاهية، كالحيْلَق، واسم.

والحُلْق، بالضّمّ: الشُّكل، وبالكسر: خاتَم المُلك، أو خاتَم من فضّة بلا فصّ، والمال الكثير، لأنّه يحلِق النّبات كما يُحلَق الشَّعَر

وكزِبْرِج: الموسى، والخشن من الأكسية جدًّا، كأنّه يحلِق الشَّعَر

وكقِطامِ وسحابٍ المَنِيَّة

وحُلاقَةُ المِعْزَى، بالضَّمّ ما حُلِقَ من شَعَرِه

وكغُراب وجع الحَلْق، وأن لاتَشبع الأتان من السِّفاد، ولا تَستلق على ذلك، وكذا المرأة، وقد استَحلقَتْ

والحُلْقان بالضّمّ والمُحلّق والمُحلَّق البُسر قد بلغ الإرطاب ثُلُثَيْه، الواحدة بهاء، وقد حَلَّق تحليقًا

وعَقْرَى حَلْقًا، بالتنوين، وتُرَكُه فيهن، أو من لحن المُحدّثين أصابه الله تعالى بوجع في حَلْقها

وتَحليق الطائر ارتفاعه في طيرانه

وحَلَّق ضرع النّاقة تحليقًا ارتفع لبنُها، وعيون الإبل غارت، والقمر صارت حوله دوّارة، كتحلّق ا

والنّجم، ارتفع، وبالشيء، إليه رمى

وشربت صَوْحًا فحلّق بي، أي عُمّ على

وكمُعظّم موضع حلق الرّأس بمنًى، ولقب عبد العُزّى بن حنتم، لأنّ حصانًا عضّه في خدّه كالحَلْقة، أو أصابه سَهْم فكُوي بحلقة

وبكسر اللّام الإناء دون المَلْء، والرُّطب نَضِجَ بعضُه ومن الثّياب المهرولة

وكمُعَظّمة فرس عبيد الله بن الحُرّ

وتحلّقوا جلسوا حَلْقَةً حَلْقَةً

وضربوا بيوتهم حلاقًا، ككتاب صفًّا (٣١، ٢٣)

الطُّرَيحيّ: في الدّعاء «وحلقة بلاء قد فككتَ» على الاستعارة، استعيرت للبلاء إذا طافت بالإنسان واستدارت عليه

وعن بعضهم ليس في كلام العرب «حَلَقَة» بفتح اللام إلّا حَلَقَة الشَّعر فقط، جمع حالق، كفَجَرة جمع فاجر

والحالق الجبل المُرتفع ومنه قوله «لأن أسقط من حالق» وجاء من حالق من مكان مُشرف.

والحَلْق بالفتح فالسّكون جزّ الشّعر واستئصاله

يقال حلق الرّجل رأسه، من باب «ضرب» وحلقت المرأة رأسها

وقوله «إنّه ابن من حلق رؤوس من ترون» كأنّه يريد القتل

والحَلْق من الحيوان معروف، والجمع حُلُوق، كفَلْس وفُلوس

«والحلق بإصبعه الإبهام والّتي تليها وعقد عشرًا» أي جعل أصبعه كالحلقة (٥: ١٥١)

مَجْمَعُ اللُّغة: حلق رأسه يحلقه حلقًا أزال شعره وأصل الحلق قطع الحلق، ثمّ استُعمل في قطع الشّعر وجزّه

وحلّقه تحليقًا يفيد المبالغة والتكثير في الإزالة فهو مُحلّق وهو مُحلَّق (١: ٢٩٢)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم (١: ١٤٣)

العَدْنانيّ: حلق الشّعر وجزّ الصّوف

ويقولون: حلق صوفه، والصّواب جزّ صوفه، لأنّ الصّوف مثل الشّعر، فنقول حلق شعره، لأنّ الشّعر شعرًا يحلق كشعر الإنسان

ويجوز لنا أن نقول: جزّ الصّوف والشّعر والحشيش

والنّخل والزّرع.

ولا يُستعمل الفعل «حلَق» إلّا للشّعر

حلْقة والحلَقة

ويُخطّئون من يسمّي كلّ شيء مستدير حلَقة، ويقولون: إنّ الصّواب هو حلْقة، لأنّ أبا يوسف قال: سمعت أبا عمرو الشّيبانيّ يقول: ليس في كلام العرب حلَقة إلّا في قولهم: هؤلاء قوم حلَقة للّذين يحلقون الشّعر، جمع حالق.

وقد أجاز كُراع، فابن سيده، فالزّمخشريّ، فالمطرّزيّ، فالصّحابيّ، فالفيّوميّ، فالدوردلين، فأحمد رضا تسكين اللّام وفتحها.

وأنا أوثر «الحلْقة» بفتح اللّام، لأنّها الفصيحة، ويتلفّظ بها عامّة النّاس، مع أنّ تسكين اللّام في قمّة الفصاحة. والجمع: حلَق وحلقات، وأضاف الأصمعيّ جمعًا ثالثًا هو حِلَق. (معجم الأخطاء الشّائعة: ٦٩)

المُصْطَفَويّ: والّذي يظهر لنا من تتبّع كلماتهم أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو إزالة شيء زائد، وقطع الشّعر عن الأصل وجزّه.

وبمناسبة مفهوم القطع والإزالة، تُطلق على محلّ الذّبح والنّحر من الحيوان، ويقال: إنّه الحلْق، ثمّ يصير مزيدًا فيه ليدلّ على امتداد الحلْق، فيقال: حُلْقوم، على وزان «فُعلوم».

والحلْقة: عبارة عن قطعة من السّلسلة، ولمّا كانت الحلَق مدوّرة ومستديرة، تُطلق على حلَق القوم وحلَق الدّرع وحلْقة الباب، وبهذا الاعتبار يقال: حلَق الطّائر بالاشتقاق الانتزاعيّ.

ويُعتبر في سائر مشتقّاتها واحد من هذه القيود والاعتبارات.

والتّحليق: «تفعيل» يدلّ على جهة تعلّق الفعل بالمفعول، وحيثيّة الوقوع، ففيه من تأكيد وقوع الفعل ما لا يخفى. (٢: ٢٩١)

النّصوص التّفسيريّة

لَا تَحْلِقُوا

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ.

البقرة: ١٩٦

الطَّبَريّ: يعني بذلك جلّ ثناؤه: فإن أُحصرتم فأردتم الإحلال من إحرامكم، فعليكم ما استيسر من الهدي، ولا تحلّوا من إحرامكم إذا أُحصرتم حتّى يبلغ الهدي ـ الّذي أوجبتُه عليكم لإحلالكم من إحرامكم الّذي أُحصرتم فيه قبل تمامه وانقضاء مشاعره ومناسكه ـ محِلّه، وذلك أنّ حلْق الرّأس إحلال من الإحرام الّذي كان المُحرم قد أوجبه على نفسه، فنهاه الله عن الإحلال من إحرامه بحلاقه، حتّى يبلغ الهدي الّذي أباح الله له الإحلال جلّ ثناؤه بإهدائه محِلّه. (٢: ٢٢٠)

الواحديّ: أي لا تتحلّلوا من إحرامكم حتّى يُنحر الهدي. و(مَحِلّه) حيث يحلّ ذبحه ونحره. (١: ٢٩٨)

نحوه الزّمخشريّ (١: ٣٤٤) والطّبرسيّ (١: ٢٩٠)، والبُرُوسَويّ (١: ٣١١) وشُبَّر (١: ١٩٨)

ابن عَطيّة: الخطاب لجميع الأمّة مُحصَرٍ ومُخَلٍّ، ومن العلماء من يراها للمُحصَرين خاصّة. [إلى أن قال:]

قال عبد الملك بن الماجشون من أصحابنا: إذا حلق قبل أن ينحر فليهد، وإن حلق رجل قبل أن يرمي، فعليه دم، قولًا واحدًا في المذهب. (١: ٢٦٧)

ابن الجَوْزيّ: تحريم حلق الشّعر، سواء وجد به الأذى أو لم يجد حتّى نزل. (١: ٢٠٥)

الفَخْر الرّازيّ: في الآية حذف، لأنّ الرّجل لايتحلّل ببلوغ الهدي محلّه، بل لايحصل التّحلّل إلّا بالنّحر، فتقدير الآية حتّى يبلغ الهدي محلّه وينحر، فإذا نحر فاحلقوا. (٥: ١٥٢)

القُرطُبيّ: [نحو ابن عطيّة وأضاف:]

أي لاتتحلّلوا من الإحرام حتّى يُنحَر الهدي. (٢: ٣٧٩)

نحوه النّسفيّ (١: ١٠٠) وأبوالسّعود (١: ٢٤٩)

أبوحَيّان: هذا نهي عن حلق الرّأس مغيّا ببلوغ الهدي مَحِلَّه، ومفهومه: إذا بلغ الهدي مَحِلَّه فاحلقوا رؤوسكم. والضّمير في (تحلقوا) يحتمل أن يعود على المخاطبين بالإتمام، فيشمل المُحصَر وغيره، ويحتمل أن يعود على المُحصَرين، وكلا الاحتمالين قال به قوم. [ثمّ نقل قول الزّمخشريّ وأضاف:]

وكأنّه رجّح كونه للمُحصَرين، لأنّه أقرب مذكور

وظاهر قول ابن عطيّة [إلى أن قال:]

وفي قوله: ﴿لَاتَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ﴾ مجاز في الفاعل وفي المفعول.

أمّا في الفاعل فهو إسناد الحلق إلى الجميع، وإنّما يحلق بعضهم رأس بعض، وهو مجاز شائع كثير. تقول: حلقت رأسي، والمعنى أنّ غيره حلقه له.

وأمّا المجاز في المفعول فالتّقدير: شعر رؤوسكم، فهو على حذف مضاف، والخطاب يخصّ الذّكور، والحلق للنّساء[1] مثله في الحجّ وغيره، وإنّما التّقصير سُنّتهنّ. [ثمّ نقل حديثًا إلى أن قال:]

وظاهر النّهي الحظر والتّحريم حتّى يبلغ الهدي محلّه، فلو نسي فحلق قبل النّحر، فقال أبوحنيفة وابن الماجشون: هو كالعامد. وقال ابن القاسم: لاشيء عليه.

أو تعمّد، فقال أبوحنيفة ومالك: لايجوز. وقال الشّافعيّ: يجوز. قالوا: وهو مخالف لظاهر الآية. (٢: ٧٤)

ابن كثير: قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا...﴾ معطوف على قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾ وليس معطوفًا على قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ كما زعمه ابن جرير رحمه الله، لأنّ النّبيّ ﷺ وأصحابه عام الحديبية لمّا حصرهم كفّار قريش عن الدّخول إلى الحرم، حلقوا وذبحوا هديهم خارج الحرم، فأمّا في حال الأمن والوصول إلى الحرم فلا

(١) في العبارة نقص!

يجوز الحلق. (١: ٤١١)

الآلوسيّ: إنّ حلق الرّأس كناية عن الحلّ الّذي يحصل بالتّقصير بالنّسبة للنّساء، والخطاب للمحصرين، لأنّه أقرب مذكور. (٢: ٨١)

رشيد رضا: النّهي عن الحلق هنا عبارة عن النّهي عن الإحلال قبل بلوغ الهدي إلى المكان الّذي يحلّ ذبحه فيه، وهو في حال الإحصار، حيث يحصر الحاجّ، وإلّا فالكعبة، لقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ المائدة ٩٥ (٢: ٢٢١)

نحوه المراغيّ (٢: ٩٧)

مكارم الشّيرازيّ: من مناسك الحجّ حلق الرّأس، ويجب أن لا يكون ذلك قبل ذبح الأضاحي في المذبح. ([illegible])

مُحَلِّقِينَ

لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ الفتح ٢٧

الفرّاء: لو قيل: محلّقون ومقصّرون، أي بعضكم محلّقون وبعضكم مقصّرون لكان صوابًا، كما قال الشّاعر:

وغودر البقل ملويّ ومحصود

(٣: ٦٨)

نحوه الطّبريّ (٢٦: ١٠٧)، والطّوسيّ (٩: ٣٣٥)، والمراغيّ (٢٦: ١١٢)

الطّبرسيّ: أي محرمين يحلق بعضكم رأسه ويقصّر بعض، وهو أن يأخذ بعض الشّعر. وفي هذا دلالة على أنّ المحرم بالخيار عند التّحلّل من الإحرام، إن شاء حلق، وإن شاء قصّر. (٥: ١٢٦)

الفخر الرّازيّ: (مُحَلِّقِينَ) حال الدّاخلين، والدّاخل لا يكون إلّا محرمًا، والمحرم لا يكون محلّقًا، فقوله: ﴿آمِنِينَ﴾ يبيّن من الدّوام فيه إلى الحلق، فكأنّه قال: تدخلونها آمنين متمكّنين من أن تتمّوا الحجّ محلّقين. (٢٨: ١٠٥)

نحوه ابن كثير (٦: ٣٩١)

القرطبيّ: والتّحليق والتّقصير جميعًا للرّجال، ولذلك غلّب المذكّر على المؤنّث، والحلق أفضل، وليس للنّساء إلّا التّقصير. (١٦: ٢٩١)

أبو حيّان: (مُحَلِّقِينَ) و(مُقَصِّرِينَ) حال مقدّرة (٨: ١٠٦)

الشّربينيّ: أي بعضها، منقسمين بحسب التّحليق والتّقصير إلى قسمين، لا تخشون إلّا الله تعالى. وفيه إشارة إلى أنّهم يتمّون الحجّ من أوّله إلى آخره. فقوله: (لَتَدْخُلُنَّ) فيه إشارة إلى الأوّل، وقوله: (مُحَلِّقِينَ) و(مُقَصِّرِينَ) إشارة إلى الآخر [ثمّ أدام نحو الفخر الرّازيّ] (٤: ٥٥)

أبو السّعود: أي محلّقًا بعضكم ومقصّرًا آخرون. وقيل: (مُحَلِّقِينَ) حال من ضمير (آمِنِينَ) فتكون متداخلة. (٦: ١٠٧)

شبّر: (مُحَلِّقِينَ) محلّقًا بعضكم كلّ شعرها و(مُقَصِّرِينَ) مقصّرًا بعضكم بعض شعرها (٦: ٥١)

الآلوسيّ: حال ـ كـ(آمِنِينَ) ـ من الواو المحذوفة لالتقاء الساكنين، من قوله تعالى: (لَتَدْخُلُنَّ) إلّا أنّ (آمِنِينَ) حال مقارنة، وهذا مقدّرة، لأنّ الدّخول في حال الإحرام لا في حال الحلق والتّقصير.

وجُوّز أن يكون حالاً من ضمير (آمِنِينَ)، والمراد مُحلِّقًا بعضكم رأس بعض ومقصِّرًا آخرون. ففي الكلام تقدير، أو فيه نسبة ما للجزء إلى الكلّ، والقرينة عليه أنّه لايجتمع الحلق وهو معروف، والتّقصير وهو أخذ بعض الشّعر، فلا بدّ من نسبة الكلّ منها لبعض منهم

(٢٦: ١٢٦)

نحوه القاسميّ. (١٥: ٥٤٢٧)

مكارم الشّيرازيّ: جملة ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ إشارة إلى واحد من مناسك العمرة وآدابها، وهو التّقصير، وبه يخرج المُحرم من إحرامه وقد استدلّ بعضهم بالآية في التّخيير عند الخروج من الإحرام، بين التّقصير في تقليم الأظافر أو الحلق، لأنّ الجمع بينها ليس واجبًا قطعًا. (١٦: ٤٤٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الحَلْق: نحو المعروف، وقطع الحَلْق، كما ذهب إلى ذلك الرّاغب، وقال: «ثمّ جُعِل الحَلْق لقطع الشّعر وجَزّه» وما وجدنا أحدًا قال به، والمشهور فيها الضّرب والوجَع. يقال: حَلَقه يَحلِقه حَلْقًا، أي ضربه، فأصاب حَلْقه، وحَلِق يَحلَقُ حَلَقًا: شكا حَلْقه، والحُلاق: وجع الحَلْق؛ وجمع الحَلْق أحلاق

في القِلّة، وحُلُوق وحُلُق في الكثرة.

وحُلُوق الأرض: مجاريها وأوديتها، على التّشبيه بالحُلُوق الّتي هي مساوغ الطّعام والشّراب، وكذلك حُلُوق الآنية والحياض، يقال: حلّق الإناءُ من الشّراب، أي امتلأ إلّا قليلًا، كأنّ ما فيه من الماء انتهى إلى حَلْقه، وحلّق المَكّوك، إذا بلغ ما يُجعَل فيه حَلْقه، وحَلْقة الحوض: امتلاؤه، يقال: وفّيت حَلْقة الإناء: توفية، والحالق: الضّرع الممتلئ لذلك، كأنّ اللّبن فيه بلغ حَلْقه، وناقة حالق: حافل، والجمع: حُلُق وحَوالق.

وحَلَق التّمرة والبُسرة: منتهى ثُلثيها، كأنّ ذلك موضع الحَلْق منها، يقال: حلّق البُسر، وهي الحَوالِيق.

والحَلْقة: كلّ شيء استدار، كحَلْقة الحديد والفضّة والذّهب، وكذلك هو في النّاس، والجمع: حِلاق وحِلَق، يقال: تحلّق القوم، أي جلسوا حَلْقةً حَلْقةً، وضربوا بيوتهم حِلاقًا، أي صفًّا واحدًا، كأنّها حَلْقة، وهم كالحَلْقة المُفرَغة، لايُدرى أيّها طرفها، يُضرَب مثلًا للقوم إذا كانوا مجتمعين مؤتلفين، كلمتهم وأيديهم واحدة، لايطمع عدوّهم فيهم ولا ينال منهم.

والحَلْقة: اسم لجملة السّلاح والدّروع وما أشبهها، وقيل: الدّروع خاصّة، لشبهها بالحَلْقة، أو لوجود الحِلَق فيها. والمُحلَّق من الإبل: الموسوم بحَلْقة في فَخِذه أو في أصل أُذنه، ويقال للإبل المُحلَّقة: حَلَق.

والحِلْق: الخاتم من الفضّة بغير فصّ، وخاتم المُلك أيضًا، يقال: أُعطي فلانٌ الحِلْق، أي خاتم المُلك يكون في يده.

والحالق من الكَرْم و الشَّرْي ونحوه: ما التوى منه وتعلّق بالقضبان، وكذا المِحْلاق، والجمع مَحالق ومَحاليق، مأخوذ من استدارته كالحَلَقة.

وحلّق الطّائر في كبد السّماء: ارتفع واستدار، وحلّق النّجم: ارتفع، وحلّق القمرُ وتحلّق: صار حوله دارة.

ومن المعنى المضادّ للأوّل: الحالق: الضّرع المُنضمّ إلى البطن لقلّة لبنه، يقال: حَلَقَ الضّرع يَحلِق حُلُوقًا، أي ذهب لبنُه، فهو حالق، والحالق: الّتي ذهب لبنها، وحلّق الحوض: ذهب ماؤه، وحلّق اللّبن: ذهب.

وجبل حالق: مُنيف مُشرف لا نبات فيه، والجمع حُلُق، يقال: جاء من حالق، أي من مكان مشرف.

ومنه الحَلْق: إزالة الشّعر، يقال: حَلَقَ معزه يَحلِقها حلقًا، أي أخذ شعرها، وهي معزى محلوقة وحليقة، وحُلاقة المِعزى: ما حُلِق من شعرها.

وحلَق رأسه يَحلقه حلقًا، فهو حالق وحلّاق، والرّأس حليق، أي محلوق، يقال: لحيةٌ حليق، والجمع حِلاق. وإنّ رأسه لجيّد الحِلاق، وحلّق رأسه: بالغ في الحلْق، والاحتلاق: الحلْق، يقال: احتلق بالموسى. والمُحلّق: موضع حلق الرّأس بمِنًى، وامرأةٌ حالقةٌ وحَلْقَى: تحلِق شعرها عند المصيبة.

والمِحْلَق: الكساء الّذي يحلق الشّعر من خشونته، وضرع حالق: ضخم يحلق شعر الفخذين من ضخمه. والحلَقة: الضّروع المرتفعة.

٢ـ وصاغت بعض المعاجم الحديثة لفظ «الحلاقة» من الحلْق، أي إزالة الشّعر، وعدّته حِرفة للحلّاق، قياسًا بما ورد في اللّغة على وزن «فِعالة» بهذا المعنى، كالزّراعة والتّجارة وغيرهما من الحِرَف. ومن هذه المعاجم: المعجم الوجيز، والمعجم الوسيط، وأقرب الموارد وغيرها. وسنتناول هذا الرّأي في مادّة «خ ط ب».

كما أطلق المعاصرون على مكان الحلْق لفظ «صالون الحلاقة»، أي بهو الحلاقة، تأثّرًا بما اصطلح عليه الأوربيّون، وعربيّته «المَحْلَق»، قياسًا بما ورد في السّماع على وزن «مَفْعَل» لأسماء المكان، مثل المَبْرَك والمَنْهَل وغيرها.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها (تَحْلِقُوا) و(مُحَلِّقين) كلٌّ منهما مرّة، في آيتين:

١ـ ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة ١٩٦

٢ـ ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ...﴾ الفتح ٢٧

يلاحظ أوّلًا: أنّ حَلْق الرّأس في (١) كناية عن التّحلّل عن الإحرام، وفيها بحوث:

١ـ عطف الطّبريّ جملة ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾ على جملة ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾، والمعنى على قوله: لا تحلّوا من إحرامكم إذا أُحصرتم حتّى يبلغ الهدي محِلّه مطهرة بقائهم على إحرامهم فيرسلوا هديهم إلى محلّ

للنّحر بالحرم كما قال بعض، أو محلّه للمحصَر حيث أُحصِر كما قال به آخرون. وعطفها غيره على جملة ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، والمعنى لاتحلّوا من إحرامكم حتّى يبلغ الهدي محِلّه. فهذا حال غير المحصورين، والآية ساكتة عن حكم المحصورين.

وقد احتجّ أصحاب الرّأي الأوّل بتأخّر «الإحصار» عن إتمام الحجّ في الآية، فعطف عليه لقربه من جملة ﴿وَلَا تَحْلِقُوا﴾. واحتجّ أصحاب الرّأي الثّاني بحلق النّبيّ وأصحابه وذبحهم خارج الحرم، لمّا حصرتهم قريش عن الدّخول إليه عام الحديبية. [لاحظ ح ل ل: «محلّه»]

٢ـ قال أبو حيّان: «في قوله ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾ مجاز في الفاعل وفي المفعول. أمّا في الفاعل فعلى إسناد الحلق إلى الجميع، وإنّما يحلق بعضهم رأس بعض، وهو مجاز شائع كثير، تقول: حلقت رأسي، والمعنى أنّ غيري حلقه لي. وأمّا المجاز في المفعول، فالتّقدير: شعر رءوسكم، فهو على حذف مضاف».

٣ـ قال الفخر الرّازيّ: «في الآية حذف، لأنّ الرّجل لايتحلّل ببلوغ الهدي محِلّه، بل لايحصل التّحلّل إلّا بالنّحر، فتقدير الآية: حتّى يبلغ الهدي محلّه وينحر، فإذا نحر فاحلقوا».

ثانيًا: جاء التّحليق في (٢) حالًا للدّاخلين، أي دخول المسجد الحرام محلّقين بعد إتمام الحجّ، وفيها بحوث:

١ـ قال الطّبرسيّ: «أي محرمين يحلق بعضكم رأسه ويقصّر بعض، وهو أن يأخذ بعض الشّعر. وفي هذا دلالة على أنّ المحرم بالخيار عند التّحلّل من الإحرام، إن شاء حلق وإن شاء قصّر».

٢ـ قال القرطبيّ: «التّحليق والتّقصير جميعًا للرّجال، ولذلك غلّب المذكّر على المؤنّث، والحلق أفضل، وليس للنّساء إلّا التّقصير».

٣ـ قال الآلوسيّ: «﴿مُحَلِّقِينَ﴾ حال من (الواو) المحذوفة لالتقاء السّاكنين، من قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ﴾، إلّا أنّ (آمنين) حال مقارنة وهذه مقدّرة، لأنّ الدّخول في حال الإحرام لا في حال الحلق والتّقصير. وجوّز أن يكون حالًا من الضّمير في (آمنين)، والمراد: محلّقًا بعضكم رأس بعض ومقصّرًا آخرون، ففي الكلام تقدير، أو فيه نسبة ما للجزء إلى الكلّ، والقرينة عليه أنّه لايجتمع حلق ـ وهو معروف ـ والتّقصير، وهو أخذ بعض الشّعر، فلابدّ من نسبة لكلّ منهما لبعض منهم».

ثالثًا: الآيتان كلتاهما مدنيّتان تحملان التّشريع الخاصّ بالمدينة

ح ل ق و م

الحُلْقُوم

لفظ واحد، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الحلقمة قطع الحُلْقُوم، والجميع الحلاقم.
(٣: ٣٢٦)

نحوه الصّاحب (٣: ٢٥١)

الأصمعيّ: يقال رُطَبٌ مُحَلْقِن ومُحَلْقِم، وهي الحُلْقانة والحُلْقامة، وهي الّتي بدأ فيها النُّضج من قبل قِمعها، فإذا أرطبتْ من قِبَل ذَنَبها فهي التّذنوبة
(الأزهريّ ٥: ٢٠١)

الزّجّاج: الحُلْقُوم بعد الفم، وهو موضع النّفس وفيه شُعَبٌ تتشعّب منه، وهو مجرى الطّعام والشّراب
(الفيّوميّ ١: ١٤٦)

ابن دُرَيْد: يقال حَلْقَمْتُ الرّجل، إذا ضربت حُلْقُومه (٣: ٣٣٠)

الأزهريّ: والحُلْقُوم وهي الحُنْجُور، وهو مخرج النّفَس لا يجري فيه الطّعام والشّراب، والّذي يجري فيه الطّعام والشّراب يقال له المَريء. وتمام الذّكاة بقطع الحُلْقُوم والمَريء والوَدَجَيْن. (٥: ٢٠١)

الجَوْهَريّ: والحَلْق الحُلْقُوم، والجمع الحُلُوق
(٤: ١٤٦٢)

المَحْلُوم الحَلْق وحَلْقَمَه، أي قطع حُلْقُومه
(٥: ١٩٠٤)

ابن فارس: باب ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف ... ومنه الحُلْقُوم وليس منحوتًا، ولكنّه ممّا زيدت فيه الميم، والأصل الحَلْق، وقد مرّ.
والحَلْقَمَة قطع الحُلْقُوم. (٢: ١٤٣)

ابن سيده: والحُلْقُوم مجرى النّفس والسُّعال من الجوف، وهو أطباق غراضيف ليس دونه من ظاهر باطن العنق إلّا جلدٌ وطرفُه الأسفل في الرّئة، وطرفه

الأعلى في أصل عُكْدة اللِّسان، ومنه مَخرَج النَّفَس والرِّيح والبُصاق والصَّوت. وقولهم: سرلنا في مثل حُلقوم النَّعامة، إنّما يريدون به الضِّيق.

والحَلْقَمة: قطع الحُلقوم.

وحَلْقَمَه: ذَبَحه فقَطَع حُلقومه.

وحَلْقَم التَّمر: كحَلَّقَ، وزعم يعقوب أنّه بدل.

وحلاقيم البلاد: نواحيها، واحدها حُلقوم على القياس. (٤، ٤٤)

الصّديقيّ: في حديث الحسن «في حلاقيم البلاد» أي في أواخرها، كما أنّ حُلقوم الرّجل في طَرَفه. والحُلقوم: مأخوذ من الحلْق، والواو والميم مزيدتان. (١، ٤٨٩)

نحوه ابن الأثير (١، ٤٢٨)

الفيّوميّ: الحُلقوم هو الحلْق، وميمه زائدة، والجمع: حلاقيم بالياء، وحذفها تخفيف.

وحَلْقَمتُهُ حَلْقَمَةً: قطعتُ حُلقومه. (١، ١٤٦)

الفيروزاباديّ: حَلْقَمَه: قطع حُلقومه، أي حلقه. ورُطَبٌ مُحَلْقِم بكسر القاف: بدا فيه النُّضج من قِبل قمعها، ورُطَبَةٌ حِلْقِمَة.

واحلَنقَم: ترك الطّعام. (٤، ١٠٦)

العَدْنانيّ: الحُلقوم لا الحَلَقوم. التَّجويف الّذي يقع خلف تجويف الفم، يُسمّونه الحَلَقوم، لأنّه مأخوذ من الحلْق، ولأنّ ميمه زائدة. والصّواب هو: الحُلقوم. قال تعالى في الآية: ٨٣، من سورة الواقعة: ﴿فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾

وممّن ذكر الحُلقوم أيضًا: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والأساس، والنّهاية، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والمدّ، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط.

ويُجمَع الحُلقوم على: حلاقم وحلاقيم. [ثمّ ذكر حديث الحسن المتقدّم] (١٦٤)

المُصْطَفَويّ: [تقدّم كلامه في «ح ل ق» فلاحظ]. (٢، ٢٩١)

النُّصوص التّفسيريّة

الحُلقوم

فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ الواقعة: ٨٣

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: فهلّا إذا بلغت النّفوس عند خروجها من أجسادكم أيّها النّاس حلاقيمكم؟ (٢٧، ٢٠٩)

نحوه المَراغيّ (٢٧، ١٥٤)

ابن عَطيّة: والحُلقوم: مجرى الطّعام، وهذه الحال هي نزاع المرء للموت. (٥، ٢٥٣)

النَّسَفيّ: ممرّ الطّعام والشّراب. (٤، ٢٢١)

نحوه الآلوسيّ (٢٧، ١٥٨)

الشِّربينيّ: أي بلغت الرّوح منكم ومن غيركم عند الاحتضار الحُلقوم، أُضمرت من غير ذكر، لدلالة الكلام عليها دلالة ظاهرة.

وفي حديث: «إنّ ملك الموت له أعوان يقطعون

العروق ويجمعون الرّوح شيئًا فشيئًا حتّى تنتهي إلى الحلقوم، فتوفّاها ملك الموت»

والحُلْقُوم مجرى الطّعام في الحَلْق، والحلق مساغ الطّعام والشّراب معروف، فكأنّ الحُلْقُوم أدنى الحَلْق إلى جهة اللّسان (٤: ١٩٨)

نحوه البُرُوسَوِيّ (٩: ٣٣٩)

شُبّر: الحُلْقُوم الحَلْق (٦: ١٥١)

الطَّبَاطَبائيّ: ﴿فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ إلى ﴿صَادِقِينَ﴾ رجوع إلى أوّل الكلام بالتّفريع على تكذيبهم، بأنّكم إن كنتم صادقين في نفيكم للبعث مُصيبين في تكذيبكم هذا القرآن الّذي ينبّؤكم بالبعث فَرُدّوا نفس المحتضر الّتي بلغت الحُلْقُوم، إذ لو لم يكن الموت بتقدير من الله كان من الأمور الاتّفاقيّة الّتي ربّما أمكن الاحتيال لدفعها. فإذا لم تقدروا على رجوعها وإعادة الحياة معها، فاعلموا أنّ الموت حقّ مقدّر من الله، لسوق النّفوس إلى البعث والجزاء.

فقوله: ﴿فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ تفريع على تكذيبهم بالقرآن وبما أخبر به من البعث والجزاء، و(لَوْلَا) للتّحضيض تعجيزًا وتبكيتًا لهم، وضمير (بَلَغَتْ) للنّفس، وبلوغ النّفس الحلقوم كناية عن الإشراف التّامّ للموت (١٩: ١٣٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الحُلْقُوم، أي الحَلْق، وهو مجرى النّفس والرّيح والبُصاق والصّوت والطّعام، والجمع: حلاقم وحلاقيم. يقال مجازًا: نزلنا في مثل حُلْقُوم النّعامة، يراد به الضّيق. والحَلْقَمَة: قطع الحلقوم، يقال: حَلْقَمه، أي ذبحه فقطع حُلْقُومه.

وحَلْقَم التّمر وحَلْقَن: بدا فيه النّضج من قِبَل قِمعه، وكأنّه بمنزلة الحلقوم منه، فهو رُطَبٌ مُحَلْقِمٌ ومُحَلْقِنٌ، وهو حُلْقَانه والحُلْقَانة أيضًا، والجمع: حُلْقَان. وفي حديث «لمّا نزل تحريم الخمر، كنّا نعمد إلى الحُلْقَانة».

٢ـ والحُلْقُوم «فُعْلُوم» عند الخليل، و«فُعْلُول» عند غيره، فالميم زائدة على القول الأوّل، كزيادتها في «سُبْرُم»، أي القصير، و«سَلْطَم»، أي الطّويل، فهو من «الحَلْق»، أي العضو المعروف.

وهي أصليّة على القول الثّاني، كأصالتها في «سُحْمَة»: الأسود، و«الصُّعْلُوم»: طائر من طير الماء. فالحُلْقُوم رباعيّ من «ح ل ق م»، وهو أصل برأسه، كما ذهبنا إليه، ولعلّه اختيار الرّاغب في «ح ل ق»، حيث أشار إلى معناه دون ذكره بقوله: «قطع الحلق»، وليس قطع ثمّ، كما ذكرنا.

وعدّ ابن السّكّيت حَلْقَم وحَلْقَن ممّا طرأ الإبدال على الميم والنّون فيهما، ويرى الميم هو الأصل، مثل: الغيم والغين، والمدى والنّدى، أي الغاية.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها (الحُلْقُوم) مرّة في آية:

﴿فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ﴾ الواقعة: ٨٣، ٨٤

يلاحظ أوّلاً أنّ (الحُلْقُوم) وحيد الجذر في القرآن، وجاء في سورة مكّيّة نزلت بشأن القيامة، وفيه بحوث:

١ـ قال ابن عَطيّة في معناه: «الحُلْقُوم مجرى الطّعام»، وقال النّسفيّ: «ممرّ الطّعام والشّراب»، وقال الشّربينيّ: «مجرى الطّعام في الحلق، والحلق مَساغ الطّعام والشّراب معروف، فكأنّ الحُلْقُوم أدنى الحلق إلى جهة اللّسان»، ولا تبعد هذه الأقوال عمّا جاء في اللّغة.

٢ـ لم يُذكَر فاعل ﴿بَلَغَتِ﴾ لدلالة الكلام عليه، ونظيره قوله: ﴿كَلَّا اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ القيامة: ٢٦، أي الرّوح أو النّفس أو القلوب، كما قال: ﴿بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ الأحزاب: ١٠. وقدّر الشّربينيّ «منكم» صفة لـ(نفس)، فقال: «أي بلغت الرّوح منكم ومن غيركم عند الاحتضار الحلقوم، أُضمرت من غير ذكر لدلالة الكلام عليها دلالة ظاهرة».

٣ـ جتمع في هذه الآية ـ إضافة إلى الحلقوم ـ (الولا، وإذا) دون غيرها من الآيات، ومعنى (لَوْ لَا) هنا للتحضيض، جيء بها تعجيزاً وتبكيتاً للكافرين، كما قال الطّباطبائيّ. و(إذا) ظرف متعلّق بفعل مقدّر، أي ترجعونها، أو أداة شرط جوابه محذوف، وعلى كلا التّقديرين فإنّ الآية تُشدّد على انتباههم إلى حال الميّت عند النّزع بهذه القرائن.

ثانياً: استُعملت ألفاظ خاصّة عند الشّدّة وفي المواقف الحرجة كالاحتضار، فقد قرن القلب بالحنجرة، كقوله: ﴿بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ الأحزاب: ١٠، وقوله: ﴿وَاَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْاٰزِفَةِ اِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ﴾ المؤمن: ١٨.

والنّفس بالموت، كقوله: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ الزّمر: ٤٢.

والصّدر بالضّيق أيضاً، كقوله: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ الأنعام: ١٢٥، ولكن ما قرن لفظ «التّراقي والحُلْقوم»، فهل فيه سرّ؟

ح ل ل

٢٧ لفظًا، ٥١مرة ١٣مكيّة، ٣٨مدنيّة

في ٢١سورة: ٩مكيّة، ١٢مدنيّة

حَلَلتم ١ ـ ١	أحِلُّوا ١ ـ ١
يَحِلّ ٨ ـ ٤ ـ ٤	احْلُلْ ١ ١
يحلِين ١ ١	أُحِلّ ٦ ـ ٦
يُحلّون ١ ـ ١	أُحِلَّتْ ٣ ـ ٣
تَحُلّ ١ ـ ١	يُحِلّ ١ ١
تَحِلّ ١ ـ ١	فيُحِلّوا ١ ـ ١
واحْلُلْ ١ ١	يُحِلّونه ١ ـ ١
حِلّ ٤ ـ ١ ـ ٣	تُحِلّوا ١ ـ ١
حِلًّا ١ ـ ١	لأُحِلّ ١ ـ ١
حلال ١ ١	مُحِلّي ١ ـ ١
حلالًا ٥ ٢ ـ ٣	حلائل ١ ـ ١
أحلّ ٣ ـ ٣	تَحِلّة ١ ـ ١
أحلّنا ١ ١	مَحِلّه ٢ ـ ٢
	مَحِلّها ١ ١

النّصوص اللّغويّة

الحُلول والمَحَلّ نقيض المُرْتَحَل.

والمَحَلّ مصدر كالحُلول

والحِلّ والحِلال والحُلول والحِلَّل جماعة الحالّ النازل

والمَحِلّة منزل القوم.

وأرض مِحلال، إذا أكثر القوم الحُلول بها. والحِلّة قومٌ نزولٌ

وتقول حلَلْتُ العُقْدة أحُلّها حَلًّا، إذ فتحتها فانحلّت

ومن قرأ ﴿يَحِلّ عَلَيْهِ غَضَبي﴾ طه: ٨١، فمعناه ينزل ومن قرأ يَحُلُّ بضم، يجب، من حلّ عليه الحقّ يَحِلّ محلًّا

وكانت العرب في الجاهلية الجهلاء إذا نظرت إلى هلال قالت: لا مرحبًا بمُحِلّ الدَّيْن مُقرِّب الأجل

والمُحِلّ: الّذي يَحِلّ لنا قتله، والمُحرِم الّذي يَحرُم علينا قتله

ويقال: المُحِلّ الّذي ليس له عهدٌ ولا حُرمة، والمُحرِم: الّذي له حُرْمة

والتّحليل والتّحِلّة من اليمين. حلَّلتُ يميني تحليلًا وتَحِلّةً، وضربته ضربًا تحليلًا، يعني شبه التّعزير غير مُبالَغ فيه. اشتُقّ من تحليل اليمين، ثمّ أُجري في سائر الكلام حتّى يقال في وصف الإبل إذا بركت

والحليل والحليلة: الزّوج والمرأة، لأنّهما يحلّان في موضع واحد، والجميع: حلائل. وحَلْحَلْتُ بالإبل، إذا قلت: حَلْ بالتّخفيف، وهو زجر

وحَلْحَلْتُ القوم: أزلتهم عن موضعهم

ويقال: الحُلّة إزارٌ ورداءٌ بُرْدٌ أو غيره، ولا يقال لها حُلّة حتّى تكون ثوبين. وفي الحديث تصديقه وهو ثوبٌ يمانيّ

ويقولون للماء والشّيء اليسير: مُحِلٌّ

والحِلّ: الحلال نفسه، لا هو حِلٌّ

وشاة مُحِلّ: قد أحلّت إذا نزل اللّبن في ضرعها من غير نتاج ولا ولادة، وغنمٌ مَحالّ

والإحليل: مخرج البَوْل من الذّكر، ومخرج اللّبن من الضّرع

والحِلّ: الرّجل الحلال الّذي خرج من إحرامه، والفعل: أحلّ إحلالًا

والحِلّ: ما جاوز الحَرَم

والحُلّان: الجَدْي ويُجمع حلالين، ويقال: هذا الّذي يُشَقّ عنه بطن أمّه

والحُلاحِل: السّيّد الشّجاع

والمَحَلّ: مَنْزِل المسافر حيث يريد

والمَحِلّ: الموضع الّذي يحلّ نحره يوم النّحر بعد رمي جمار العقبة

وفي الحديث: «أحلّ بمن أحلّ بك» يقول: من ترك الإحرام وأحلّ بك فقاتلك فأحلِل أنت به فقاتِله

[واستشهد بالشّعر مرّات] (٣: ٢٦)

اللّيث: تقول: حلّ يحلّ حُلولًا، وذلك نزول القوم بمَحَلّة، وهو نقيض الارتحال. والمَحَلّ: نقيض المُرتَحَل (الأزهريّ ٣: ٤٣٥)

الحِلّة: قوم نزولٌ

الحَلّ: الحلول والنّزول

والحَلّ: حَلّ العُقدة، يقال: حَلَلْتُها أحُلّها حَلًّا فانحلّت. ومنه مَثَل الشّاعر: «يا عاقد اذكُر حَلًّا»

[واستشهد بالشّعر مرّتين] (الأزهريّ ٣: ٤٣٦)

المَحالّ: الغنم الّتي ينزل اللّبن في ضروعها من غير نتاج ولا ولاد، الواحدة: مُحِلّ، يقال: أحلّت الشّاة فهي مُحِلّ (الأزهريّ ٣: ٤٤٢)

الحِلّ: الرّجل الحلال الّذي لم يُحرِم، أو كان أحرم فحلّ من إحرامه، يقال: حلّ من إحرامه حِلًّا.

أرض مِحْلال وروضة مِحْلال، إذا أكثر القوم الحلول بها. (الأزهريّ ٣: ٤٤٣)

سيبَوَيه: يقال، هو حلّة الغَوْر أي قَصْدُه
(١ ٤٠٥)

ابن شُمَيْل: أرض مِحْلال، وهي السّهلة اللّيّنة
ورحبة مِحْلال، أي جيّدة لحلّ النّاس.
وروضة مِحْلال، إذا أكثر القوم الحلول بها
المِحْلال الحَمل (الأزهريّ ٣: ٤٤٠)
الحُلّة القميص والإزار والرّداء، لا أقلّ من هذه الثّلاثة. (الأزهريّ ٣: ٤٤١)

أبو عمرو الشّيبانيّ: الحَلَل الحَول
(١ ١٥٠)

رلنا عميلًا، أي قدر ما حسسنا من الأرض، وما كان نزولنا إلّا تحلّلًا (١ ١٥٢)
المِحلال، والمَحاليق، والسّمط، والمِشرج، الّذي يكون على الحمّص. (١ ١٦١)
المِحلال البيت وأدواته (١ ١٦٤)
والتّحليل تقول ما نزلوا إلّا تحليلًا، يعني شيئًا كلا شيء. (١ ١٨٧)
وما حَلّا في صدري ما قلت به يحلّ، أي ما أعجبني
(١ ١٩٣)

والأحَلّ الّذي لا يركب حتّى يُعقَل، أو سبيبه به
(١ ١٩٦)

المَحاليل وهو ذو الفصل من الرّجال (١ ٢٠٢)
والحَلّ وجع في الرّكبتين (١ ٢٠٣)
والحِلّة: واحدة، وجمعها: حِلَل
والاستحالة أن يتحوّل وتر القوس عن موضعه،
وقد استحالت (١ ٢١٣)
والمُحِلّ الّتي غرزت فأصابت بَعدُ خصبًا فأحلّت بلبن، وقال: إنّما أنت عُمير مِثل شاة غَرزت فأصابت بَعدُ خصبًا فأحلّت بلبن. (١ ٢١٤)

[واستشهد بالشّعر ٥ مرّات]

الحلّة الضّلاعيّة وهي الكراحة
(الأزهريّ ٣ ٤٣٨)

الأحَلّ أن يكون منهوس المؤخّر أروح الرّجلين.
(الأزهريّ ٣ ٤٤٢)

الفَرّاء إذا كان في عُرقوبَي البعير ضعف فهو أحلّ وبه حَلَل
وذئب أحَلّ وبه حَلَل، وليس بالذّئب عَرَج، وإنّما يوصف به لخمع يؤنس منه إذا عدا
(الأزهريّ ٣ ٤٤٢)

أبو عُبَيْدَة فرس أحلّ وحَلَله ضعف نساه ورخاوة كعبه (الأزهريّ ٣ ٤٤٣)

أبو زَيْد: وحِلال جمع حِلّة، وهي جماعة بيوت (٧٨)

وقالوا تَحلّل به الشّعر تحلّلًا وهو اعتلال الرّجل إذ قيم فيأخذه تكسّرٌ، أو يجد ثِقلًا من الشّعر الّذي سار ولا يكون إلّا بعد قدوم الرّجل بمدّة يُقيم بها. (١٩٩)

يقال ما أحسن حِلّة القوم! أي حُلولهم حين يحُلّون بالمكان فيبنون بيوتهم صفوفًا، وما أقبح حِلّتهم! حين لا يجعلونها سطورًا (٢٢١)

حَلَلتُ بالرّجل وحلَلتُه، ونزلت به ونزلته

(الأزهريّ ٣: ٤٤٤)

حلّ عليه أمر الله يحِلّ حُلولًا، وحلّ الدّار يحُلّها حُلولًا، وحلّ العُقْدَة يحُلّها حلًّا، وحلّ له الصّوم يحِلّ حِلًّا، وأحلّه الله إحلالًا، وحَلّ عليه وحقّ يحِقّ محِلًّا، وأحلّ الرّجل من إحرامه إحلالًا، وحلّ يحِلّ حلًّا.

(الطّبْرِسيّ ٤: ٢٢)

الأصمعيّ: ولدُ لِيسمّى حُلّام وحُلّان. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٣: ٤٣٩)

أحلّ المال فهو يُحِلّ إحلالًا، إذا نزل درّه حين يأكل الرّبيع، يقال: شاة مُحِلّ. (الأزهريّ ٣: ٤٤٢)

يقال للنّاقة إذا زجرتها: حَلْ جرمْ، وحَلِ محلّونْ، وحَلٍ جرمٍ: للحديث. (الأزهريّ ٣: ٤٤٣)

أحلّ، إذا خرج من شهور الحُرُم أو من عهد كان عليه.

ويقال للمرأة تخرج من عِدّتها: قد حلّت تحِلّ حِلًّا.

وأحلّ الرّجل بنفسه، إذا استوجب العقوبة. (الأزهريّ ٣: ٤٤٤)

اللّحيانيّ: والحِلّة: مجمع القوم.

(ابن سيده ٢: ٥٢٦)

الحُلّان: الحمل الصّغير، يعني الخروف.

(ابن سيده ٢: ٥٣١)

أعطِ الحالف حُلّان يمينه، أي ما يُحلّل يمينه.

(ابن منظور ١١: ١٦٨)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ: «لايموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النّار إلّا تحِلّة القسم» قوله: «تحِلّة القسم» يعني قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ مريم: ٧١، فلا يردها إلّا بقدر ما يَبرُّ الله به قسمه فيه.

وفي هذا الحديث من العلم أصل للرّجل يحلف: ليفعلنّ كذا وكذا، فيفعل منه جزءًا دون جزء، ليبرّ في يمينه، كالرّجل يحلف ليضربنّ مملوكه، فيضربه ضربًا دون ضرب، فيكون قد برّ في القليل، كما يبرّ في الكثير.

ومنه ما قصّ الله تعالى من نبإ أيّوب عليه السلام حين حلف ليضربنّ امرأته مائة فأمره الله تعالى بالضِّغْث، ولم يكن أيّوب ﷺ نواه حين حلف. (١: ٢١٨)

حليلة الرّجل هي امرأته، وهو حليلها، سمّيا بذلك، لأنّ كلّ واحد منهما يُحالّ صاحبه، يعني أنّهما يحُلّان في منزل واحد، وكذلك كلّ من نازلك أو جاورك فهو حليلك.

ويقال أيضًا: إنّما سمّيت الزّوجة حليلة، لأنّ كلّ واحد منهما يحُلّ إزار صاحبه. (١: ٢٤٣)

في حديث العبّاس وابنه عبد الله رحمهما الله في زمزم: «لاأُحلّها لمغتسل وهي لشارب حِلٌّ وبِلٌّ» وإنّما أراد نهى عن هذا أنّه أراد المسجد أن يغتسل فيه من جنابة. (٢: ١٧٦)

في حديث إبراهيم في المُحرِم يعدو عليه السّبُع أو اللّصّ قال: «أحِلّ بمن أحلّ بك» يقول: من ترك الإحرام وأحلّ بك مقاتلك، فأحْلِل أنت أيضًا به وقاتله، ولا تجعل نفسك محرِمًا عنه، ويدخل في هذا السّبُع واللّصّ، وكلّ من عرض لك. (٢: ٤٢٢)

الحِلال جماعات بيوت النّاس، وحدها: حِلَّة
وحيٌّ حِلال، أي كثيرٌ
والحِلال متاع الرَّحل. (الأزهريّ ٣ ٤٣٦)
قال رسول الله ﷺ: «خير الكفن الحُلَّة، وخير الضّحيّة الكبش الأقرن»
الحُلَل «برود اليمن من مواضع مختلفة منها، والحُلَّة إزار ورداء، لا تسمّى حُلَّة حتّى تكون ثوبين [ثمّ ذكر حديث عمر] (الأزهريّ ٣ ٤٤٢)
يقال: ما يتحلحلُ عن مكانه، أي ما يتحرّك
يقال تحلحلَ، إذا تحرّك وذهب، وتَلَحْلَحَ، إذا قام فلم يتحرّك [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات]
(الأزهريّ ٣ ٤٤١)
ابن الأعرابيّ: الحلّام والحلّان واحد، وهو ما يُولَد من الغنم صغيرًا، وهو الّذي يُخطَّون على أذنه بلا وُلد سقطًا، فيقولون ذكّيناه، فإن مات أكلوه
(الأزهريّ ٣ ٤٣٩)
يقال للإزار والرّداء حُلَّة، ولكلّ واحد منهما على انفراده حُلَّة (الأزهريّ ٣ ٤٤٢)
حَلَّ، إذا سَكَن، وحَلَّ، إذا عدا
ولبسَ فلان حُلّته، أي سلاحه
الحِلّ الشّيْرَج. (الأزهريّ ٣ ٤٤٤)
ذئب أحَلّ وبه حَلَل، وليس بالذّئب عرَج، وإنّما يوصَف به لِخمع يؤنس منه إذا عدا. [ثمّ استشهد بشعر]
ابن منظور ١١ ١٧١)
هي [الحِلّة] شجرة إذا أكلتها الإبل سَهّل خروج ألبانها. (ابن سيده ٢ ٥٣١)
ابن السّكّيت: ويقال: هي ختنه، وحليلته، وعِرْسُه، وطَلَّته، وقعيدته، وبَعْلُه، وبَعْلَته (٣٥٦)
وهي حليلته، والحليلة في غير هذا [الأزواج] جارته الّتي تُحالُّه، أي تنزل معه. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٤٨٢)
والمُحِلّتان: القِدْر والرّحى، فإذا قيل المُحِلّات فهي القِدْر والرّحى والدّلو والشّفْرة والفأس والقدّاحة، أي مَن كان عنده هذا حَلَّ حيث شاء، وإلّا فلا بدّ له من أن يجاور النّاس، يستعير بعض هذه الأشياء منهم [ثمّ استشهد بشعر] (إصلاح المنطق ٣٩٨)
شَمِر [الحُلّة عند الأعراب ثلاثة أثواب.
(الأزهريّ ٣ ٤٤٣)
الدّينوريّ: الحلّة شجرة شاكة تنبت في غلظ الأرض أصغر من الأوشجة، وورقها صغار ولا ثمر لها، وهي مَرعًى صِدق [ثمّ استشهد بشعر]
ابن سيده ٢ ٥٣١)
المُبَرِّد: ويقال حيٌّ حِلال إذا كانوا متجاورين مقيمين [ثمّ استشهد بشعر] (١ ٣٩)
قوله «حلًّا أبانوره» يقول: ستثني، يقال: حَلَف ولم يتحلّل، أي لم يستثنِ (١ ٣٦٣)
الضّرير: ذكر أنّ أهل الجاهليّة كانوا إذا وَلَّدوا شاة عمدوا إلى السّخلة فشرطوا أذنه، وقالوا ـ وهم يشرطون ـ : حُلّان حلّان، أي حَلال بهذا الشّرط أن يؤكل، فإن مات كانت ذكاته عندهم ذلك الشّرط الّذي

تقدّم ويسمّى حُلّانًا، إذا حُلّ من الرّبق، فأقبل وأدبر [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٣: ٤٤٠)

الزّجّاج: وحَلّ الرّجل من الإحرام وأحَلّ، إذ خرج منه. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة: ٢ [ثمّ استشهد بشعر] (فعلت وأفعلت: ١٠)

ابن دُرَيْد: حَلّ العُقَد يَحُلّه حَلًّا، وكلّ جامد أذبته فقد حلّلته.

وحَلّ بالمكان حُلولًا، إذا نزل به.

وحَلّ الدَّين حِلًّا.

وقالوا: حلّ من إحرامه وأحَلّ من إحرامه إحلالًا.

والحِلّ: خلاف الحرَم.

ومَحِلّ القوم ومَحَلّتهم: موضع حلولهم.

ويقال: فعل ذلك في حِلّه وفي حُرْمه، أي في وقت إحلاله وحرامه.

والحِلّ: الحلال، ومنه قولهم: «هذا لك حِلٌّ وبِلٌّ»

وقال بعض أهل اللّغة: بِلٌّ: مباح، وقال آخرون: البِلّ: المباح، لغة حميريّة. (١: ٦٤)

المَحَلّ: استرخاء في عصب الدّابّة، وفرس أحلّ بَيّن الحلَل. (٣: ١٨٩)

وحَلّ من إحرامه وأحلّ، وبَلّ من مرضه وأبَلّ. (٣: ٤٤٠)

وحلَلتُ بالقوم وحلَلتُهم، ونزلتهم ونزلت بهم. (٣: ٤٩٥)

الأزهَريّ: ويكون المَحَلّ الموضع الّذي يَحُلّ به، ويكون مصدرًا، وكلاهما بفتح الحاء، لأنّهما من حَلّ يَحُلّ.

فأمّا المَحِلّ بكسر الحاء فهو من حلّ يَحِلّ، أي وجب يجب.

قال الله جلّ وعزّ: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة: ١٩٦، أي الموضع الّذي يَحِلّ فيه نحره، والمصدر من هذا بالفتح أيضًا، والمكان بالكسر.

وجمع المَحَلّ مَحالّ، ويقال: مَحَلّ ومَحَلّة بالهاء، كما يقال: منزل ومنزلة.

مَحِلّ الهَدْي للمتمتّع بالعمرة إلى الحجّ بمكّة إذا قدمها، وطاف بالبيت، وسعى بين الصّفا والمروة. ومَحِلّ هَدْي القارن يوم النّحر بمنى.

قالت عائشة: طيّبت رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم، ولحِلّه حين حَلّ من إحرامه. يقال: رجل حِلّ وحَلال، ورجل حِرْم وحرام، أي مُحرِم.

ويقال للّذي هو في الأشهر الحُرُم: مُحرِم، وللّذي خرج منها: مُحِلّ.

ويقال للنّازل في الحرَم: مُحرِم، وللخارج منه: مُحِلّ، وذلك أنّه ما دام في الحرَم يَحرُم عليه الصّيد والقتال، وإذا خرج منه حَلّ له ذلك. [وذكر قول أبي عُبَيْد في معنى تَحِلّة القسم ثمّ قال:]

وقال غير أبي عُبَيْد: لا قسم في قوله جلّ وعزّ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ مريم: ٧١، فكيف يكون له تَحِلّة، وإنّما التّحِلّة للأيمان؟

ومعنى قوله [النّبيّ] «إلّا تَحِلّة القسم»: إلّا التّعذير الّذي لا يَنْدُبُه منه مكروه، ومثله قول العرب: ضربته تحليلًا، ووعظته تعذيرًا، أي لم أُبالغ في ضربه ووعظه

وأصل هذا من تحليل اليمين، وهو أن يحلف الرّجل ثمّ يستثني استثناءً مُتّصلاً باليمين غير مُنفصل عنها. يقال: آلَى فلان أليّةً لم يتحلّل فيها، أي لم يستثن، ثمّ يُجعَل ذلك مثلًا للتقليل.

ويقال للرّجل إذا أمعن في وعيد أو أفرط في فخر أو كلام: حِلًّا أبا فلان، أي تحلّل في يمينك، جعله في وعيده إيّاه كاليمين، فأمره بالاستثناء.

ويقال أيضًا: تحلّل فلان من يمينه، إذا خرج منها بكفّارة، أو حنث يوجب الكفّارة.

ويقال: أعطِ الحالف حُلّان يمينه.

ورُوي عن عمر «أنّه قضى في الأرنب إذا قتله المُحرم بحُلّان». وفُسّر في الحديث أنّه جَدْيٌ ذكر.

وروي عن عثمان أنّه «قضى في أمّ حُبَيْن بحُلّان». وفُسّر في الحديث أنّه الحمل.

وقال أبو تراب: قال عَرّام: الحُلّام ما بُقِرَتْ عنه أُمُّه، فوجدته قد حَمَّم وشَعَّر، فإن لم يكن كذلك فهو عَصَبٌ، وقد أعصبت النّاقة إذا فعلت ذلك.

وروى سفيان عن عمرو بن دينار قال: سمعت ابن عبّاس يقول: «هي حِلٌّ وبِلٌّ» يعني زمزم. فسُئل سفيان: ما حِلٌّ وبِلٌّ؟ قال: حِلٌّ مُحَلَّل. ويقال: هذا حِلٌّ لك وحلال، كما يقال لضدّه: حِرْم وحرام، أي مُحَرَّم.

وروي عن النّبيّ ﷺ «أنّه كسا عليًّا حُلّةً سِيَراء». السِّيَراء: برود يخالطها حرير.

قال شمر: وقال خالد بن جنبة: الحُلّة رداء وقميص تمامها العمامة، ولا يزال الثّوب الجيّد يقال له في الثّياب حُلّة، فإذا وقع على الإنسان ذهبت حُلّته حتّى يجمعن له، إمّا اثنان وإمّا ثلاثة. وأنكر أن تكون الحُلّة إزارًا ورداءً وحده.

والحُلَل: الوَشْي والحِبَرة والخزّ والقزّ، والقُوهيّ والمَرْوِيّ والحرير.

وسمعت اليماميّ يقول: الحُلّة كلّ ثوب جيّد جديد تلبسه غليظ أو رقيق، ولا يكون إلّا ذا ثوبين.

وفي الحديث: «أُحِلَّ بمن أحَلَّ بك» [ثمّ ذكر قول اللّيث وقال:]

وفيه قول آخر: وهو أنّ المؤمنين حُرِّم عليهم أن يقتل بعضهم بعضًا، أو يأخذ بعضهم مال بعض، فكلّ واحد منهم مُحْرِم عن صاحبه.

يقول: فإذا أحلّ رجل ما حُرِّم عليه منك، فادفعه عن نفسك بما تهيّأ لك دفعه به من سلاح وغيره، وإن أتى الدّفع بالسّلاح عليه. وإحلال البادئ ظلم، وإحلال الدّافع مباح. وهذا تفسير الفقهاء، وهو غير مخالف لظاهر الخبر.

[ونقل قول اللّيث في معنى «المِحلال» ثمّ قال:]

لا يقال لها [أرض] مِحلال حتّى تُمرِعَ وتُخصِب، ويكون نباتها ناجعًا للمال.

وفي الحديث «لعن رسول الله ﷺ المُحَلِّل والمُحَلَّل له» وهو أن يُطلّق الرّجل امرأته ثلاثًا فيتزوّجها رجل، بشرط أن يُطلّقها بعد مواقعته إيّاها، لتحلّ للزّوج الأوّل.

وكلّ شيء أباحه الله فهو حلال، وما حرّمه فهو

حرام.

ويقال: أحلّ فلان أهله بمكان كذا وكذا، إذا أنزلهم.

وحلّ الرّجل من إحرامه يحِلّ، إذا خرج من حُرَمه، وأحلّ لغة. [واستشهد بالشعر ٣مرّات] (٣: ٤٣٦ ـ ٤٤٤)

الصّاحب: حلّ يحُلّ حُلُولًا نقيض الارتحال. والمَحَلّ: نقيض المُرتحل، وحلَلتُ رحلي وأحللتُ.

والحِلّة: قوم نزول.

والمَحَلّة: المكان ينزلون فيه.

والمَحَلّ: مصدر كالحُلول والمَحَلّ. وفي المثل: «ربّما حمل ادكرْ حَلّه».

وروضة مِحلال: أكثر القوم الحلول بها.

والحُلول والحِلال والحُلّال والحُلّل: جماعة الحالّ.

وهو في حِلّة صدق ومحلّة صدق.

وحللتُ العُقدة فانحلّت.

وحلّ الدّين عليه محِلًّا: وجب.

ويحِلّ الهَدْيُ يوم النّحر بمنًى.

وحلّت العقوبة تحِلّ.

والحلال والحليل والحِلّ: الحلال بعينه.

وحلّلتُ اليمين تحليلًا وتحِلّة.

وضربته ضربًا تحليلًا: شبه التّعزير.

وأعطِه حُلّان يمينه، أي ما يُحلّل يمينه.

والحِلال: مركب من مراكب النّساء.

والحَلّة: موضع حَزْن وصُخور ببلاد بني ضبّة.

والحَليل والحَليلة: الزّوج والمرأة، والجميع: الحلائل والأحِلّاء والأحِلّة.

والإحليل: مخرج البَول من الذّكر، واللّبن من طُبْي الفرس، وخِلْف النّاقة.

والمُحِلّ: الفحل الّذي يحِلّ اللّبن في ضرعها من غير نتاج؛ الواحدة: مُحِلّ.

وعير أحلّ: في عُرقُوبيه حَلَل، أي ضعف.

والحِلّة: شجرة شاكة أصغر من القتاد.

والمَحِلّات: آلات السّفر.

والمُحِلّ من النّوق: الّتي تُنزل دِرّتها من غير مُحِلّ، أحلّت إحلالًا.

والحَلّة: القطعة من الحرّة السّوداء.

والحُلّان: الجَدْي، وقيل: الحمَل، والجميع: حلاليم.

وقتيل حُلّان وحُلّام، أي باطل دمه.

والحُلّان: أي لا تقدر على ذبح الشّاة وغيرها فتقطعها من حيث تُدركها، وقيل: هو البقير الّذي يحِلّ لحمه بذبح أُمّه.

والحِلّيل: مثل الحلال.

والفرس الّذي يُدخل بين فرسين في الرّهان مُحلّل.

وحلّت المرأة: خرجت من العِدّة. (٢: ٣١٤)

الخطّابيّ: وقوله [في قصّة حُنَين] «أنت مُحِلّ بقومك» يريد أنّك قد أبحْتَ حريمَهم وعرّضتَ بهم للهلاك. يقال: أحلّ الرّجل، إذا خرج من حُرمة كان فيها فهو مُحِلّ، وأحرم، إذا اعتصم بحُرمة فهو مُحْرِم. (١: ٣٣٤)

في حديث النبيّ ﷺ «أنّه بعث رجلاً على الصّدقة فجاءه بفصيل مخلول أو محلول سيّئ الحال مهزول » [إلى أن قال]

وأمّا المحلول فهو الّذي حُلّ عن أوصاله اللّحم فتري منه (١: ٣٨٧)

في حديث النبيّ ﷺ «أنّه كتب لأهل نجران حين صالحهم إنّ عليهم ألفي حُلّة، في كلّ صَفَر ألف حُلّة »

الحُلّة ثوبان: إزار ورداء، ولا تكون حُلّة إلّا وهي جديدة، تُحَلّ عن طيّها فتُلبس. (١: ٤٩٧)

في حديث النبيّ ﷺ أنّه قال «أحِلّوا لله يغفر لكم » أحِلّوا يريد أسلموا هكذا سمعته يُروى بالحاء، فإن كان محفوظًا فمعناه الخروج من حظر الشّرك إلى حِلّ الإسلام، من قولهم أحَلّ الرّجل، إذا خرج من الحَرَم إلى الحِلّ، وأحلّ في يمينه، إذا خرج من شُبهتها ببِرّ أو كفّارة، أو استثناء أو نحوها، وكذلك أحلّ في نذره.

وكلّ من خرج من حظر إلى إباحة فهو مُحِلّ. وكان عبد الله ابن الزّبير يُدعَى المُحِلّ لاستباحته القتال في الحرم (١: ٦٨٨)

في حديث أبي بكر «أنّه مرّ بالنّهديّة إحدى مواليه وهي تطحن لمولاتها، وهي تقول والله لاأُعتقك حتّى تُعتِقك صُباتك، فقال حِلًّا أُمّ فلان، واشتراها وأعتقها»

قوله حِلًّا معناه تحلّلي من يمينك، واستثني فيه (٢: ١٣)

في حديث عمر «أنّ عليًّا عليه السلام أرسل أمّ كلثوم إليه وهي صغيرة، فجاءته فقالت إنّ أبي يقول لك هل رضيت الحُلّة؟ فقال نعم، قد رضيتُها»

يُكنّى بذلك عنها، وقد يُكنّى عن النّساء بالثّياب واللّباس، قال الله عزّ وجلّ ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ البقرة: ١٨٧. (٢: ١٠٠)

في حديث الزّهريّ [في قصّة الفيل قال عبد المطّلب]

لاهُمّ إنّ المرء يمـ نع رَحْله فامنع حِلالك

قوله فامنع حِلالك، أي جيران بيتك وسكّان حَرَمك، يقال. قوم حِلّة وحِلال، إذا كانوا متجاورين مقيمين [واستشهد بالشّعر ٥مرّات] (٣: ١٥١، ١٥٢)

الجَوهَريّ: حَلَلتُ العُقدة أحُلّها حَلًّا فتحتها، فانحلّت يقال «يا عاقد اذكُرْ حَلًّا»

وحَلّ بالمكان حلًّا وحُلولًا ومَحَلًّا

والمَحَلّ أيضًا المكان الّذي تحُلّه

وحَلَلتُ القوم وحَلَلتُ بهم بمعنًى

والمَحَلّ ضدّ المُرتَحَل

والحِلّ بالكسر الحلال، وهو ضدّ الحرام.

ورجل حِلّ من الإحرام، أي حلال. يقال. أنت حِلّ، وأنت حِرْم

والحِلّ أيضًا ما جاوز الحرم

ويقال أيضًا حِلًّا أي استثنِ ومنه «يا حالف اذكُرْ حِلًّا»

وقومٌ حِلّة، أي نُزول، وفيهم كثرة وكذلك حيّ

حِلال

والحِلّة أيضاً مصدر قولك: حلّ الهَدْيُ

ويقال أيضاً: هو في حِلّة صدق، أي بمَحَلّة صدق

والمَحَلّة: منزل القوم.

ومكان مِحْلال، أي يُحَلّ به النّاس كثيراً

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة ١٦٩، هو الموضع الّذي يُنحر فيه

ومَحِلُّ الدَّين أيضاً: أجَلُه

والحَليل: الزّوج، والحليلة: الزّوجة

ويقال أيضاً: هذا حليله وهذه حليلته، لمن يُحالّك في دار واحدة

والإحليل: مخرج البول، ومخرج اللّبن من الضّرع والثّدي

وحَلّ لك الشّيء، يَحِلّ حِلّاً وحَلالاً، وهو حِلٌّ بِلٌّ، أي طِلْقٌ

وحَلّ المُحرم يَحِلّ حَلالاً، وأحَلّ يُحِلّ.

وحَلّ الهَدْيُ يَحِلّ حِلّة وحُلُولاً، أي بلغ الموضع الّذي يَحِلّ فيه نحره

وحَلّ العذاب يَحِلّ بالكسر، أي وجب. ويَحُلّ بالضّمّ، أي نزل. وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ طه: ٨١.

وأمّا قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ﴾ الرّعد: ٣١، فبالضّمّ، أي تنزل

وحَلّ الدَّين يَحِلّ حُلُولاً

وحلّت المرأة، أي خرجت من عِدّتها

وأحلَلْتُه، أي أنزلته

وأحلَلْتُ له الشّيء، أي جعلته له حلالاً. يقال: أحلّتْ المرأة لزوجها

وأحَلّ المُحرم: لغة في حَلّ

وأحَلّ، أي خرج إلى الحِلّ، أو من ميثاق كان عليه

وأحللنا، أي دخلنا في شهور الحِلّ، وأحرمنا، أي دخلنا في شهور الحُرُم.

وأحلّت الشّاة، إذا نزل اللّبن في ضرعها من غير نتاج

والمُحلِّل في السّبق: الدّاخل بين المتراهنَين إن سَبق أخَذ، وإن سُبق لم يَغرَم

والمُحلِّل في النّكاح، هو الّذي يتزوّج المطلّقة ثلاثاً حتّى تَحِلّ للزّوج الأوّل

وأحَلّ نفسه، أي استوجب العقوبة

ومكان مُحَلّ، إذا أكثر النّاس به الحُلول

واحتلّ: أي نزل

وتَحلّل في يمينه، أي استثنى

واستحَلّ الشّيء، أي عدّه حلالاً

وحَلحَلتُ القوم، أي أزعجتهم عن موضعهم

وحَلحَلتُ بالنّاقة، إذا قلت لها: حَلْ بالتّسكين، وهو زجرٌ للنّاقة. وحَوْبِ: زجرٌ للبعير، وحَلٍ أيضاً بالتّنوين في الوصل

والحُلّان: الجَدْي، نذكره في باب النّون

والتّحليل: ضدّ التّحريم. تقول: حلّلته تحليلاً وتَحِلّة، كما تقول: غرّر تغريراً وتَغِرّة

وقولهم ما فعلتُه إلّا تَحِلّةَ القَسم، أي لم أفعل إلّا بقدْر ما حلّلْتُ به يميني ولم أُبالغ

وفي الحديث «لايموت للمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النّار إلّا تَحِلّةَ القَسَم» أي قَدْر ما يَبَرُّ الله تعالى قسَمه فيه بقوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ مريم ٧١، ثمّ قيل لكلّ شيء لم يُبالَغ فيه تَحْليل، يقال ضربته تَحْليلًا

والأَحَلّ الّذي في رجله استرخاء، وهو مذموم في كلّ شيء، إلّا في الذّئب

والحُلاحِل السّيّد الرّكين، والجمع الحَلاحِل بالفتح [واستشهد بالشّعر ١١ مرّة] (٤١، ٦٧٢)

ابن فارس: الحاء واللّام له فروع كثيرة ومسائل، وأصلها كلّها عندي فتح الشّيء، لايَشِذّ عنه شيء

يقال حَللتُ العُقدة أحُلّها حلًّا، ويقول العرب «يا عاقد اذكُرْ حلًّا»

والحلال ضدّ الحرام، وهو من الأصل الّذي ذكرناه، كأنّه من حَللتُ الشّيء، إذا أبحته وأوسعته لأمر فيه

وحَلّ نزل، وهو من الباب، لأنّ المسافر يَشُدّ ويعقد، فإذا نزل حَلّ، يقال: حَلَلتُ بالقوم

وحليل المرأة: بعلها، وحليلة المرء: زوجه، وسمّيا بذلك لأنّ كلّ واحد منهما يَحُلّ عند صاحبه ويقال سمّيت الزّوجة حليلة، لأنّ كلّ واحد منهما يَحُلّ إزار الآخر

والحُلّة معروفة، وهي لاتكون إلّا ثوبين، ويمكن أن يُحمَل على الباب، فيقال لمّا كانا اثنين كانت فيهما فُرجة

ومن الباب الإحليل، وهو مخرَج البول، ومخرَج اللّبن من الضّرع

ومن الباب تَحَلحَل عن مكانه، إذا زال.

والحُلاحِل السّيّد، وهو من الباب، ليس بمُغْلَق مُحرّم كالبخيل المُمسِك اليابس

والحِلّة الحيّ النّزول من العرب

والمَحَلّة المكان ينزل به القوم

وحيّ حِلال نازلون

وحَلّ الدَّين وجب

والحِلّ: ما جاور الحرَم

ورجل مُحِلّ من الإحلال، ومُحرِم من الإحرام، ورجلٌ حِلّ وحَلال بمعنى، وكذلك في مقابلته حِرْم وحرام وفي الحديث «تزوّج رسول الله ﷺ ميمونة وهما حلالان».

ورجل مُحِلّ لاعهد له، ومُحرِم ذو عهد

والحُلّان الجَدي يُشَقّ له عن بطن أمّه، وهو من الباب

وحَلّلتُ اليمين أُحلّلها تحليلًا وفعلتُ هذا تَحِلّة القَسم، أي لم أفعل إلّا بقدر ما حلّلتُ به قَسَمي أن أفعله ولم أُبالغ

ومنه «لايموت لمؤمن». [وذكر الحديث ثمّ قال] ثمّ كثر هذا في الكلام حتّى قيل لكلّ شيء لم يُبالَغ فيه تحليل، يقال ضربتُه تحليلًا، ووقعتْ مناسم هذه النّاقة تحليلًا، إذا لم تُبالِغ في الوقع بالأرض

ويقال: أحلّت الشّاة، إذا نزل اللّبن في ضرعها من غير نتاج.

والحِلال: متاع الرّحل.

والحِلال: مركب من مراكب النّساء.

ورأيت في بعض الكتب عن سيبويه: هو حِلّة الغَوْر، أي قَصْدُه. [واستشهد بالشّعر مرّات] (٣: ٢٠)

أبوهلال: الفرق بين الحلال والمُباح: أنّ الحلال هو المُباح الّذي عُلم إباحته بالشّرع، والمباح لايُعتبر فيه ذلك، تقول: المشي في السّوق مُباح ولا تقول: حلال.

والحلال: خلاف الحرام، والمُباح: خلاف المحظور، وهو الجنس الّذي لم يُرغَّب فيه. ويجوز أن يقال: هو ما كان لفاعله أن يفعله ولا يُنبئ عن مدح ولا ذمّ.

وقيل: هو ما أعلم المكلّف، أو دلّ على حسنه وأنّه لاضرر عليه في فعله ولا تركه، ولذلك لاتوصف أفعال الله تعالى بأنّها مباحة، ولا توصف أفعال البهائم بذلك.

لمعنى قولنا: إنّه على الإباحة أنّ للمكلّف أن ينتفع به ولا ضرر عليه في ذلك، وإرادة المباح والأمر به قبيح، لأنّه لافائدة فيه، إذ فعله وتركه سواء، في أنّه لايُستحقّ عليه ثواب، وليس كذلك الحلال. (١٨٦)

الثّعالبيّ: لايقال للثّوب: حُلّة، إلّا إذا كان ثوبين اثنين، من جنس واحد. (٥٢)

الحِلّة والمَحَلّة: مكان الحُلول. (٢٩٢)

أبوسهل الهَرَويّ: وحَلَلْتُ من إحرامي أُحِلُّ بالكسر، أي قضيت فروض الإحرام بالحجّ فصرت حَلالًا، أي حَلّ لي كلّ شيء امتنعت منه في الإحرام. (١٢)

ابن سيده: حَلّ بالمكان يَحُلّ حَلًّا وحُلولًا، وحَلَلًا بفكّ التّضعيف نادر.

وحَلّه واحتلّ به واحتلّه: نزل به.

ويقال للرّجل إذا لم يكن عنده غَناء: «لاحُلّي ولا سِيري»، كأنّ هذا إنّما قيل أوّل وَهْلة لمؤنّث فخوطب بعلامة التّأنيث، ثمّ قيل ذلك للمذكّر والاثنين والثّنتين والجماعة محكيًّا بلفظ المؤنّث.

وكذلك حَلّ بالقوم وحلّهم، واحتلّ بهم واحتلّهم، فإمّا أن تكونا لغتين كلتاهما وضعٌ، وإمّا أن يكون الأصل حَلّ به، ثمّ حُذفت الباء وأُوصل الفعل إلى ما بعده، فقيل: حَلّه.

ورجل حالٌّ من قوم حُلُول وحُلّالٍ وحُلَّل.

وأحلّه المكان وأحلّه به وحَلّله إيّاه وحَلّ به: جعله يَحُلّ، عاقبت الباءُ الهمزة.

وحالّه: حَلّ معه.

وحليلة الرّجل: امرأته، وهو حليلها، لأنّ كلّ واحد منهما يُحالّ صاحبه. وهو أمثل من قول من قال: إنّما هو من الحلال، أي أنّه يَحِلّ لها وتَحِلّ له، وذلك لأنّه ليس باسم شرعيّ، إنّما هو من قديم الأسماء.

وقيل: حليلته: جارته، وهو من ذلك، لأنّهما يَحُلّان بموضع واحد. وحُكي عن أبي زيد: أنّ الحليل يكون للمؤنّث بغير هاء.

والحِلّة: القوم النّزول، اسم للجمع.

والحِلّة: هيئة الحُلول.

والحِلَّة: جماعة بيوت الناس، لأنها تُحَلّ. قال كُرَاع: هي مائة بيت. والجمع حِلال.

والحِلَّة: مجلس القوم، لأنهم يَحُلُّونه.

والمَحَلَّة: منزل القوم.

وروضة مِحْلال: أكثر الناس الحُلُول بها. وعندي أنها تُحِلّ الناس كثيرًا، لأنّ «مِفْعالًا» إنما هي في معنى فاعل لا في معنى مفعول. وكذلك أرض مِحْلال.

والمُحِلَّتان: القِدْر والرَّحَى، فإذا قلت المُحِلّات فهي الدَّلْو والقِرْبة والجَفْنة والسكّين والفأس والزَّنْد، لأنّ من كانت هذه معه حلّ حيث شاء.

وتَلْعة مُحِلَّة: تضمّ بيتًا أو بيتين. قال أعرابيّ: أصاب مُطَيْرٌ كسَيْل شِعاب السَّخْبَر، رَوَّى التَّلْعة المُحِلّة. ويُرْوَى: سَيْلَ شِعاب السَّخْبَر. وإنّما شبّهه بشعاب السَّخْبَر وهي منابته، لأنّ عرضها ضيّق، وطولها قَدْرَ رمية بحجر.

وحَلّ من إحرامه يَحِلّ حِلًّا

وأَحَلّ: خرج، وهو حلال، ولا يقال: حالّ، على أنّه القياس.

وفعل ذلك في حُلّه وحُرْمه، أي في وقت إحلاله وإحرامه.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة ١٩٦، قيل: مَحِلّ من كان حاجًّا يوم النَّحر، ومَحِلّ من كان مُعتمرًا يوم يدخل مكّة.

والحِلّ: ما جاوز الحَرَم.

ورجل مُحِلّ: مُنتهِك للحرام، وقيل: هو الذي لا يرى للشهر الحرام حُرْمة. وفي الحديث «أَحِلَّ بمن أَحَلَّ بك» يقول: من ترك الإحرام وأحلّ بك وقاتلك فأَحْلِلْ به وقاتِلْه، وإن كنت مُحرِمًا.

والحِلّ والحلال والحَلِيل: نقيض الحرام.

حَلّ يَحِلّ حِلًّا، وأَحَلَّه الله وحَلَّلَه، وقوله تعالى ﴿يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا﴾ التوبة ٣٧، فسّره ثعلب فقال: هذا هو النسيء، كانوا في الجاهلية يجمعون أيّامًا حتى تصير شهرًا، فلمّا حجّ النبيّ ﷺ قال «الآن استدار الزمان كهيئته».

وهذا لك حِلّ، أي حلال. يقال: هو لك حِلٌّ وبِلٌّ، وكذلك الأنثى. ومن كلام عبد المطّلب «لا أُحِلُّها لمُغْتَسِل، وهي لشارب حِلٌّ وبِلٌّ» بِلٌّ: إتباع، وقيل: مُباح، حِمْيَريّة.

واستحلّ الشيء: عدّه حلالًا، أو سأله أن يُحِلّه له.

والحُلْوُ الحلال: الكلام الذي لا ريبة فيه.

وحَلَّل اليمين تحليلًا وتَحِلّة وتَحِلًّا - الأخيرة شاذّة -: كفّرها.

والتَّحِلّة: ما كُفِّر به، وفي التنزيل ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ التحريم ٢

والاسم من كلّ ذلك الحِلّ.

وحكى سيبويه: لأفعلنّ كذا إلّا حِلُّ ذلك أن أفعل كذا، أي ولكن حِلُّ ذلك، فحِلّ مُبتدأة وما بعدها مبنيّ عليها.

قيل: معناه تَحِلّة قسمي أو تحليله أن أفعل كذا.

والمُحَلِّل من الخيل: الفرس الثالث من خيل

الرِّهان، وذلك أن يضع الرَّجلان رَهنَيْن بينهما، ثمّ يأتي رجل سواهما فيُرسِل معهما فرسه، ولا يضع رَهنًا، فإن سبق أحد الأوّلَيْن أخذ رَهنَه ورَهنَ صاحبه، وكان حلالاً له من أجل الثّالث وهو المُحَلِّل، وإن سبق المُحَلِّل ولم يسبق واحد منهما أخذ الرَّهنَيْن جميعًا، وإن سُبِق هو لم يكن عليه شيء، وهذا لايكون إلّا في الّذي لايُؤمَن أن يَسْبِق. وأمّا إذا كان بليدًا بطيئًا قد أُمِن أن يسبقهما فذلك القِمار المنهيّ عنه، ويسمّى أيضًا الدَّخيل.

وضربه ضَرْبًا تحليلًا، أي شبه التّعزير، وإنّما اشتُقّ ذلك من تحليل اليمين، ثمّ أُجري في سائر الكلام حتّى قيل في وصف الإبل إذا بَرَكت:

وحَلّ العُقْدة يَحُلّها حَلًّا: نَقَضَها، فانحلّتْ

وكلّ جامد أُذيب فقد حُلّ

والمُحلَّل: الشّيء اليسير

وكلّ ماء حَلَّتْهُ الإبل فكَدَّرَتْهُ مُحَلَّل

وحَلّ عليه أمر الله يحِلّ حُلولًا: وجب، وفي التّنزيل: ﴿أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ طه: ٨٦. ومن قرأ (أَنْ يَحُلَّ) فمعناه: أن ينزل

وأحَلّه الله عليه: أوجبه

وحَلّ عليه حقّي يَحِلّ مَحِلًّا: وهو أحد ما جاء من المصادر على مثال «مَفْعِل» بالكسر كالمَرجِع والمَحِيض، وليس ذلك بمُطَّرِد، إنّما يُقتصَر على ما سُمِع منه، هذا مذهب سيبويه. فأمّا قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة: ١٩٦، فقد يكون المصدر ويكون الموضع

وأحَلَّت الشّاة والنّاقة وهي مُحِلّ: درَّ لبنُها، وقيل: يَبِس لبنُها ثمّ أكلت الرّبيع فدرَّتْ. وعبّر عنه بعضهم بأنّه نُزُول اللّبن من غير نِتاج، والمعنيان متقاربان، وكذلك النّاقة

وأحَلَّت النّاقة على ولدها: درّ لبنُها، عُدّي بـ«على» لأنّه في معنى: درّت

وتحلَّل السّفر بالرّجل: اعتلّ بعد قُدُومه

والإحليل والتِّحليل: مَخرَج البَول من الإنسان، ومَخرَج اللّبن من الثّدي والضَّرع

وامرأة حَلّاء: رَسْحاء، وذِئبٌ أحَلّ بَيِّن الحَلَل كذلك

والحَلَل: استرخاء عَصَب الدّابّة، فرسٌ أحَلُّ. وخَصّ أبوعُبَيد به الإبل

والحَلّ: رَخاوة في الكعب، وقد حَلِلت حَلَلًا وفيه حِلّة وحِلّة، أي تكسُّر وضَعف؛ الفتح عن ثعلب، والكسر عن ابن الأعرابيّ

والحِلّ: الغرض الّذي يُرمى إليه.

والحِلال: متاع الرَّحل

والحُلّة: إزار ورداء بُرْدٌ أو غيره، ولا يقال لها: حُلّة حتّى تكون من ثوبَيْن، والجمع: حُلَل وحِلال

وحَلَّله الحُلّة: ألبسه إيّاها

والحُلّان: الجَدْي، وقيل: هو جَدْي الّذي يُشَقّ عليه بطن أمّه فيُخرَج.

وقيل: الحُلّان لغة في الحُلّام، كأنّ أحد الطّرفين بدل من صاحبه، فإن كان ذلك فهو ثلاثيّ

والحِلَّة شجرة شاكة أصغر من القتادة، يسمّيها أهل البادية الشِّبْرِق

وحَلْحَلَ القوم أزالهم عن مواضعهم

والتَّحَلْحُل التّحرّك والذّهاب.

وحَلْحَلْتُهم حرّكتهم

وتَحَلْحَلْتُ عن المكان كتَزَحْزَحْتُ، عن يعقوب

والحُلاحِل السّيّد الشّجاع الرّكين، وقيل: هو الضّخم المُروءة وقيل هو الرّزين مع تخافة ولا يقال ذلك للنّساء، وليس له فعل وحكى ابن جنّيّ رجل مُحَلْحِلٌ ومُلَحْلِحٌ، في هذا المعنى

وحَلْحَل بالإبل قال حَلْ حَلْ. [واستشهد بالشّعر ١١مرّة]

(٢ ٦[٥)

الطُّوسيّ: والحلال هو الجائز من أفعال العباد مأخوذ من أنّه طلق لم تُعقد عنه حظر والمباح هو الحلال بعينه

وليس كلّ حسن حلالًا، لأنّ أفعاله تعالى حسنة ولا يقال: إنّها حلال، إذ الحلال إطلاق في الفعل لمن يجوز عليه المنع

وتقول: حلّ يحِلّ حلالًا، وحلّ يحُلّ حُلولًا، وحلّ العُقَد حلًّا، وأحلّه إحلالًا، واستحلّ استحلالًا، وتحلّل تحلّلًا، واحتلّ احتلالًا، وتحالّوا تحالًّا، وحالّه مُحالّةً، وحلّله تحليلًا، وانحلّ انحلالًا. [ثمّ ذكر نحو ما تقدّم عن اللّغويّين، وقال:]

وأصل الباب الحلّ نقيض العقد، ومنه أحلّ من إحرامه، لأنّه حلّ عقد الإحرام بالخروج منه، وتحلّة اليمين أخذ أقلّ القليل لأنّ عُقدة اليمين تنحلّ به

(٢ ٧٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١ ٢٥٢)

والإحلال: وضع الشّيء في محلّ، إمّا بمجاورة إن كان من قبيل الأجسام، أو مداخلة إن كان من قبيل الأعراض.

(٦ ٢٩٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣ ٣١٣)

والحلّ نقيض العقد بالفرق، حلّه يحلّه حلًّا، فهو حالّ والشّيء محلول. وضدّ الحلّ العقد. ونظيره الفصل والقطع

(٧ ١٦٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤ ٧)

الرّاغب: أصل الحلّ حلّ العُقدة، ومنه قوله عزّ وجلّ ﴿واحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي﴾ طه ٢٧

وحللت نزلت، أصله من حلّ الأحمال عند النّزول، ثمّ جُرّد استعماله للنّزول فقيل: حلّ حلولًا، وأحلّه غيره قال عزّ وجلّ ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دارِهِمْ﴾ الرّعد: ٣١، ﴿وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ﴾ إبراهيم ٢٨

ويقال حلّ الدّين وجب أداؤه

والحِلّة: القوم النّازلون، وحيّ حِلالٌ مثله

والمَحَلّة مكان النّزول.

وعن حلّ العُقدة استعير قولهم حلّ الشّيء حِلًّا قال الله تعالى ﴿وَكُلُوا مِمّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلالًا طَيِّبًا﴾ المائدة: ٨٨، وقال تعالى ﴿هذا حَلالٌ وَهذا حَرامٌ﴾ النّحل ١١٦

ومن المجاز: أحلّت الشّاة: نزل اللّبن في ضرعها

[ثمّ ذكر الآيات وقال:]

وبلغ الأجل محِلّه، ورجل حَلال، ومُحِلّ: إذا خرج من الإحرام، أو خرج من الحرم. قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة: ٢، ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ البلد: ٢، أي حَلال. وقوله عزّ وجلّ: ﴿... تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ التّحريم: ٢، أي بيّن ما تحلّ به عُقَد أيمانكم من الكفّارة. وروي «لايموت للرّجل ثلاثة من الأولاد فتمسّهُ النّار إلّا قدْرَ تَحِلّة القسَم» أي قدر ما يقول: إن شاء الله تعالى. [ثمّ استشهد بشعر]

والحَليل: الزّوج، إمّا لحلّ كلّ واحد منهما إزاره للآخر، وإمّا لنزوله معه، وإمّا لكونه حَلالًا له، ولهذا يقال لمن يُحالّك: حليل.

والحَليلة: الزّوجة، وجمعها: حلائل. قال الله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ...﴾ النّساء: ٢٣.

والحُلّة: إزار ورداء، والإحليل: مَخرَج البول، لكونه محلول العُقْدة. (١٢٨)

الزّمخشريّ: حلّ له كذا، فهو حِلّ وحَلال. وحَلّ المُحرِم وأحلّ فهو حِلّ وحَلال ومُحِلّ.

وأحلّه الله وحَلّله: ضدّ حرّمه، واستحلّ الحرام.

وحَلَلْتُ الدّار، وحَلَلْتُ بالقوم، وهي مَحَلّة القوم وحِلّتُهم، وفلان في حِلّة صدق. ودار فلان في حِلالِ العرب. وحيٌّ حِلّةٌ وحِلالٌ: حالّون في مكان.

وحَلّل يمينه، وتحلّل في يمينه، ومن يمينه: استثنى. يقال: تحلّل، وحِلًّا أبا فلان.

وأدخل السّابقان بين فرسيهما مُحَلِّلًا ودخيلًا.

ونزلوا ومعهم المَحِلّات، وهي الأشياء الّتي لابدّ للنّازل منها: من رحًى، وفأس، وقِدْر، ودَلْو، ونحوها.

وذهبت حِلّة القَوْر، أي قصده.

ومكان مِحْلال: يُحلّ كثيرًا، وتحلحل عن المكان.

ورجل حُلاحِل: سيّد.

وشاة ضيّقة الإحليل وهو مَخرَج اللّبن.

وحَلّ الدَّين يحِلّ: وجب، وحان مَحِلّ الدَّين، وبلغ الهدْي مَحِلّه.

ومن المجاز: رجل مُحِلّ: لاعهد له، ومُحرِم: له عهد.

وفلان حَلّال للعُقَد، كاشف للمُهمّات.

والكرم في حُلّته. وكساه حُلَل الثّناء.

ولبس المُحارب حُلّته ويرَّته، أي سلاحه.

[واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (أساس البلاغة: ٩٣)

عائشة رضي الله عنها: قالت لامرأة مرّت بها: «ما أطول ذيلها! فقال رسول الله ﷺ: اغتبتِها، قومي إليها فتحلّليها» التّحلّل والاستحلال: طلبك إلى الرّجل أن يجعلك في حِلّ.

وفي الحديث: «من كانت عنده مظلمة من أخيه فليستحلّه».

وفي حديث آخر: «من حَلّ بك فأحْلِلْ به» يقال: حَلّ المُحرِم: صار حَلالًا، وأحلّ: دخل في الحِلّ. (الفائق ١: ٣١٢)

ابن الشّجريّ: في قول أبي الصّلت الثّقفيّ:

اشرب هنيئًا عليك التّاج مرتفعًا

في رأس غمدان دارًا منك مِحلالًا

ومِحْلال من الحلول وهو النّزول، وجاء بلفظ التّذكير، والدّار اسم مؤنّث، لأنّ ما جاء على «مِفْعال» يستوي فيه الذّكور والإناث، كاستوائهما في «فَعُول» قالوا: مرأة مِذْكار ومِئْناث، كما قالوا: امرأة صبور وشكور (١: ١٦٢ و١٦٩)

الطَّبْرِسيّ: والحلائل جمع الحليلة، وهي بمعنى المُحِلَّة مشتقّة من الحلال والذّكَر حليل، وجمعه أحِلّة كعزيز وأعِزّة. سمّيا بذلك، لأنّ كلّ واحد منهما يَحِلّ له مباشرة صاحبه.

وقيل: هو من الحُلُول، لأنّ كلّ واحد منهما يُحالّ صاحبه، أي يحُلّ معه في الفراش (٢: ٢٨)

والحُلُول: النّزول للمُقام، وهو من الحَلّ خلاف الارتحال، وحُلُول العرَض: وجوده في الجوهر من غير شغل حَيِّز، والمُصحّح للحُلُول: التّحيّز (٣: ١٥٩)

والحُلُول: حصول الشّيء في الشّيء، كحصول العرَض في الجوهر وحصول الجوهر في وعاء. والأصل الأوّل، والثّاني مُشبّه به (٣: ٢٩٢)

والتَّحِلّة والتّحليل بمعنًى، وهما مصدران لقولهم: حَلّلْتُ له كذا.

وتَحِلّة اليمين: فعل ما يسقط التّبعة فيه (٥: ٣١٢)

الحِلّ: الحالّ، وهو النّازل، والحِلّ: الحلال، ورجل حِلّ وحلال، أي مُحِلّ (٥: ٤٩٢)

المَدِينيّ: [ذكر معاني بعض الآيات وأضاف:]

في حديث عيسى ﷺ وقت نزوله «أنّه يزيد في الحلال» قيل: إنّه لم ينكح حتّى رُفع، فإذا نزل تزوّج فزاد فيما أحلّ الله تبارك وتعالى له، أي ازداد منه، فحينئذ لا يبقى من أهل الكتاب أحد إلّا علم أنّه عبد الله، وأيقن أنّه بشر.

في الحديث: «أنّه كره التّبرّج بالزّينة لغير محلّها» قيل: هو ما جاء في القرآن ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ النّور: ٣١ (١: ٤٩٠)

ابن الأثير: في حديث عائشة قالت: «طيّبتُ رسول الله ﷺ لحِلّه وحِرْمِه»

وفي حديث آخر: «لإحلاله حين حَلّ» يقال: حَلّ المُحرم يَحِلّ حَلالًا وحِلًّا، وأحلّ يُحِلّ إحلالًا، إذا حلّ له ما يحرم عليه من محظورات الحجّ. ورجل حِلّ من الإحرام، أي حلال. والحلال: ضدّ الحرام. ورجل حلال، أي غير مُحرِم ولا مُتلبّس بأسباب الحجّ. وأحلّ الرّجل، إذا خرج إلى الحِلّ عن الحَرَم. وأحلّ، إذا دخل في شهور الحِلّ.

وفي حديث العُمْرة: «حلّت العُمْرة لمن اعتمر» أي صارت لكم حلالًا جائزة، وذلك أنّهم كانوا لا يعتمرون في الأشهر الحُرُم، فذلك معنى قولهم: إذا دخل صفر حلّت العُمْرة لمن اعتمر.

وفي حديث العبّاس وزمزم: «لستُ أُحِلُّها لمُغتسِل وهي لشارب حِلّ وبِلّ» الحِلّ بالكسر: الحلال ضدّ الحرام.

ومنه الحديث: «وإنّما أُحِلّت لي ساعة من نهار» يعني

مكّة يوم الفتح؛ حيث دخلها عَنْوة غير مُحْرِم.

وفيه: «إنّ الصّلاة تحريمها التّكبير وتحليلها التّسليم» أي صار المُصلّي بالتّسليم يَحِلّ له ما حَرُم عليه فيها بالتّكبير من الكلام والأفعال الخارجة عن كلام الصّلاة وأفعالها، كما يَحِلّ للمُحرِم بالحجّ عند الفراغ منه ما كان حرامًا عليه.

ومنه الحديث: «لايموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتَمسّه النّار إلّا تَحِلّة القَسَم» قيل: أراد بالقسم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ مريم: ٧١. تقول العرب: ضرَبه تحليلًا وضرَبه تعذيرًا، إذا لم يُبالغ في ضَرْبه، وهذا مثل في القليل المُفرِط في القلّة، وهو أن يُباشر من الفعل الّذي يُقسِم عليه المقدار الّذي يُبِرّ به قَسَمَه، مثل أن يحلف على النّزول بمكان، فلو وقع به وقعة خفيفة أجزأته، فتلك تَحِلّة قسمه. فالمعنى: لاتمسّه النّار إلّا مَسّة يسيرة مثل تَحِلّة قَسَم الحالف، ويريد بتحلّته الورود على النّار والاجتياز بها. والتّاء في «التَّحِلّة» زائدة.

ومنه الحديث الآخر: «من حرَس ليلة من وراء المسلمين مُتطوّعًا لم يأخذه الشّيطان، ولم ير النّار تَمسّه إلّا تَحِلّة القَسَم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾».

ومنه حديث عمرو بن معدي كرب: «قُل لعمر حِلًّا يا أمير المؤمنين فيما تقول» أي تَحلّل من قولك.

وفي حديث أبي قتادة: «ثمّ ترك فتحلّل» أي لمّا انحلّت قُواه ترك ضمّه إليه، وهو «تفعّل»، من الحَلّ: نقيض الشّدّ.

وفي حديث أنس: «قيل له: حدّثنا ببعض ما سمعته من رسول الله ﷺ، فقال: وأتَحلّل» أي أستثني.

وفيه: «أنّه سُئل: أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: الحالّ المُرتَحِل، قيل: وما ذاك؟ قال: الخاتِم المُفتتِح، وهو الّذي يختم القرآن بتلاوته، ثمّ يفتتح التّلاوة من أوّله» شبّهه بالمسافر يبلغ المنزل فيَحُلّ فيه، ثمّ يفتتح سيره، أي يبتدؤه.

وكذلك قُرّاء أهل مكّة إذا ختموا القرآن بالتّلاوة ابتدأوا وقرأوا الفاتحة وخمس آيات من أوّل سورة البقرة إلى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، ثمّ يقطعون القراءة ويُسمّون فاعل ذلك: الحالّ المُرتحِل، أي ختم القرآن وابتدأ بأوّله ولم يَفصِل بينهما بزمان.

وقيل: أراد بالحالّ المرتحِل: الغازي الّذي لايقفُل عن غزو إلّا عقّبه بآخر.

وفي حديث بعض الصّحابة: «لاأوتَى بحالّ ولا مُحلَّل إلّا رجمتُهما» جعل الزّمخشريّ هذا الأخير حديثًا لاأثرًا.

وفي هذه اللّفظة ثلاث لغات: حلَلْتُ، وأحلَلْتُ، وحلّلْتُ، فعلى الأولى جاء الحديث الأوّل، يقال: حَلَّل فهو مُحلِّل ومُحَلَّل له، وعلى الثّانية جاء الثّاني، تقول: أحَلّ فهو مُحِلّ ومُحَلّ له، وعلى الثّالثة جاء الثّالث، تقول: حلَلْتُ فأنا حالّ، وهو مَحْلُول له.

وقيل: أراد بقوله: «لاأوتَى بحالّ» أي بذي إحلال، مثل قولهم: ريحٌ لاقِحٌ، أي ذات إلقاح.

والمعنى في الجميع: هو أن يُطلّق الرّجل امرأته ثلاثًا فيتزوّجها رجل آخر، على شريطة أن يُطلّقها بعد وَطْئها، لتَحِلّ لزوجها الأوّل.

وقيل: سمّي مُحلِّلا بقصده إلى التّحليل، كما يسمّى مُشتريًا إذا قصد الشّراء.

وفي حديث مسروق «في الرّجل تكون تحته الأمَةُ فيطلّقها طلْقتين، ثمّ يشتريها، قال: لاتَحِلّ له إلّا من حيث حرُمت عليه» أي أنّها لاتَحِلّ له وإن اشتراها حتّى تنكح زوجًا غيره. يعني أنّها كما حرُمت عليه بالتّطليقتين فلا تَحِلّ له حتّى يُطلّقها الزّوج الثّاني تطليقتين فتَحِلّ له بهما، كما حرُمت عليه بهما.

وفيه «أن تُزاني حَليلة جارك» حليلة الرّجل امرأته، والرّجل حليلها، لأنّها تَحُلّ معه ويَحُلّ معها. وقيل: لأنّ كلّ واحد منهما يَحِلّ للآخر.

وفي حديثه [عيسى] أيضًا «فلا يَحِلّ لكافر يجد ريحَ نَفَسِه إلّا مات» أي هو حقّ واجب واقع، لقوله تعالى: ﴿وحرامٌ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ الأنبياء: ٩٥، أي حقّ واجبٌ عليها.

ومنه الحديث «حلّت له شفاعتي» وقيل: هي بمعنى غَشِيَتْه ونزلت به.

فأمّا قوله «لايَحُلّ المُمْرِض على المُصِحّ» فبضمّ الحاء، من الحُلُول: النّزول، وكذلك فلْيَحْلُل بضمّ اللّام.

وفي حديث الهَدْي «لايُنحَر حتّى يبلغ مَحِلّه» أي الموضع والوقت الّذي يَحِلّ فيهما نحره، وهو يوم النّحر بمِنًى، وهو بكسر الحاء يقع على الموضع والزّمان.

ومنه حديث عائشة «قال لها: هل عندكم شيء؟ قالت: لا، إلّا شيء بَعَثَتْ به إلينا نُسَيْبَةُ من الشّاة الّتي بَعَثْتَ إليها من الصّدقة، فقال: هاتِ فقد بَلَغت مَحِلّها» أي وصلَت إلى الموضع الّذي تَحِلّ فيه، وقُضي الواجب فيها من التّصدّق بها، فصارت مِلْكًا لمن تُصُدِّق بها عليه، يصحّ له التّصرّف فيها، ويصحّ قبول ما أهدَى منها وأكْلُه. وإنّما قال ذلك، لأنّه كان يَحْرُم عليه أكل الصّدقة.

وفيه «خير الكفن الحُلّة» الحُلّة: واحدة الحُلَل، وهي برود اليمن، ولا تسمّى حُلّة إلّا أن تكون ثوبين من جنس واحد.

ومنه حديث أبي اليَسَر «لو أنّك أخذْتَ بُردة غلامك وأعطيته مَعافريّك، أو أخذت مَعافريّه وأعطيته بُردتك فكانت عليك حُلّة وعليه حُلّة».

ومنه الحديث «أنّه رأى رجلًا عليه حُلّة قد ائتزر بأحدهما وارتدى بالأخرى» أي ثوبين.

ومنه حديث ابن عبّاس «وأحمد إليكم غَسْل الإحليل» أي غَسْل الذّكر.

وفي حديث ابن عبّاس «إنّ حَلْ لتُوطِئُ النّاس وتُؤذي وتَشْغَل عن ذكر الله تعالى» حَلْ: زجرٌ للنّاقة إذا حثثتها على السّير، أي إنّ زجرك إيّاها عند الإفاضة عن عرفات يؤدّي إلى ذلك من الإيذاء والشّغل عن ذكر الله تعالى، فسِرْ على هيئتك. (١: ٤٢٨ ـ ٤٣٢)

أبوحَيّان: الحلال: مقابل الحرام، ومقابل المُحرِم. يقال: شيء حلال، أي سائغ الانتفاع به، وشيء حرام ممنوع منه، ورجل حلال، أي ليس بمُحرِم.

قيل: وسمّي حلالًا لانحلال عقد المنع منه.

والفعل منه: حلّ يَحِلّ بكسر الحاء في المضارع، على قياس الفعل المضعّف اللّازم

ويقال: هذا حِلٌّ، أي حلال. ويقال: حِلٌّ بِلٌّ، على سبيل التّوكيد.

وحَلَّ بالمكان: نزل به، ومضارعه جاء بضمّ الحاء وكسرها.

وحَلَّ عليه الدَّين: حان وقت أدائه. (١: ١٤٧٧)

الفيُّوميّ: حَلَّ الشّيء يَحِلُّ بالكسر حِلًّا: خلاف حَرُمَ، فهو حَلالٌ. وحِلٌّ أيضًا وَصْفٌ بالمصدر. ويتعدّى بالهمزة والتّضعيف، فيقال: أحلَلْتُه وحلَّلْتُه، ومنه ﴿وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ البقرة: ٢٧٥، أي أباحه وخيّر في الفعل والتّرك.

واسم الفاعل: مُحِلٌّ ومُحَلِّل، ومنه المُحَلِّل، وهو الّذي يتزوّج المطلّقة ثلاثًا لتحلّ لمطلّقها. والمُحَلِّل في المسابقة أيضًا، لأنّه يُحَلِّل الرّهان، ويجمعه لولاه لكان حرامًا.

وحَلّ الدَّين يحلّ بالكسر أيضًا حُلُولًا: انتهى أجله، فهو حالٌّ.

وحلّت المرأة للأزواج: زال المانع الّذي كانت متّصفة به كانقضاء العدّة، فهي حلال.

وحَلّ الحقّ حِلًّا وحُلُولًا: وجب.

وحَلّ المُحرِم حِلًّا بالكسر: خرج من إحرامه، وأحَلّ بالألف مثله، فهو مُحِلٌّ، وحِلٌّ أيضًا تسمية بالمصدر، وحَلال أيضًا.

وأحَلّ: صار في الحِلّ، والحِلّ: ما عدا الحرم.

وحَلّ الهَدْيُ: وصل الموضع الّذي يُنحَر فيه.

وحلّت اليمين: برّت.

وحَلّ العذاب يَحِلّ ويَحُلّ حُلُولًا، هذه وحدها بالضّمّ مع الكسر، والباقي بالكسر فقط.

وحَلَلْتُ بالبلد حُلُولًا من باب «قعد»، إذا نزلتَ به، ويتعدّى أيضًا بنفسه، فيقال: حلَلْتُ البلدَ.

والمَحَلّ بفتح الحاء والكسر لغة حكاها ابن القطّاع: موضع الحُلُول.

والمَحِلّ بالكسر: الأجل.

والمَحَلّة بالفتح: المكان ينزله القوم.

وحَلَلْتُ العُقْدة حَلًّا من باب «قتل»، واسم الفاعل حَلّال، ومنه قيل: حلّلتُ اليمين، إذا فعلتَ ما يَخرج عن الحِنْث، فانحلّت هي، وحلّلتُها بالتّثقيل، والاسم: التَّحِلّة بفتح التّاء.

وفعلتُه تَحِلّة القسم، أي بقدر ما تَحِلّ به اليمين ولم أُبالغ فيه، ثمّ كثر هذا حتّى قيل لكلّ شيء لم يُبالَغ فيه: تحليل.

وقيل: تَحِلّة القسم هو جعلها حلالًا، إمّا باستثناء، أو كفّارة.

«والنّعمة كحَلّ العِقال» قيل: معناه أنّها سهلة لتمكّنه من أخذها شرعًا كسهولة حَلّ العِقال، فإذا طلبها حصلَتْ له من غير نزاع ولا خصومة.

وقيل: معناه مدّة طلبها مثل مدّة حَلّ العِقال، فإذا لم يبادر إلى الطّلب فاتت، والأوّل أسبق إلى الفهم.

والحَليل: الزّوج، والحَليلة: الزّوجة، سمّيا بذلك لأنّ كلّ واحد يَحُلّ من صاحبه مَحَلًّا لا يَحُلّه غيره. ويقال للمجاور والشّريك: حليل.

والحُلَّة بالضمّ لاتكون إلّا ثوبين من جنس واحد، والجمع حُلَل، مثل غُرْفة وغُرَف

والحِلّة بالكسر القوم النّازلون، وتُطلق الحِلّة على البيوت مجازًا، تسمية للمَحَلّ باسم الحالّ، وهي مائة بيت فما فوقها، والجمع حِلال بالكسر، وحِلَلٌ أيضًا مثل سِدْرَة وسِدَر

والحُلّام والحُلّان وزان تُفّاح الجَدْي يُشقّ بطن أُمّه ويُخرَج، فالميم والنّون زائدتان

والإحليل بكسر الهمزة مخرج اللّبن من الضّرع والثّدي، ومخرج البول أيضًا (١: ١٤٧)

الجُرجانيّ: الحلال: كلّ شيء لايُعاقَب عليه باستعماله. الحلال ما أطلق الشّرع فعله، مأخوذ من «الحَلّ» وهو الفتح

الحُلُول السَّرَيانيّ: عبارة عن اتّحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الوَرْد في الوَرْد، فيسمّى السّاري حالًّا والمَسْرِيّ فيه محلًّا

الحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر، كحلول الماء في الكوز (٤١)

الفيروزاباديّ: حَلّ المكان وبه يَحُلّ ويَحِلّ حَلًّا وحُلُولًا، وحَلَلًا محرّكة نادر: نزل به، كاحتلّه وبه، فهو حالٌّ، جمعه حلول وحُلّال كعُمّال ورُكّع

وأحلّه المكان وبه، وحلّله إيّاه، وحلّ به: جعله يَحُلّ، عاقبت الباء الهمزة

وحالّه: حلّ معه

وحليلتك امرأتك، وأنت حليلها ويقال للمؤنّث حليل أيضًا

وحِلّة الشّيء ويُكسر جهته وقصده

وبالكسر القوم النّزول، وهيئة الحلول، وجماعة بيوت النّاس، أو مائة بيت، والمجلس، والمجتمع؛ جمعه حِلال، وشجرة شاكة مرعى صِدْق، والشُّقّة من البواري

وبالضّمّ إزار ورداء بُرْد، أو غيره، ولا تكون حُلّة إلّا من ثوبين، أو ثوب له بِطانة، والسّلاح، جمعه حُلَل وحِلال

ومَحُوصة بِحِلالٌ تَحُلّ كثيرًا

والمَحِلّان القِدْر والرَّحى، والمَحِلّات هما والدّلو والقِرْبة، والجَفْنة، والسِّكّين، والفأس، والزَّنْد

وتَلْعَةٌ مُحِلّةٌ مضمّ بيتًا أو بيتين

وحَلّ من إحرامه يَحِلّ حِلًّا بالكسر، وأحلّ خرج، فهو حلال لاحالّ، وهو القياس

والهَدْي يَحِلّ حِلّة وحُلُولًا: بلغ الموضع الّذي يَحِلّ فيه نحره، والمرأة خرجت من عدّتها

وهذه في حِلّه وحِرْمه بالكسر والضّمّ فيهما، أي وقت إحلاله وإحرامه

والحِلّ بالكسر ما جاوز الحَرَم.

ورجل مُحِلّ منتهك للحرام أو لايرى للشّهر الحرام حُرْمة

والحلال ويُكسر ضدّ حرام كالحِلّ بالكسر وكأمير، حَلّ يَحِلّ حِلًّا بالكسر، وأحلّه الله وحلّله،

وحِلٌّ وبِلٌّ في الباء. واستحلّه: اتّخذه حلالاً، أو سأله أن يُحِلّه له.

والحُلْو الحلال: الكلام لاريبة فيه. وبالكسر: مركب للنّساء، ومتاع الرَّحْل.

وحلّل اليمين تحليلاً وتحِلّة، وتحِلًّا وهذه شاذّة: كفّرها، والاسم الحِلّ بالكسر. والتّحِلّة: ما كُفّر به.

وتحلّل في يمينه: استثنى.

وأعطِه حُلّان يمينه بالضّمّ، أي ما يُحلّلها.

والمُحلِّل: الفرس الثّالث في الرّهان، إن سبق أخذ وإن سُبق لم عليه شيء، ومتزوّج المطلّقة ثلاثًا لتحِلّ للزّوج الأوّل.

وضربه ضربًا تحليلاً، أي كالتّعزير.

وحَلّ عقده، والعُقْدة: نقضها فانحلّت.

وكلّ جامد أُذيب فقد حُلّ. وحُلّ المكان: سُكن.

والمُحلَّل كمُعظّم: الشّيء اليسير، وكلّ ماء حَلّته الإبل فكدّرته.

وحَلّ أمر الله عليه يَحِلّ حُلُولاً: وجب. وأحلّه الله عليه، وحقّ عليه يَحِلّ مَحِلًّا: وجب، مصدره كالمرجع. والدَّين: صار حالًّا.

وأحلّت الشّاة: قلّ لبنها أو يَبِس، فأكلت الرّبيع فدرّت، وهي مُحِلّ.

وتحلّل السّفر بالرّجل: اعتلّ بعد قُدُومه.

والإحليل والتّحليل بكسرهما: مخرج البول من ذكر الإنسان، واللّبن من الثّدي.

والحَلَل محرّكة: رخاوة في قوائم الدّابّة، أو استرخاء في العَصَب مع رخاوة في الكعب، أو يخصّ الإبل، والرّسَحُ، ووجعٌ في الوركَين والرّكبتين، وقد حَلِلْتَ يا رجل كفرح حلَلًا، والنّعت أحَلّ وحلّاء.

وفيه حُلّة ويُكسر: ضعفٌ وفتورٌ وتكسّرٌ.

والحِلّ بالكسر: الغرض يُرمى إليه، وبالضّمّ: جمع الأحلّ من الخيل، وبالفتح: الشّيرَج.

والحُلّان بالضّمّ: الجدْي أو الخَرُوف، أو خاصّ بما يُشَقّ عنه بطن أمّه فيُخرج.

ودمه حُلّان: باطل.

وحَلْحَلهم: أزالهم عن مواضعهم وحرّكهم، فتحلحلوا، وبالإبل قال لها: حَلِ حَلِ مُرّتين، أو حَلْ ساكنة.

والحلاحل بالضّمّ: موضع، والسّيّد الشّجاع، أو الضّخم الكثير المروءة، أو الرّزين في ثخانة يخصّ الرّجال، وماله فِعلٌ، جمعه بالفتح. والمُحَلْحَل للمفعول بمعناه.

وحُلحُلةُ: اسم.

وأحلّ: دخل في أشهر الحِلّ، أو خرج إلى الحِلّ، أو من ميثاق كان عليه وبعهده استوجب العقوبة.

(٣٧٠ :٣)

الطُّرَيحيّ: وفي الحديث: «لايأخذ المُحرِم شعر الحَلال» أي المُحِلّ الّذي ليس بمُحرِم.

وفي حديث وَصْف الصّانع: «لم يَحِلّ في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم يَنْأ عنها فيقال هو منها بائن» قال بعض الشّارحين: نفى بهاتين العبارتين عنه تعالى

صفة الأعراض والأجسام، لأنّ من صفة الأجسام التّباعد والمباينة، ومن صفات الأعراض الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسّة. ومباينة الأجساد على تراخي المسافة [وقد تركنا كثيرًا من كلامه حذرًا من التّكرار] (٥: ٣٥٢ و٣٥٤)

مَجْمَعُ اللُّغة: ١ـ حَلَّ العُقْدَة يَحُلّها: فكّها.

٢ـ وحَلَّ المكان وبالمكان يَحُلّ، بضمّ الحاء وكسرها: نزل فيه.

٣ـ حَلّ المُحرم من إحرامه يَحِلّ بكسر الحاء: خرج منه، وأُبيحت له محظوراته.

٤ـ حَلّ عليه الغضب أو العذاب يَحِلّ بكسر الحاء وضمّها: نزل به.

٥ـ وحَلّ الشّيء يَحِلّ بكسر الحاء، حلًّا: أُبيح، فهو حِلّ وحَلال.

٦ـ أحَلّ الشّيء: أباحه، فهو مُحِلّ وهم مُحِلّون.

٧ـ وأحلّه المكان: أنزله فيه.

٨ـ الحليلة: الزّوجة، وجمعها حلائل.

٩ـ تحِلّة اليمين: ما يُزال به إثم اليمين.

١٠ـ يقال: بلغ الهَدْي مَحِلّه، أي الموضع الّذي يَحِلّ فيه نحره. (١: ٢٩٣)

الطَّباطَبائيّ: الحلال مقابل الحرام المشروع اقتحامه، والحِلّ: مقابل الحرمة، والحَلّ: مقابل الحبرم والحِلّ: مقابل العقد، وهو في جميع موارد استعماله يُعطي معنى حرّيّة الشّيء في فعله وأثره. (١١: ١٧٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم: حَلّ العُقْدة: فكّها ونقضها.

حَلّ عليه أمر الله: وجب.

وحَلّ بالمكان وأحَلّ به: نزل فيه وسكنه.

وحَلّ الشّيء حِلًّا: صار حلالًا.

وحَلّ الدَّين: حان وقت وفائه.

حلّل الشّيء تحليلًا وتَحِلّة: جعله حلالًا. والتَّحِلّة: التّحلّل من الأيمان بالكفّارة. وحلّل اليمين: كفّرها.

وأحَلّ: خرج من ميثاق كان عليه، وأُبيحت فيه محظوراته.

والحلال: ضدّ الحرام.

والحِلّ بالبلد: المقيم بها.

وحَلّ لك هذا: صار حلالًا مباحًا.

والحلائل: الزّوجات، جمع: حليلة.

ومُحِلّي الصّيد: يجعلونه حلالًا. والمَحِلّ: المكان الّذي يُحَلّ فيه، أو زمانه. وحتّى يبلغ الهَدْي مَحِلّه: إلى أن تصل الذّبيحة إلى مكان نحرها، والمراد: يوم النّحر بمِنى، عبارة عن المكان والزّمان. (١: ١٤٢)

العَدْنانيّ: المَحَلّ والمَحِلّ

ويخطّئون من يسمّي المكان الّذي يُحَلّ فيه مَحِلًّا، ويقولون: إنّ الصّواب هو المَحَلّ، اعتمادًا على ما جاء في الصّحاح، والمختار، واللّسان، والقاموس، ومحيط المحيط، والمتن.

ولكنّ ابن القطّاع، والمصباح، والتّاج في مستدركه، والمدّ، والوسيط، يقولون: إنّ المَحَلّ والمَحِلّ كلتيهما يعنيان المكان الّذي تَحُلّ فيه.

وهناك معنيان آخران لمَحِلّ، هما

١ـ الموضع الّذي يَحِلّ فيه نحر الهَدْي، ما يُهدى إلى الحرم من النَّعَم. قال تعالى في الآية ١٩٦ من سورة البقرة ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ جاء في تفسير الجلالين أنّ (المَحِلّ) هنا يعني حيث يَحِلّ ذبحُه

وجاء في الآية ٢٥، من سورة الفتح ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ جاء في تفسير الجلالين ﴿أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ مكانه الّذي يُنحَر فيه عادة، وهو الحرم

وجاء في الآية ٣٣ من سورة الحجّ ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ جاء في تفسير الجلالين (مَحِلُّها) المكان الّذي يَحِلّ فيه نحرها

ويؤيّد ما جاء في تفسير الجلالين: معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح، وابن الأثير، والمختار، واللّسان، يقول إنّ المَحِلّ هو الموضع والوقت الّذي يَحِلّ فيه نحر الهَدْي، والتّاج، ومحيط المحيط

٢ـ حَلّ حقّ عليه مَحِلًّا وجب، اللّسان، والمحيط، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، والمتن

والمَحَلّ أيضًا هو أحد مصادر الفعل، حَلّ بالمكان يَحُلّ حُلُولًا، ومَحَلًّا، وحَلًّا، وحَلَلًا

والمَحَلّة والحِلّة والحِلّة تعني أيضًا المكان الّذي يُحَلّ فيه لذا أطلق:

١ـ المَحَلّ والمَحِلّ والمَحَلّة والحِلّة والحِلّة على المكان الّذي يُحَلّ فيه

٢ـ والمَحِلّ على أ الموضع أو الوقت الّذي يَحِلّ فيه نحر الهَدْي

ب مصدر حَلّ بمعنى وجب

الحلّة الكاتمة أو القِدْر الكاتمة، لاحَلّة الضّغط.

وعاء الطّبخ الّذي أُحكم غطاؤه لإنضاج الطّعام في أقصر مدّة، بكتم البخار، يُطلقون عليه اسم حَلّة الضّغط.

ولكن جاء في المجلّد التّاسع من مجموعة المصطلحات العلميّة والفنّيّة، الّتي أقرّتها لجنة ألفاظ الحضارة بمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ووافق عليها مؤتمر المجمع، بالاشتراك مع المجمع العلميّ العراقيّ في الجلسة الخامسة للمؤتمر، بتاريخ ٨ شباط ١٩٦٧، في المادّة رقم، ٩٢، أنّ المؤتمر وافق على أن نُطلق على ذلك الوعاء اسم الحلّة الكاتمة، أو القدر الكاتمة

وعند ما ظهرت الطّبعة الثّانية من المعجم الوسيط، عام، ١٩٧٣، ذُكر فيها أنّ القِدْر الكاتمة مُجمعيّة.

(١٦٤)

المُصْطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو رفع العَقْد والحرمة، ويدلّ عليه وقوعها في مقابل الحرمة كما في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥ [ثمّ ذكر الآيات وقال]

وقد سبق في «حرم» أنّه عبارة عن الممنوعيّة من الأصل، فالحلّ هو رفع الممنوعيّة. وهكذا استعماله في موارد تناسب ذلك المعنى، كما في ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ طه: ٢٧ ﴿وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾

إبراهيم: ٢٨، يراد الفتح ورفع المحدوديّة والممنوعيّة.

وأمّا المعاني الأُخر فإنّما تُستعمل فيها بمناسبة هذا المعنى، وخصوصيّة الأصل لابدّ أن تُلاحظ في جميع الموارد.

فقيد رَفْع العُقدة والمنع محفوظ في هذه المادّة، بخلاف مادّة الجواز والإباحة وغيرهما. [ثمّ ذكر الآيات وقال:]

وبهذا يظهر الفرق بين الحَلّ والمقام والمكان وأمثاله.
(٢: ٢٩٣)

النُّصوص التّفسيريّة

حَلَلْتُمْ، أُحِلّت، لَاتُحِلُّوا، مُحِلّي

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ * يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا. المائدة: ١ و ٢

الطُّوسيّ: قال أهل الحجاز وتميم: حلّلت من الإحرام أحلّ، والرّجل حلال. وكذلك سعد بن بكر. وكذا يقولون: حرم الرّجل فهو حرام، إذ صار مُحرمًا، وقوم حُرُم. وأسد وقيس وتميم يقولون: أحلّ من إحرامه فهو مُحِلّ، وأحرم فهو مُحْرِم.

معناه: إذا حللتم من إحرامكم، فاصطادوا الصّيد الّذي نهيتكم أن تصطادوه وأنتم حُرُم.
(٣: ٤٢٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ.
(٢: ١٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: قرئ (وَإِذَا أَحْلَلْتُمْ) يقال: حلّ المحرم وأحلّ.
(١١: ١٣٠)

نحوه البيضاويّ (١: ٢٦١)، وأبوالسّعود (٢: ٢٣٥)

النَّسَفيّ: خرجتم من الإحرام.
(١: ٢٦٩)

النَّيسابوريّ: أتممتم مناسك الوصول.
(٦: ٦٢)

الشِّربينيّ: هو من حلّ المحرم، بمعنى أحلّ.
(٥: ٣٥٢)

الآلوسيّ: من الإحرام المشار إليه بقوله سبحانه: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ وقرئ (أَحْلَلْتُمْ) وهو لغة في «حلّ».
(٦: ٥٥)

القاسميّ: أي خرجتم من الإحرام، أو خرجتم من الحرم إلى الحلّ.
(٦: ١٨٠٤)

نحوه رشيد رضا (٦: ١٢٨)، والمراغيّ (٦: ٤٥)

الطَّباطَبائيّ: والحلّ والإحلال ـ مجرّدًا ومزيدًا فيه ـ بمعنًى، وهو الخروج من الإحرام.
(٥: ١٦٢)

أُحِلَّتْ

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ. المائدة: ١

الفَخْر الرّازيّ: (أُحِلَّتْ لَكُمْ...) مجمل، لأنّ الإحلال إنّما يضاف إلى الأفعال، وههنا أُضيف إلى

الذّات، فتعذّر إجراؤه على ظاهره، فلا بدّ من إضمار فعل، وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض، فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها، أو المراد: إحلال الانتفاع بالأكل، ولا شكّ أنّ اللّفظ محتمل للكلّ، فصارت الآية مجملة، إلّا أنّ قوله تعالى ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ النّحل ٥، دلّ على أنّ المراد بقوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ إباحة الانتفاع بها من كلّ هذه الوجوه. (١١: ١٢٦)

نحوه النّيسابوريّ (٦: ٣٢)

الآلوسيّ: وقال بعض النّاس: الآية مجملة لاحتمال أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو الكلّ، وفيه نظر، لأنّ ظهور تقدير الأكل ممّا لا يكاد يتطعطع فيه كبشان. (٦: ٥٠)

لَاتُحِلُّوا

لَاتُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ المائدة ٢

عبد الجبّار: ربّما قيل في ﴿لَاتُحِلُّوا﴾ كيف يصحّ أن يحلّ الأماكن والأوقات؟

وجوابنا: أنّ المراد لايحلّ ما حرّم في هذه الأماكن والأوقات، فلا يجري ذلك مجرى الأمور الّتي يحسن التّصرّف فيها مطلقًا. (١٠٩)

القُرطُبيّ: خطاب للمؤمنين حقًّا، أي لاتتعدّوا حدود الله في أمر من الأمور. (٦: ٣٧)

أبوالسُّعود: وإحلالها أن يُتهاون بحرمتها، ويُحال بينها وبين المتنسّكين بها، ويُحدث في أشهر الحجّ ما يُصدّ به النّاس عن الحجّ. (٢: ٢٣٤)

مغنيّة: ومعنى النّهي عن تحليل أحكام دين الله، أن لاتحرّفها، وتتصرّف فيها كما تشاء. (٣: ٧)

الطّباطبائيّ: والإحلال هو الإباحة الملازمة لعدم المبالاة بالحرمة والمنزلة، ويتعيّن معناه بحسب ما أضيف إليه. فإحلال شعائر الله: عدم احترامها وتركها، وإحلال الشّهر الحرام: عدم حفظ حرمته والقتال فيه، وهكذا. (٥: ١٦٢)

مُحِلِّي

غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ المائدة ١

الفَرّاء: يقول: أحلّت لكم هذه، غير مستحلّين للصّيد ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، ومثله ﴿إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ الأحزاب: ٥٣، وهو بمنزلة قولك ـ في قولك: أحلّ لك هذا الشّيء ـ لامفرطًا فيه ولا متعدّيًا. فإذا جعلت (غَيْرَ) مكان (لا) صار النّصب الّذي بعد (لا) في (غير) ولو كان (مُحِلِّيَ الصَّيْدِ) نصبت، كما قال الله جلّ وعزّ ﴿وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ (١: ٢٩٨)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك: يا أيّها الّذين آمنوا أوفوا بالعقود غير محلّي الصّيد وأنتم حُرُم، أحلّت لكم بهيمة الأنعام، فذلك على قولهم من المؤخّر الّذي معناه التّقديم، فـ(غَيْرَ) منصوب ـ على قول قائلي هذه المقالة ـ على الحال ممّا في قوله: (أَوْفُوا)، من ذكر ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾

وتأويل الكلام على مذهبهم، أوفوا أيها المؤمنون بعقود الله، التي عقدها عليكم في كتابه، لامحلّي الصيد وأنتم حُرُم

وقال آخرون: معنى ذلك أُحلّت لكم بهيمة الأنعام الوحشيّة من الظباء، والبقر، والحمر، ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ غير مستحلّي اصطيادها، وأنتم حُرُم، ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ فـ(غَيْرَ) على قول هؤلاء، منصوب على الحال من الكاف والميم، اللّتين في قوله ﴿لَكُمْ﴾ بتأويل أُحلّت لكم أيها الذين آمنوا بهيمة الأنعام، لامستحلّي اصطيادها، في حال إحرامكم

وقال آخرون معنى ذلك أُحلّت لكم بهيمة الأنعام كلّها، ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾: إلّا ما كان منها وحشيًّا، فإنّه صيد، فلا يحلّ لكم وأنتم حُرُم. فكأنّ من قال ذلك، وجّه الكلام إلى معنى أُحلّت لكم بهيمة الأنعام كلّها، ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ إلّا ما يُبيَّن لكم من وحشيّها، غير مستحلّي اصطيادها في حال إحرامكم، فتكون (غَيْرَ) منصوبة ـ على قولهم ـ على الحال من الكاف والميم في قوله ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [إلى أن قال]

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب، على ما تظاهر به تأويل أهل التأويل في قوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ من أنّها الأنعام وأجنّتها وسخالها، وعلى دلالة ظاهر التنزيل قول من قال معنى ذلك أوفوا بالعقود غير محلّي الصّيد وأنتم حُرُم، فقد أُحلّت لكم بهيمة الأنعام في حال إحرامكم، أو غيرها من أحوالكم، إلّا ما يُتلى عليكم تحريمه، من الميتة منها والدّم، وما أُهلّ لغير الله به وذلك أنّ قوله ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ لو كان معناه إلّا الصّيد، لقيل إلّا ما يُتلى عليكم من الصّيد غير محلّيه، وفي ترك الله وصل قوله ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ بما ذكرت، وإظهار ذكر الصّيد في قوله ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ أوضح الدّليل على أنّ قوله ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ خبر متناهية قصّته، وأنّ معنى قوله ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ منفصل منه، وكذلك لو كان قوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ مقصودًا به قصد الوحش، لم يكن أيضًا لإعادة ذكر الصّيد في قوله ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ وجه، وقد مضى ذكره قبل، ولقيل أُحلّت لكم بهيمة الأنعام، إلّا ما يتلى عليكم، غير محلّيه، وأنتم حُرُم، وفي إظهاره ذكر الصّيد في قوله ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ أبين الدّلالة على صحّة ما قلنا في معنى ذلك

فإن قال قائل فإنّ العرب ربّما أظهرت ذكر الشّيء باسمه، وقد جرى ذكره باسمه؟ قيل ذلك من فعلها ضرورة شعر، وليس ذلك بالفصيح المستعمل من كلامهم، وتوجيه كلام الله إلى الأفصح من لغات من نزل كلامه بلغته أولى، ما وُجد إلى ذلك سبيل، من صرفه إلى غير ذلك

فمعنى الكلام إذن: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بعقود الله التي عقد عليكم، ممّا حرّم وأحلّ، لامحلّين الصّيد في حرمكم، ففيما أحلّ لكم من بهيمة الأنعام المذكّاة دون ميتتها، متّسع لكم، ومستغنى عن الصّيد، في حال إحرامكم (٦ ٥٢)

نحوه الطّوسيّ (٣٠ ٤١٦)، والطّبْرسيّ (٢، ١٥٢)

البَغَوِيّ: وهو نصبٌ على الحال، أي لا محلّي الصّيد، ومعنى الآية: أُحلّت لكم بهيمة الأنعام كلّها إلّا ما كان منها وحشيًّا، فإنّه صيد لا يحلّ لكم في حال الإحرام، فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾. (٢: ٧)

نحوه الطَّباطَبائيّ (٥: ١٦٢)، وحسنين مخلوف (١: ١٨٢)

الزَّمَخْشَريّ: نصب على الحال من الضّمير في (لَكُمْ)، أي أُحلّت لكم هذه الأشياء لا محلّين الصّيد. وعن الأخفش: أنّ انتصابه عن قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وقوله: ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ حال عن ﴿مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ كأنّه قيل: أحللنا لكم بعض الأنعام في حال امتناعكم من الصّيد وأنتم محرمون لئلّا نُحرّج عليكم. (١: ٥٩١)

ابن عَطيّة: نصب (غَيْرَ) على الحال من الكاف والميم في قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ﴾ وقرأ ابن أبي عَبْلة: (غَيْرُ) بالرّفع، ووجهها الصّفة للضّمير في (يُتْلى)، لأنّ (غير مُحِلِّي الصَّيْد) هو في المعنى بمنزلة غير مستحلّ إذا كان صيدًا، أو يتخرّج على الصّفة لـ(بَهيمة) على مراعاة معنى الكلام، كما ذكرت.

وقد خلط النّاس في هذا الموضع في نصب (غَيْرَ) وقدّروا فيها تقديمات وتأخيرات، وذلك كلّه غير مرضيّ، لأنّ الكلام على اطّراده متمكّن استثناء بعد استثناء. (٢: ١٤٥)

أبوالبركات: [ذكر وجه انتصاب (غير) على الحاليّة وقال:]

و(مُحِلّي) أصله: محلّين، وأصل محلّين: مُحْلِلين، إلّا أنّه لمّا اجتمع حرفان متحرّكان من جنس واحد في كلمة واحدة استثقلوا اجتماعهما، فسكّنوا الأوّل وأدغموه في الثّاني فصار محلّين، وحذفت النّون من محلّين للإضافة. (١: ٢٨٢)

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه لمّا ذكر (أُحِلَّتْ لَكُمْ) ألحق به نوعين من الاستثناء، الأوّل قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾

النّوع الثّاني من الاستثناء قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ...﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنّه تعالى لمّا أحلّ بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها، فعرفنا أنّ ما كان منها صيدًا فإنّه حلال في الإحلال دون الإحرام، وما لم يكن صيدًا فإنّه حلال في الحالين جميعًا. [إلى أن قال:]

المسألة الرّابعة: [ذكر فيه وجه انتصاب (غَيْرَ) وقد تقدّم] (١١: ١٢٦)

القُرطُبيّ: [نحو الفخر الرّازيّ وأضاف:]

قيل: يجوز أن يرجع الإحلال إلى النّاس، أي لا تُحلّوا الصّيد في حال الإحرام، ويجوز أن يرجع إلى الله تعالى، أي أحللتُ لكم البهيمة إلّا ما كان صيدًا في وقت الإحرام، كما تقول: أحللتُ لك كذا غير مبيح لك يوم الجمعة، فإذا قلت: يرجع إلى النّاس، فالمعنى: غير محلّين الصّيد، فحذفت النّون تخفيفًا. (٦: ٣٦)

البَيْضاويّ: حال من الضّمير في (لَكُمْ)، وقيل: من واو (أَوْفُوا)، وقيل: استثناء، وفيه تعسّف. (١: ٢٦٠)

أبو حَيّان: [ذكر وجه انتصاب (غير) على الحالية وأقوال المتقدّمين فيه، ثمّ ردّ عليهم فقال]

وقال ابن عطيّة: «وقد خلط النّاس في هذا الموضع في نصب (غَيْرَ) وقدّروا تقديمات وتأخيرات وذلك كلّه غير مرضيّ، لأنّ الكلام على اطّراده متمكّن استثناء بعد استثناء» وهو أيضًا ممّن خلط على ما سنوضّحه.

فأمّا قول الأخفش ففيه الفصل بين ذي الحال والحال بجملة اعتراضيّة، بل هي منشئة أحكامًا، وذلك لا يجوز، وفيه تقييد الإيفاء بالعقود بانتفاء إحلال الصّيد وهم حُرُمٌ، وهم مأمورون بإيفاء العقود بغير قيد، ويصير التّقدير: أوفوا بالعقود في حال انتفاء كونكم محلّين الصّيد وأنتم حُرُم، وهم قد أحلّت لهم بهيمة الأنعام أنفسها.

وإن أريد به الظّباء وبقر الوحش وحُمُره، فيكون المعنى: وأُحلّ لكم هذه في حال انتفاء كونكم محلّين الصّيد وأنتم حُرُم، وهذا تركيب قلق مُعَقّد يُنَزَّه القرآن أن يأتي فيه مثل هذا، ولو أُريد بالآية هذا المعنى لجاء على أفصح تركيب وأحسنه.

وأمّا قول من جعله حالًا من الفاعل وقدّره: وأحلّ الله لكم بهيمة الأنعام غير محلّ لكم الصّيد وأنتم حُرم، قال: كما تقول: أحْلَلْتُ لك كذا غير مبيحة لك يوم الجمعة، فهو فاسد، لأنّهم نصّوا على أنّ الفاعل المحذوف في مثل هذا التّركيب يصير نسيًا منسيًّا، ولا يجوز وقوع الحال منه، لو قلت: أُنزِلَ المطر للنّاس مجيبًا لدعائهم؛ إذ الأصل: أنزل الله المطر مجيبًا لدعائهم لم يجز، وخصوصًا على مذهب الكوفيّين ومن وافقهم من البصريّين، لأنّ صيغة الفعل المبنيّ للمفعول صيغة وُضعت أصلًا كما وُضعت صيغته مبنيًّا للفاعل، وليست مغيّرة من صيغة بُنيت للفاعل، ولأنّه يتقيّد إحلاله تعالى بهيمة الأنعام إذ أُريد بها ثمانية الأزواج بحال انتفاء إحلاله الصّيد وهم حُرُم، وهو تعالى قد أحلّها في هذه الحال وفي غيرها.

وأمّا ما نقله القرطبيّ عن البصريّين، فإن كان النّقل صحيحًا فهو يتخرّج على ما سنوضّحه إن شاء الله تعالى.

فنقول: إنّما عرض الإشكال في الآية من جعلهم غير محلّي الصّيد حالًا من المأمورين بإيفاء العقود، أو من المحلّل لهم، أو من المُحلِّل وهو الله تعالى، أو من المتلوّ عليهم، وغرّهم في ذلك كونه كُتِب (محلّي) بالياء، وقدّروه هم أنّه اسم فاعل من أحلّ، وأنّه مضاف إلى الصّيد إضافة اسم الفاعل المتعدّي إلى المفعول، وأنّه جمع حُذف منه النّون للإضافة، وأصله: غير محلّين الصّيد وأنتم حُرُم إلّا في قول من جعله حالًا من الفاعل المحذوف، فلا يُقدّر فيه حذف النّون بل حذف التّنوين.

وإنّما يزول الإشكال ويتّضح المعنى بأن يكون قوله: ﴿مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ من باب قولهم: حسان النّساء، والمعنى: النّساء الحسان، وكذلك هذا أصله: غير الصّيد المُحِلّ، والمُحِلّ صفة للصّيد لا للنّاس ولا للفاعل المحذوف.

ووصف الصّيد بأنّه مُحِلٌّ على وجهين:

أحدهما: أن يكون معناه دخل في الحِلّ، كما تقول: أحلّ الرّجل، أي دخل في الحِلّ، وأحرم: دخل في الحَرَم.

والوجه الثّاني: أن يكون معناه صار ذا حِلّ، أي

حلالاً بتحليل الله، وذلك أنّ الصّيد على قسمين حلال وحرام، ولا يختصّ الصّيد في لغة العرب بالحلال، ألا ترى أنّ قول بعضهم: إنّه ليصيد الأرانب حتّى الثّعالب، لكنّه يختصّ به شرعًا، وقد تجوّزت العرب فأطلقت الصّيد على ما لايوصف بحِلّ ولا حرمة. [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال:]

وإذا تقرّر أنّ الصّيد يوصف بكونه مُحِلًّا باعتبار أحد الوجهين المذكورين، من كونه بلغ الحِلّ أو صار ذا حِلّ، اتّضح كونه استثناء من استثناء، إذ لايمكن ذلك لتناقض الحكم، لأنّ المستثنى من المُحلّل محرّمٌ والمستثنى من المحرّم محلّل بل إن كان المعنى بقوله: ﴿بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ الأنعام أنفسها فيكون استثناء منقطعًا. وإن كان المراد الظّباء وبقر الوحش وحمره ونحوها، فيكون استثناء متّصلًا على أحد تفسيري (المُحِلّ) استثنى الصّيد الّذي بلغ الحِلّ في حال كونهم مُحرمين.

فإن قلت: ما فائدة الاستثناء بقيد بلوغ الحِلّ والصّيد الّذي في الحَرَم لايحِلّ أيضًا؟ قلت: الصّيد الّذي في الحَرَم لايحلّ للمُحرِم ولا لغير المُحرِم، وإنّما يحلّ لغير المُحرم الصّيد الّذي في الحِلّ، فنبّه بأنّه إذا كان الصّيد الّذي في الحِلّ يَحرُم على المُحرم وإن كان حلالاً لغيره، فأحرى أن يَحرُم عليه الصّيد الّذي هو بالحَرَم.

وعلى هذا التّفسير يكون قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ إن كان المراد به ما جاء بعده من قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ الآية استثناءً منقطعًا، إذ لايختصّ الميتة وما ذكر معها بالظّباء وحمر الوحش وبقره ونحوها، فيصير لكن ما يتلى عليكم أي تحريمه، فهو محرّم.

وإن كان المراد ببهيمة الأنعام: الأنعام والوحوش، فيكون الاستثناءان راجعين إلى المجموع على التّفصيل، فيرجع ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ إلى ثمانية الأزواج ويرجع ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ إلى الوحوش، إذ لايمكن أن يكون الثّاني استثناء من الاستثناء الأوّل، وإذا لم يمكن ذلك وأمكن رجوعه إلى الأوّل بوجه ما جاز.

وقد نصّ النّحويّون على أنّه إذا لم يمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض، كانت كلّها مستثنيات من الاسم الأوّل، نحو قولك: قام القوم إلّا زيدًا إلّا عمرًا إلّا بكرًا.

فإن قلت: ما ذكرته من هذا التّخريج لغريب، وهو أن يكون المُحِلّ من صفة الصّيد لا من صفة النّاس، ولا من صفة الفاعل المحذوف يُعكّر عليه كونه كُتب في رسم المُصحف بالياء، فدلّ ذلك على أنّه من صفات النّاس، إذ لو كان من صفة الصّيد لم يُكتب بالياء، ويكون القرّاء وأصحابه وقفوا عليه بالياء، يأبى ذلك.

قلت: لايعكّر على هذا التّخريج، لأنّهم كتبوا كثيرًا رسم المُصحف على ما يخالف النّطق، نحو (بأييد) بياءين بعد الألف، وكتْبهم (أُولئك) بواو بعد الألف ونقصهم منه ألفًا، وكتابتهم (الصّلحت) ونحوه بإسقاط الألفين، وهذا كثير في الرّسم، وأمّا وقفهم عليه بالياء فلا يجوز، لأنّه لايوقف على المضاف دون المضاف إليه، وإنّما قصدوا بذلك الاختبار أو ينقطع النّفس، فوقفوا على الرّسم كما وقفوا على ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ العلق ١٨،

من غير واو اتّباعًا للرّسم.

على أنّه يمكن توجيه كتابته بـ(الياء) والوقف عليه بـ(ياء) بأنّه جاء على لغة الأزد، إذ يقفون على بزيدٍ بزيدي بإبدال التّنوين ياءً، فكُتب (مُحِلّي) بالياء على الوقف على هذه اللّغة، وهذا توجيه شذوذ رسميّ، ورسم المُصحف ممّا لا يقاس عليه

وقرأ ابن أبي عَبْلة (غيرُ) بالرّفع، وأحسن ما يُخرّج عليه أن يكون صفة لقوله ﴿بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ ولا يلزم من الوصف بغير أن يكون ما بعدها مماثلًا للموصوف في الجنسيّة، ولا يضرّ الفصل بين النّعت والمنعوت بالاستثناء. وخُرّج أيضًا على الصّفة للضّمير في (يُتْلَى)

قال ابن عطيّة: لأنّ ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ هو في المعنى بمنزلة غير مستحلٍّ إذا كان صيدًا. انتهى، ولا يحتاج إلى هذا التّكلّف على تخريجنا ﴿مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ جملة حاليّة، و(حُرُمٌ) جمع حرام، ويقال أحرم الرّجل، إذا دخل في الإحرام بحجّ أو بعمرة أو بهما، فهو محرم وحرام، وأحرم الرّجل دخل في الحرم [ثمّ استشهد بشعر]

ويحتمل الوجهين قوله ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ إذ الصّيد يحرم على من كان في الحرم وعلى من كان أحرم بالحجّ والعمرة وهو قول الفقهاء

وقال الزّمخشريّ: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ حال عن ﴿مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ كأنّه قيل أحللنا لكم بعض الأنعام في حال امتناعكم من الصّيد وأنتم محرمون لئلّا يتحرّج عليكم، انتهى. وقد بيّنّا فساد هذا القول بأنّ الأنعام مباحة مطلقًا لا بالتّقييد بهذه الحال (٣/ ٤١٥)

﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ تضمّن آخر قوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُم﴾ تحريم الصّيد حالة الإحرام، وآخر قوله ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ النّهي عن إحلال آمّي البيت فجاءت هذه الجملة راجعًا حكمها إلى الجملة الأولى، وجاء ما بعدها من قوله ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ راجعًا إلى الجملة الثّانية، وهذا من بليغ الفصاحة

فليست هذه الجملة اعتراضًا بين قوله: ﴿وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ وقوله ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ بل هي مؤسّسة حكمًا لا مؤكّدة مسدّدة، فتكون اعتراضًا، بل أفادت حِلّ الاصطياد في حال الإحرام، ولا تقديم ولا تأخير هنا، فيكون أصل التّركيب غير مُحلّي الصّيد وأنتم حُرُم فإذا حللتم فاصطادوا، وفي الآية الثّانية يكون أصل التّركيب ولا آمّي البيت الحرام يبتغون فضلًا من ربّهم ورضوانًا ولا يجرمنّكم، كما ذهب إليه بعضهم، وجعل من ذلك قصّة ذبح البقرة، فقال وجه النّظم أن يقال ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ البقرة ٧٢ الآية، ثمّ يقال ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾ البقرة ٦٩

وكثيرًا ما ذكر هذا الرّجل التّقديم والتّأخير في القرآن، والعجب منه أنّه يجعله من علم البيان والبديع وهذا لا يجوز عندنا إلّا في ضرورة الشّعر، وهو من أقبح الضّرائر، فينبغي بل يجب أن يُنزّه القرآن عنه

قال: والسّبب في هذا أنّ الصّحابة لمّا جمعوا القرآن لم يُرتّبوه على حكم نزوله، وإنّما رتّبوه على تقارب المعاني وتناسق الألفاظ

وهذا الّذي قاله ليس بصحيح، بل الّذي نعتقد أنّ رسول الله ﷺ هو الّذي رتّبه لا الصّحابة، وكذلك نقول في سوره، وإن خالف في ذلك بعضهم. (٣: ٤٢١)

السّمين: قوله تعالى: (غَيْرَ) في نصبه خمسة أوجه:

أحدها: أنّه حال من الضّمير المجرور في (لَكُمْ) وهذا قول الجمهور، وإليه ذهب الزّمخشريّ وابن عطيّة وغيرهما، وقد ضُعّف هذا الوجه بأنّه يلزم منه تقييد إحلال بهيمة الأنعام لهم بحال كونهم غيرَ مُحِلّي الصّيد وهم حُرُم، إذ يصير معناه «أُحلّتْ لكم بهيمة الأنعام في حال كون انتفاء كونكم تُحلّون الصّيد وأنتم حُرُم»، والغرض أنّهم قد أُحِلّتْ لهم بهيمة الأنعام في هذه الحال وفي غيرها. هذا إذا أُريد ببهيمة الأنعام الأنعام نفسها، وأمّا إذا عُني بها الظّباء وحُمُر الوحش وبقره على ما فسّره بعضهم، فيظهر للتّقييد بهذه الحال فائدة، إذ يصير المعنى: أُحلّت لكم هذه الأشياء حال انتفاء كونكم تُحِلُّون الصّيد وأنتم حُرُم، فهذا معنى صحيح، ولكن التّركيب الّذي قدّرته لك فيه قلقٌ، ولو أُريد هذا المعنى من الآية الكريمة لجاءت به على أحسن تركيب وأفصحه.

الوجه الثّاني: ـ وهو قول الأخفش وجماعة ـ أنّه حال من فاعل (أوْفُوا)، والتّقدير: أوفوا بالعقود في حال انتفاء كونكم مُحِلّي الصّيد وأنتم حُرُم. وقد ضعّفوا هذا المذهب من وجهين:

الأوّل: أنّه يلزم منه الفصل بين الحال وصاحبها بجملة أجنبيّة، ولا يجوز الفصل إلّا بجمل الاعتراض، وهذه الجملة وهي قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْاَنْعَامِ﴾ ليست اعتراضيّةً، بل هي منشئةٌ أحكامًا ومُبيّنةٌ لها، وجملة الاعتراض إنّما تفيد تأكيدًا وتسديدًا.

والثّاني: أنّه يلزم منه تقييد الأمر بإيفاء العقود بهذه الحالة، فيصير التّقدير كما تقدّم، وإذا اعتبرنا مفهومه يصير المعنى: فإذا انتفت هذه الحال فلا تُوفوا بالعقود، والأمرُ ليس كذلك، فإنّهم مأمورون بالإيفاء بالعقود على كلّ حال من إحرام وغيره.

الوجه الثّالث: أنّه منصوبٌ على الحال من الضّمير المجرور في (عَلَيْكُمْ) أي إلّا ما يُتلى عليكم حال انتفاء كونكم مُحلّين الصّيد، وهو ضعيفٌ أيضًا بما تقدّم من أنّ المتلوّ عليهم لا يتقيّد بهذه الحال دون غيرها، بل هو متلوّ عليهم في هذه الحال وفي غيرها.

الوجه الرّابع: أنّه حال من الفاعل المقدّر، يعني الّذي حُذف وأُقيم المفعول مقامه في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ﴾، فإنّ التّقدير عنده: أَحَلَّ الله لكم بهيمة الأنعام غير مُحِلّ لكم الصّيد وأنتم حُرُم، فحذف الفاعل وأقام المفعول مقامه، وترك الحال من الفاعل باقية. وهذا الوجه فيه ضعفٌ من وجوه:

الأوّل: أنّ الفاعل المنوب عنه صار منسيًّا غير ملتفت إليه، نصّوا على ذلك، لو قلت: «أُنزل الغيث مجيبًا لدعائهم» وتجعل «مجيبًا» حالًا من الفاعل المنوب عنه، فإنّ التّقدير: «أنزل الله الغيث حال إجابته لدعائهم» لم يَجُزْ، فكذلك هذا، ولا سيّما إذا قيل: بأنّ بنية الفعل المبنيّ للمفعول بنيةٌ مستقلّة غيرُ محوّلة من بنية مبنيّة للفاعل،

كما هو قول الكوفيّين وجماعة من البصريّين

الثّاني أنّه يلزم منه التّقييد بهذه الحال إذا عنى بالأنعام الثّمانية الأزواج، وتقييد إحلاله تعالى لهم هذه الثّمانية الأزواج بحال انتفاء إحلاله الصّيد وهم حُرُمٌ، والله تعالى قد أحَلّ لهم هذه مطلقًا

والثّالث أنّه كُتب (مُحِلِّي) بصيغة الجمع، فكيف يكون حالًا من الله؟ وكأنّ هذا القائل زعم أنّ النّقط «مُحِلّ» من غير ياء، وسيأتي ما يُشبه هذا القول

الوجه الخامس أنّه منصوب على الاستثناء المكرّر، يعني أنّه هو وقوله ﴿إلّا ما يُتْلى﴾ مستثنيان من شيء واحد، وهو ﴿بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ نقل ذلك بعضهم عن البصريّين قال: «والتّقدير إلّا ما يُتلى عليكم إلّا الصّيد وأنتم مُحرِمون، بخلاف قوله تعالى ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾ الحجر ٥٨، على ما يأتي بيانه» قال هذا القائل «ولو كان كذلك لوجب إباحة الصّيد في الإحرام، لأنّه مستثنى من الإباحة وهذا وجه ساقط، فإذن معناه أُحِلّت لكم بهيمة الأنعام غير مُحِلّي الصّيد وأنتم حُرُم إلّا ما يُتلى عليكم سوى الصّيد» انتهى [ثمّ ذكر قول أبي حيّان وردّ عليه فقال]

وهذا الّذي ذكره واختاره وغلّط النّاس فيه ليس بشيء، وما ذكره من توجيه ثبوت الياء خطأ ووقفًا خطأٌ محض، لأنّه على تقدير تسليم ذلك في تلك اللّغة فأين التّنوين الّذي في «مُحِلّ»؟ وكيف يكون فيه تنوين وهو مضاف حتّى يقول إنّه قد يُوجّه بلغة الأزد، وما ذكره من كونه يحتمل ممّا يكونون قد كتبوه كما كتبوا تلك الأمثلة المذكورة فشيء لا يُعوّل عليه، لأنّ خطّ المصحف سُنّة متّبعة لا يقاس عليه، فكيف يقول يحتمل أن يقاس هذا على تلك الأشياء؟ وأيضًا فإنّهم لم يعربوا (غَيْرَ) إلّا حالًا حتّى نقل بعضهم الإجماع على ذلك وإنّما اختلفوا في صاحب الحال، فقوله إنّه استثناء من مع هذه الأوجه الضّعيفة خرقٌ للإجماع، إلّا ما تقدّم نقله عن بعضهم من أنّه استثناء ثان، وعزاه للبصريّين، لكن لا على هذا المدرك الّذي ذكره الشّيخ وقديمًا وحديثًا استشكل النّاس هذه الآية، قال ابن عطيّة «وقد خلط النّاس في هذا الموضع في نصب (غَيْرَ)، وقدّروا تقديمات وتأخيرات، وذلك كلّه غير مُرضٍ، لأنّ الكلام على اطّراده فمتمكّن استثناء بعد استثناء»

وهذه الآية ممّا اتّضح للفصحاء البلغاء فصاحتها وبلاغتها، حتّى يُحكى أنّه قيل للكِنديّ «أيّها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن» فقال «نعم أعمل لكم مثل بعضه»، فاحتجب أيّامًا كثيرة، ثمّ خرج فقال: «والله لا يقدر أحد على ذلك، إنّي فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فإذا هو قد نطق بالوفاء ونهى عن النّكث وحلّل تحليلًا عامًّا ثمّ استثنى استثناء، بعد استثناء ثمّ أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين»

والجمهور على نصب (غَيْرَ)، وقرأ ابن أبي عبلة برفعه، وفيه وجهان

أظهرهما أنّه نعت لـ(بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ) والموصوف بـ(غَيْر) لا يلزم فيه أن يكون مماثلًا لما بعدها في جنسه، تقول «مررت برجل غير حمار» هكذا قالوه، وفيه نظر،

ولكن ظاهر هذه القرينة يدلّ لهم

والثّاني: أنّه نعتٌ للضّمير في (يُتلى). قال ابن عطيّة: «لأنّ ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ في المعنى بمنزلة غير مُستحلّ إذا كان صيدًا» وفيه تكلّفٌ. (٢: ٤٧٧)

البُرُوسَويّ: وهو نصب على الحاليّة من ضمير (لَكُمْ) ومعنى عدم إحلالهم له تقرير حرمته عملًا واعتقادًا، وهو شائع في الكتاب والسّنّة. [إلى أن قال:]

وفائدة تقييد إحلال بهيمة الأنعام بما ذكر من عدم إحلال الصّيد حال الإحرام: إتمام النّعمة وإظهار الامتنان بإحلالها بتذكير احتياجهم إليه، فإنّ حرمة الصّيد في حالة الإحرام من مظانّ حاجتهم إلى إحلال غيره حينئذ، كأنّه قيل: أُحلّت لكم الأنعام مطلقًا حال كونكم ممتنعين عن تحصيل ما يغنيكم عنها في بعض الأوقات، محتاجين إلى إحلالها. (٢: ٣٢٧)

الآلوسيّ: حال من الضّمير في (لَكُمْ) على ما عليه أكثر المفسّرين. [إلى أن قال:]

وحاصل المعنى: أُحلّت لكم هذه الأشياء لا محلّين الاصطياد، أو أكل الصّيد في الإحرام. وعبّر الزّمخشريّ عدم إحلال الصّيد في حالة الإحرام بالامتناع عنه وهم محرمون، حيث قال: كأنّه قيل: أحللنا لكم بعض الأنعام في حالة امتناعكم عن الصّيد ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ لئلّا يكون عليكم حرج، ولم يحمل الإحلال على اعتقاد الحلّ ظنًّا منه أنّ تقييد الإحلال بعدم اعتقاد الحلّ غير موجّه، وقد يقال: إنّ الأمر كذلك لو كان المراد مطلق اعتقاد الحلّ، أمّا لو كان المراد عدم اعتقاد ناشئ من الشّرع ومترتّب منه فلا، لأنّ حاله إن لم يكن عين حال الامتناع فليس بالأجنبيّ عنه، كما لا يخفى على المتدبّر، وأشار إليه شيخ مشايخنا جرجيس أفندي الأربليّ رحمة الله تعالى عليه.

واعتُرض في «البحر» على ما ذهب إليه الأكثرون بأنّه يلزم منه تقييد إحلال بهيمة الأنعام بحال انتفاء حلّ الصّيد وهم حُرُمٌ، وهي قد أُحلّت لهم مطلقًا، فلا يظهر له فائدة إلّا إذا أُريد بـ﴿بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ الصّيود المشبّهة بها كالظّباء وبقر الوحش وحمره، ودُفع بأنّه مع عدم اطّراد اعتبار المفهوم يعلم منه غيره بالطّريق الأولى، لأنّها إذا أُحلّت في عدم الإحلال لغيرها وهم محرمون لدفع الحرج عنهم، فكيف في غير هذه الحال؟ فيكون بيانًا لإنعام الله تعالى عليهم بما رخّص لهم من ذلك وبيانًا لأنّهم في غنية عن الصّيد وانتهاك حرمة الحرم.

وعبارة الزّمخشريّ كالصّريحة في ذلك، وذهب العلّامة الثّاني بأنّ المراد من (الْأَنْعَامِ) ما هو أعمّ من الإنسيّ والوحشيّ مجازًا، أو تغليبًا، أو دلالة، أو كيفما شئت، وإحلالها على عمومها مختصّ بحال كونكم غير مُحلّي الصّيد في الإحرام، إذ معه يُحرّم البعض وهو الوحشيّ. ولا يخفى أنّه توجيه وحشيّ لا ينبغي لحمزة - غاية التّنزيل - أن يقصده من مراصد عباراته. وذهب الأخفش إلى أنّ انتصاب (غَيْرَ) على الحاليّة من ضمير (أَوْفُوا) وضُعّف بأنّ فيه الفصل بين الحال وصاحبها بجملة ليست اعتراضيّة، إذ هي مُبيّنة، وتخلّل بعض أجزاء المبيّن بين أجزاء المبيّن مع ما يجب فيه من تخصيص العقود بما هو واجب أو مندوب في المحرم، وإلّا

فلا يبق للتّقييد بتلك الحال ـ مع أنّهم مأمورون بمطلق العقود مطلقًا ـ وجه.

وزعم العلّامة أنّه أقرب من الأوّل معنًى وإن كان أبعد لفظًا، واستدلّ عليه بما هو على طرف الثّمام، ثمّ قال: ومنهم من جعله حالًا من فاعل «أحللنا» المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم﴾ ويستلزم جعل ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ أيضًا حالًا من مقدّر، أي حال كونها غير محلّي الصّيد في حال إحرامكم، وليس ببعيد، إلّا من جهة انتصاب حالين متداخلين من غير ظهور ذي الحال في اللّفظ.

وتعقّبه أبوحيّان بأنّه فاسد، لأنّهم نصّوا على أنّ الفاعل المحذوف في مثل هذا يصير نسيًا منسيًّا، فلا يجوز وقوع الحال منه، فقد قالوا: لو قلت: أُنزل الغيثُ مجيبًا لدعائهم، على أنّ «مجيبًا» حال من فاعل الفعل المبنيّ للمفعول لم يجز، لاسيّما على مذهب القائلين بأنّ المبنيّ للمفعول صيغة أصليّة ليست محوّلة عن المعلوم، على أنّ في التّقييد أيضًا مقالًا، وجعله بعضهم حالًا من الضّمير المجرور في (عَلَيْكُمْ) ويردّه أنّ الّذي (يُتْلَى) لايتقيّد بحال انتفاء إحلالهم الصّيد وهم حُرُم، بل هو يُتلى عليهم في هذه الحال وفي غيرها.

ونقل العلّامة البَيضاويّ عن بعض: أنّ النّصب على الاستثناء، وذكر أنّ فيه تعسّفًا، وبيّنه مولانا شيخ الكلّ في الكلّ صبغة الله أفندي الحيدريّ عليه الرّحمة بأنّه لو كان استثناء، لكان إمّا من الضّمير في (لَكُم) أو في (أَوْفُو) إذ لاجواز لاستثنائه من ﴿بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾،

وعلى الأوّل يجب أن يخصّ البهيمة بما عدا الأنعام ممّا يماثلها، أو تبقى على العموم، لكن بشرط إدارة المماثل فقط في حيّز الاستثناء، وأن يُجعَل قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ من تتمّة المستثنى، بأن يكون حالًا عمّا ستكن في (مُحِلِّي) ليصحّ الاستثناء، إذ لاصحّة له بدون هذين الاعتبارين، فمؤدّى العبارة يقتضي أن يقال: وهم حرم، لأنّ الاستثناء أخرج المحلّين من زمرة المخاطبين، واعتبار الالتفات هنا بعيد، لكونه واقعًا فيما هو بمنزلة كلمة واحدة. وعلى الثّاني يجب تخصيص العقود بالتّكاليف الواردة في الحجّ، وتأويل الكلام الطّلبيّ بما يلزمه من الخبر مع ما يلزمه من الفصل بين المستثنى والمستثنى منه بالأجنبيّ، وكلّ ذلك تعسّف أيّ تعسّف انتهى.

وكأنّه ﷺ لم يذكر احتمال كون الاستثناء من الأنعام، مع أنّ القُرطُبيّ نقله عن البصريّين، لأنّ ذلك فاسد ـ كما قاله القُرطُبيّ وأبوحيّان ـ لامتعسّف إذ يلزم عليه إباحة الصّيد في الحَرَم، لأنّ المستثنى من المحرّم حلال، نعم ذكر أبوحيّان أنّه استثناء من ﴿بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾ على وجه عيّنه، وأنعم التّكلّف والتّعسّف فقد قال ﷺ: إنّما عرض الإشكال في الآية حتّى اضطرب النّاس في تخريجها من كون رسم (مُحِلِّي) بالياء، فظنّوا أنّه اسم فاعل من أحلّ، وأنّه مضاف إلى الصّيد إضافة اسم الفاعل المتعدّي إلى المفعول، وأنّه جمع حُذف منه النّون للإضافة، وأصله: غير محلّين الصّيد.

والّذي يزول به الإشكال ويتّضح المعنى أن يُجعَل قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ من باب قولهم: حِسان

النّساء، والمعنى النّساء المحصنات، وكذا هذا أصله غير الصّيد المحِلّ. والمحِلّ صفة للصّيد لا للنّاس، ووصف الصّيد بأنّه محِلّ، إمّا بمعنى داخل في الحِلّ، كما تقول: أحلّ الرّجل، أي دخل في الحِلّ، وأحرم، أي دخل في الحرم، أو بمعنى صار ذا حِلّ أي حلالًا بتحليل الله تعالى. [إلى أن قال:]

وتعقّبه السّفاقسيّ بمثل ما قدّمناه من حيث زيادة الياء، وفيها التباس المفرد بالجمع، وهم يفرّون من زيادة أو نقصان في الرّسم، فكيف يريدون زيادة ينشأ عنها لَبس؟ ومن حيث إضافة الصّفة للموصوف وهو غير مقيس. وقال الحلبيّ: إنّ فيه خرقًا للإجماع، فإنّهم لم يعربوا (غَيْر) إلّا حالًا، وإنّما اختلفوا في صاحبها.

ثمّ قال السّفاقسيّ: ويمكن فيه تخريجان:

أحدهما أن يكون (غَيْر) استثناء منقطعًا، و(مُحِلّ) جمع على بابه، والمراد به النّاس الدّاخلون حِلّ الصّيد، أي لكن إن دخلتم حِلّ الصّيد، فلا يجوز لكم الاصطياد.

والثّاني أن يكون متّصلًا من ﴿بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، وفي الكلام حذف مضاف، أي أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلّا صيد الدّاخلين حِلّ الاصطياد ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ فلا يحلّ.

ويحتمل أن يكون على بابه من التّحليل، ويكون الاستثناء متّصلًا والمضاف محذوف، أي إلّا صيد مُحِلّي الاصطياد ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، والمراد بالمحلّين الفاعلون فعل من يعتقد التّحليل فلا يحلّ. ويكون معناه أنّ صيد المحرم كالميتة لا يحلّ أكله مطلقًا، ويحتمل أن يكون حالًا من ضمير (لَكُمْ)، وحذف المعطوف للدّلالة عليه وهو كثير، وتقديره: غير محِلّي الصّيد ومُحِلّيه، كما قال تعالى: ﴿تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النّحل: ٨١، أي والبرد، وهو تخريج حسن. هذا، ولا يخفى أنّ يد الله تعالى مع الجماعة، وأنّ ما ذكره غيرهم لا يكاد يسلم من الاعتراض. (٦: ٥١)

يَحِلُّ

١ـ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ هود: ٣٩

الطُّوسيّ: يحلّ عليه (٥: ٥٥٤)

مثله المَيْبُديّ (٤: ٣٨٦)، والطَّبْرِسيّ (٣: ١٦٠)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿يَحِلُّ عَلَيْهِ﴾ حلول الدّين والحقّ اللّازم لا انفكاك له عنه. (٢: ٢٦٩)

نحوه النّسفيّ (١: ٤٦٨)

ابن عَطيّة: وحكى الزّهراويّ أنّه يُقرأ (وَيَحُلّ) بضمّ الحاء، ويُقرأ (يَحِلّ) بكسرها، بمعنى ويجب. (٣: ١٧٠)

الفَخْر الرّازيّ: أي يجب عليه وينزل به. (١٧: ٢٢٥)

مثله القُرطُبيّ. (٩: ٣٣)

البُرُوسَويّ: حلول الدّين الّذي لا انفكاك عنه، ففي الكلام استعارة مكنيّة، حيث شبّه العذاب الأُخرويّ الّذي قضى الله تعالى به في حقّهم بالدّين المؤجّل الواجب الحلول، وأثبت له الحلول الّذي هو من لوازمه. (٤: ١٢٦)

حسنين مخلوف: يجب عليه عذاب دائم. يقال،

حلّ عليه أمر الله يَحِلّ حُلولًا: وجب (١: ٣٦٤)

يَحِلّ ـ يَحْلِلْ

٢ـ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى طه: ٨١

قَتادَة: فينزل عليكم غضبي (الطَّبَريّ ١٦: ١٩٣)

الفرّاء: قوله: ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ بكسر الحاء أحبّ إليّ من الضمّ، لأنّ الحلول ما وقع من يَحُلّ، ويَحِلّ: يجب، وجاء التّفسير بالوجوب لا بالوقوع، وكلّ صوابٌ إن شاء الله.

والكسائيّ جعله على الوقوع، وهي في قراءة القرّاء بالضمّ مثل الكسائيّ سئل عنه فقاله. وفي قراءة عبد الله أو أُبيّ إن شاء الله: (وَلَا يَحُلَّنَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ) مضمومة.

وأمّا قوله: ﴿أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ﴾ طه: ٨٦ فهي مكسورة وهي مثل الماضيين، ولو ضُمّت كان صوابًا، فإذا قلت: حلّ بهم العذاب كانت يَحُلّ بالضمّ لا غير، فإذا قلت: «عليّ» أو قلت: يحلّ لك كذا وكذا، فهو بالكسر. (٢: ١٨٨)

أبوعُبَيْدَة: يقال: حلّ يَحِلّ، إذا وجب، وحلّ يَحُلّ، إذا نزل. (القُرطُبيّ ١١: ٢٣١)

نحوه الماوَرْديّ. (٣: ٤١٦)

الطَّبَريّ: فينزل عليكم عقوبتي.

واختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء الحجاز والمدينة والبصرة والكوفة (فَيَحِلَّ) بكسر الحاء، (وَمَنْ يَحْلِلْ) بكسر اللّام، ووجّهوا معناه إلى: فيجب عليكم غضبي. وقرأ ذلك جماعة من أهل الكوفة (فَيَحُلَّ...) بضمّ الحاء، ووجّهوا تأويله إلى ما ذكرنا عن قتادة من أنّه: فيقع وينزل عليكم غضبي.

والصّواب من القول في ذلك: أنّهما قراءتان مشهورتان قد قرأ بكلّ واحدة منهما علماء من القرّاء، وقد حذّر الله الّذين قيل لهم هذا القول من بني إسرائيل وقوع بأسه بهم ونزوله، بمعصيتهم إيّاه إن هم عصوه، وخوّفهم وجوبه لهم، فسواء قُرئ ذلك بالوقوع أو بالوجوب، لأنّهم كانوا قد خُوّفوا المعنيين كليهما. (١٦: ١٩٣)

نحوه أبوزُرْعة (٤٦٠)، والطُّوسيّ (٧: ١٩٥)، والبَغَويّ (٣: ٢٧٠)، وابن عطيّة (٤: ٥٦)، والقُرطُبيّ (١١: ٢٣١)، والفَخْر الرّازيّ (٢٢: ٩٦).

الزَّمَخْشَريّ: وقرئ (فَيَحُلَّ) وعن عبد الله (لا يَحُلَّنَّ) (ومن يَحْلُلْ) المكسور في معنى الوجوب، من حلّ الدّين يَحِلّ، إذا وجب أداؤه، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة: ١٩٦، والمضموم في معنى النّزول. (٢: ٥٤٧)

الطَّبْرِسيّ: وقرأ الكسائيّ فيحُلّ بضمّ الحاء (ومن يَحْلُلْ) بضمّ اللّام، والباقون بالكسر في موضعين.

وحجّة من قرأ (يَحِلّ) بكسر الحاء أنّه روي في زمزم أنّه لشارب حِلٌّ، أي مباح له غير محظور عليه ولا ممنوع

عنه، فالحِلّ والحلال في المعنى مثل المُباح، فهو خلاف الحَظْر والحَجْر والحَرام والحُرْم، فهذه الألفاظ معناها المنع، والمباح من قولهم: باح بالسِّرّ والأمر يبوح به، إذ لم يجعل دونه حَظْرًا، فمعنى يَحِلّ عليكم ينزل بكم ويَنالكم بعد ما كان ذا حَظْر وحَجْر ومَنْع عنكم.

ووجه قراءة من قرأ (يَحُلَّ عَلَيْكُم غَضَبي) أنّ الغضب لمّا كان تتبعه العقوبة والعذاب، جعله بمنزلة العذاب، فقال: (يَحُلّ) أي ينزل، فجعله بمنزلة قولهم: حَلّ بالمكان يَحُلّ، وعلى هذا جاء ﴿تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ﴾ الرّعد: ٣١، فكما أنّ هذا عذاب قد أخبر عنه بأنّه يحلّ، كذلك أخبر عن الغضب بمثله وجعله بمنزلته، لأنّه يتبعه ويتّصل به.

(٤: ٢٢)

البَيْضاويّ: فيلزمكم عذابي ويجب لكم، من حلّ الدَّين، إذا وجب أداؤه.

وقرأ الكِسائيّ (يَحُلّ) و(يَحْلُل) بالضّمّ من حَلّ يَحُلّ، إذا نزل.

(٢: ٥٧)

نحوه النّسَفيّ (٣: ٦١)، والنَّيسابوريّ (١٦: ١٤٧)، وأبو السُّعود (٤: ٢٩٩)، والبُرُوسَويّ (٥: ٤١٦).

أبوحَيّان: قرأ الجمهور (فَيَحِلَّ) بكسر الحاء، (وَمَنْ يَحْلِلْ) بكسر اللّام، أي فيجب ويلحق. وقرأ الكِسائيّ بضمّ الحاء، ولام (يَحْلُل) أي ينزل، وهي قراءة قَتادَة وأبي حَيْوَة، والأعمش وطلحة، ووافق ابن عُتَيْبة في (يَحْلُل) فضمّ.

وفي «الإقناع» لأبي عليّ الأهوازيّ ما نصّه: «ابن غَزوان عن طلحة (لَا يَحِلَّنَّ عَلَيْكُمْ غَضَبي) بلام ونون مشدّدة، وفتح اللّام وكسر الحاء، أي لا تتعرّضوا للطّغيان فيه، فيحلّ عليكم غضبي، من باب: لا أرَيَنّك هنا».

وفي كتاب «اللّوامح»: «قَتادة وعبد الله بن مسلم بن يسار وابن وثّاب والأعمش (فَيُحِلّ) بضمّ الياء وكسر الحاء من الإحلال، فهو متعدّ من حَلّ بنفسه، والفاعل فيه مقدّر تُرك لشهرته، وتقديره: فيحلّ به طغيانكم غضبي عليكم».

(٦: ٢٦٥)

الفاضل المِقداد: وقرئ (يَحُلّ) بضمّ الحاء، أي ينزل، وبكسرها من الحلال، أي الحلال العقليّ. وقيل: بمعنى الوجوب، من قولهم: حَلّ الدَّين، أي وجب أداؤه.

(٢: ٩)

الآلوسيّ: جواب للنّهي، أي فيلزمكم غضبي ويجب لكم، من حَلّ الدَّين يَحِلّ بكسر الحاء، إذا وجب أداؤه. وأصله من الحلول وهو في الأجسام، ثمّ استعير لغيرها وشاع، حتّى صارت حقيقة فيه. [ثمّ ذكر اختلاف القراءة كما تقدّم عن أبي حَيّان وقال:]

ووصف ذلك بالحلول حقيقة على بعض الاحتمالات، ومجاز على بعض آخر، وفي «الانتصاف»: أنّ وصفه بالحلول لا يتأتّى على تقدير أن يراد به إرادة العقوبة، ويكون ذلك بمنزلة قوله ﷺ: «ينزل ربّنا إلى السّماء الدّنيا» على التّأويل المعروف، أو عبّر عن حلول أثر الإرادة بحلولها تعبيرًا عن الأثر بالمؤثّر، كما يقول النّاظر إلى عجيب من مخلوقات الله تعالى: «انظر إلى قدرة

الله تعالى يعني أثر القدرة لانفسها (١٦: ٢٣٩)

يَحِلُّونَ

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ... فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا﴾ الممتحنة: ١٠

ابن زَيْد: وفرّق بينهما النّبيّ ﷺ وإن لم يُطلّق المشرك. (الطُّوسيّ ٩: ٥٨٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ٢٧٤)

الطَّبَريّ: لاالمؤمنات حِلّ للكفّار ولا الكفّار يحِلّون للمؤمنات. (٢٨: ٦٩)

نحوه الزّجّاج (٥: ١٥٩)، والمَراغيّ (٢٨: ٧٢).

الفَخْر الرّازيّ: ما الفائدة في قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ ويمكن أن يكون في أحد الجانبين دون الآخر؟

نقول: هذا باعتبار الإيمان من جانبهنّ ومن جانبهم إذ الإيمان من الجانبين شرط للحلّ، ولأنّ الذّكر من الجانبين مؤكّد لارتفاع الحلّ، وفيه من الإفادة ما لايكون في غيره.

فإن قيل: هَبْ أنّه كذلك لكن يكفي قوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ لأنّه لايحِلّ أحدهما للآخر، فلا حاجة إلى الزّيادة عليه، والمقصود هذا لاغير؟

نقول: التّلفّظ بهذا اللّفظ لايفيد ارتفاع الحِلّ من الجانبين، بخلاف التّلفّظ بذلك اللّفظ، وهذا ظاهر. (٢٩: ٣٠٦)

القُرطُبيّ: أي لم يُحِلّ الله مؤمنةً لكافر، ولا نكاح مؤمن لمشركة.

وهذا أدلّ دليل على أنّ الّذي أوجب فُرقة المسلمة من زوجها إسلامُها لاهجرتها. وقال أبوحنيفة: الّذي فرّق بينهما هو اختلاف الدّارين، وإليه إشارة في مذهب مالك بل عبارة.

والصّحيح الأوّل، لأنّ الله تعالى قال: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ فبيّن أنّ العلّة عدم الحِلّ بالإسلام، وليس باختلاف الدّار، والله أعلم.

وقال أبوعمر: لافرق بين الدّارين لا في الكتاب، ولا في السّنّة، ولا في القياس، وإنّما المراعاة في ذلك الدّينان، فباختلافهما يقع الحُكم وباجتماعهما، لابالدّار، والله المستعان. (١٨: ٦٣)

البَيْضاويّ: والتّكرير للمطابقة والمبالغة، أو الأوّل لحصول الفرقة، والثّاني للمنع عن الاستئناف. (٢: ٤٧١)

النَّسَفيّ: أي لاحِلّ بين المؤمنة والمشرك، لوقوع الفُرقة بينهما بخروجها مسلمة. (٤: ٢٤٩)

أبوحَيّان: وقرأ طلحة (لاهُنَّ يَحِلّان لَهُمْ) والمعتقد بتحريم بعده جملة، وجاء قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ على سبيل التّأكيد وتشديد الحُرمة، لأنّه إذا لم تحِلّ المؤمنة للكافر علم أنّه لاحِلّ بينهما ألبتّة.

وقيل: أفاد قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ استمرار الحكم بينهم فيما يستقبل، كما هو في الحال ماداموا على الإشراك وهنّ على الإيمان. (٨: ٢٥٦)

الشّربينيّ: [ذكر أقوال السّابقين] (٤: ٢٦٦)

أبو السّعود: إنّه تعليل للنّهي عن رجعهنّ إليهم، والتّكرير إمّا لتأكيد الحرمة، أو لأنّ الأوّل لبيان زوال النّكاح الأوّل، والثّاني لبيان امتناع النّكاح الجديد.
(٦: ٢٣٨)

نحوه البُرُوسَويّ. (٩: ٤٨٢)

الآلوسيّ: [مثل أبي السّعود وأضاف:]

ويشعر بذلك التّعبير بالاسم في الأولى والفعل في الثّاني.

وقال الطّيبيّ في وجه اختلاف التّعبيرين: إنّه أسندت الصّفة المشبّهة إلى ضمير (المؤمنات) في الجملة الأولى، إعلامًا بأنّ هذا الحكم، يعني نفي الحلّ ثابت فيهنّ، لايجوز فيه الإخلال والتّغيير من جانبهنّ، وأسند الفعل إلى ضمير (الكفّار) إيذانًا بأنّ ذلك الحكم مستمرّ الامتناع في الأزمنة المستقبلة، لكنّه قابل للتّغيير باستبدال الهدى بالضّلال.

وجوّز أن يكون ذلك تكريرًا للتّأكيد والمبالغة في الحرمة وقطع العلاقة، وفيه من أنواع البديع ما سمّاه بعضهم بالعكس والتّبديل، كالّذي في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ البقرة: ١٨٧.

ولعلّ الأوّل أولى. واستدلّ بالآية على أنّ الكفّار مخاطبون بالفروع كما في «الانتصاف»، والقول بأنّ المخاطب في حقّ المؤمنة هي، وفي حقّ الكافر الأئمّة، بمعنى أنّهم مخاطبون بأن يمنعوا ذلك الفعل من الوقوع لايخفى حاله. وقرأ طلحة (لاهنّ يحلّلن لهم). (٢٨: ٧٦)

تنبيه: إن سأل سائل أنّ قوله تعالى: ﴿لَاهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ﴾ يغني عن قوله: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ فما هي فائدة التّكرار؟

فنا في جوابه: من الجائز أن يكون التّكرار للإشارة إلى أنّه لاأثر لاعتقاد المشرك أنّها ما زالت في عصمته، وأيضًا يجوز أن يكون لمجرّد التّأكيد. (٧: ٣٠٧)

الطّباطبائيّ: مجموع الجملتين كناية عن انقطاع علقة الزّوجيّة، وليس من توجيه الحرمة إليهنّ وإليهم في شيء. (١٩: ٢٤٠)

الصّابونيّ: فيه إشارة إلى أنّه لاصلة بين الإيمان والكفر، فإذا أسلمت الزّوجة وزوجها كافر، حرمت عليه لعدم التّجانس بينهما، فهي مؤمنة وهو كافر، وقد قطعت العلاقة بينهما. وهذا يدلّ على أنّ رابطة العقيدة أقوى من رابطة النّسب، فتدبّره. (٢: ٥٥٧)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ النّقاط الّتي تختصّ بالنّساء المهاجرات هي... [ذكر نقطتين وقال:]

في ثالث نقطة تؤكّدها الآية الكريمة، الّتي هي في حقيقة دليل على الحكم السّابق بقوله تعالى: ﴿لَاهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾.

وهكذا تنفصل الإرادتان وتتميّز الألوان، فالإيمان والكفر لايجتمعان في مكان واحد، لأنّ عقد الزّواج المقدّس لايمكن أن يربط بين محورين وخطّين متضادّين، خطّ الإيمان من جهة، والكفر من جهة أخرى، إذ لابدّ أن يكون عقد الزّواج يشكّل نوعًا من الوحدة والتّجانس والانسجام بين الزّوجين، وهذا ما لايمكن أن يتحقّق

نتيجة الاختلاف والتّضادّ الّتي سيكون عليه الزّوجان، في حالة كون أحدهما مؤمنًا والآخر كافرًا.

إلّا أنّنا نلاحظ في بداية صدر الإسلام حالات زوجيّة لزوجين أحدهما مؤمن والآخر كافر، ولم ينه عنها رسول الله ﷺ، حيث لم يزل المجتمع الإسلاميّ قلقًا وغير مستقرّ بعد، إلّا أنّه عند ما تأصّلت جذور العقيدة الإسلاميّة وترسّخت مبادئها، أعطى أمرًا بالانفصال التّامّ بين الزّوجين بلحاظ معتقدهما، وخاصّة بعد صلح الحديبيّة. والآية ـ مورد البحث ـ هي إحدى أدلّة هذا الموضوع. (١٨: ٢٤١)

حِلٌّ

وَأَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ (البلد: ٢)

النّبيّ ﷺ: «إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السّماوات والأرض، فهي حرام إلى أن تقوم السّاعة، لم تحلّ لأحد قبلي ولا تحلّ لأحد بعدي، ولم تحلّ لي إلّا ساعة من نهار، فلا يُعضد شجرُها ولا يختلى خلاها ولا يُنفّر صيدها ولا تحلّ لقطتها إلّا لمنشد» (الثّعلبيّ ١٠: ٢٠٦)

ابن عبّاس: قد أحلّ الله لك في هذا البلد ما لا يحلّ لأحد قبلك ولا بعدك، ويقال: وأنت حِلّ نازل بهذا البلد، ويقال: وأنت في حِلّ ممّا صنعت في هذا البلد. (٥١١)

نحوه الفرّاء. (٣: ٢٦٣)

يعني بذلك نبيّ الله ﷺ، أحلّ الله له يوم دخل مكّة أن يقتل من شاء، ويستحيي من شاء، فقتل يومئذ ابن خطل صبرًا وهو آخذ بأستار الكعبة، فلم تحلّ لأحد من النّاس بعد رسول الله ﷺ أن يقتل فيها حرامًا حرّمه الله، فأحلّ الله له ما صنع بأهل مكّة. ألم تسمع أنّ الله قال في تحريم الحرم: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾ آل عمران: ٩٧، يعني بالنّاس أهل القبلة.

(الطّبريّ ٣٠: ١٩٤)

مُجاهِد: أحلّ لرسول الله ﷺ ما صنع فيه ساعة [و في رواية] أحلّ له أن يصنع فيه ما شاء.

(الطّبريّ ٣٠: ١٩٤)

لا تؤاخذ بما عملت فيه، وليس عليك فيه ما على النّاس. (الطّبريّ ٣٠: ١٩٤)

الضّحّاك: أنت حِلّ بالحرم، فاقتل إن شئت، أو دَعْ. (الطّبريّ ٣٠: ١٩٥)

الحسَن: وأنت منه مُحِلّ وأنا عنك راضٍ.

(الطّوسيّ ١٠: ٣٥٠)

فأنت مُحِلّ بهذا البلد غير مُحرم في دخوله، يعني عام الفتح.

مثله عطاء. (ابن الجوزيّ ٩: ١٢٧)

عطاء: إنّ الله حرّم مكّة، لم تحلّ لنبيّ إلّا نبيّكم ساعة من نهار. (الطّبريّ ٣٠: ١٩٥)

قَتادة: أنت به حِلّ لست بآثم بريء من الحرج والإثم. (الطّبريّ ٣٠: ١٩٥)

شُرَحْبيل: يُحرّمون أن يقتلوا بها صيدًا ويَعضِدوا بها شجرةً، ويستحلّون إخراجك وقتلك.

(الزّمخشريّ ٤: ٢٥٥)

السُّدّيّ: أنت في حِلّ ممّن قاتلك أن تقتله (القُرطُبيّ ٢٠: ٦٠)

الإمام الصّادق عليه السلام: كانت قريش تعظّم البلد وتستحلّ محمّداً صلّى الله عليه وآله فيه، فقال: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ﴾ البلد: ١، ٢. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٤٩٣)

ابن زَيْد: لم يكن بها أحد حِلّاً غير النّبيّ صلّى الله عليه وآله، كلّ من كان بها حراماً، لم يحلّ لهم أن يقاتلوا فيها ولا يستحلّوا حرمه، فأحلّه الله لرسوله، فقاتل المشركين فيه (الطّبريّ ٣٠: ١٩٥)

الطّبريّ: وأنت يا محمّد حِلّ بهذا البلد، يعني بمكّة، يقول: أنت به حلال تصنع فيه من قتل من أردت قتله، وأسر من أردت أسره، مُطلَق ذلك لك. يقال منه: هو حِلّ، وهو حلال، وهو حِرْم، وهو حرام، وهو مُحِلّ، وهو مُحرِم، وأحللنا وأحرمنا ([illegible] ٢٩٣)

الزّجّاج: أُحلّت مكّة للنّبيّ صلّى الله عليه وآله ساعة من النّهار، ولم تحلّ لأحد قبله ولا لأحد بعده. ومعنى أُحلّت له: أُحِلّ له صيدها، وأن يختلي خلاها، وأن يُعضَد شجرها. يقال: رجل حِلّ وحلال ومُحِلّ، وكذلك رجل حرام وحِرْم ومُحرِم (٥: ٣٢٧)

أبومسلم الأصفهانيّ: معناه: لا أُقسم بهذا البلد وأنت حِلّ فيه منتهك الحرمة، مستباح العرض لا تُحترَم، فلم يبق للبلد حُرمة حيث هُتكت حُرمتك. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٤٩٣)

القُمّيّ: كانت قريش لايستحلّون أن يظلموا أحداً في هذا البلد، ويستحلّون ظلمك فيه. (٢: ٤٢٢)

ابن خالَوَيْه: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ﴾ الواو واو الحال والابتداء، و(أنت) رفع بالابتداء، ولا علامة فيه للرّفع لأنّه مكنيّ، و(حِلٌّ) خبر الابتداء. يقال: حِلٌّ وحلال، وحِرْم وحرام بمعنى واحد. وحَلّ في المكان، إذا نزل فيه يَحُلّ حُلولاً فهو حالّ، والمكان محلول فيه.

وأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ طه: ٨٦، فمعناه أن ينزل عليكم، هذا بضمّ الحاء على مذهب الكِسائيّ، ومن قرأ (أَنْ يَحِلَّ) بكسر الحاء فمعناه يجب (٨٧)

الماوَرْديّ: فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: قول ابن عبّاس ومجاهد.

الثّاني: قول الحسن وعطاء.

الثّالث: أن يستحلّ المشركون فيه حُرمتك وحُرمة من اتّبعك، توبيخاً للمشركين.

ويحتمل رابعاً: وأنت حالّ، أي نازل في هذا البلد، لأنّها نزلت عليه وهو بمكّة لم يفرض عليه الإحرام ولم يؤذن له في القتال، وكانت حُرمة مكّة فيها أعظم، والقسم بها أفخم (٦: ٢٧٤)

الطُّوسيّ: قيل: معناه أنت حِلّ بهذا البلد، أي أنت فيه مقيم، وهو مَحَلّك. والمعنيّ بذلك التّنبيه على شرف البلد بشرف من حلّ فيه من الرّسول الدّاعي إلى تعظيم الله وإخلاص عبادته، المبشّر بالثّواب والمُنذِر بالعقاب. ويقال: رجل حِلّ، أي حلال، وقالوا: حِلّ معناه حالّ، أي ساكن. (١٠: ٣٥٠)

نحوه البَغَويّ (٥: ٢٥٤)، والمَيْبُديّ (١٠: ٤٩٦)

الزَّمَخْشَرِيّ: أقسم سبحانه بالبلد الحرام وبما بعده على أنّ الإنسان خُلق مغمورًا في مكابدة المشاقّ والشّدائد، واعترض بين القسم والمُقسم عليه بقوله ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ يعني ومن المكابدة أنّ مثلك على عظم حرمتك يستحلّ بهذا البلد الحرام، كما يستحلّ الصّيد في غير الحرم [ثمّ ذكر قول شُرَحْبِيل وقال]

وفيه تثبيت من رسول الله ﷺ، وبعث على احتمال ما كان يكابد من أهل مكّة، وتعجيب من حالهم في عداوته، أو سلّى رسول الله ﷺ بالقسم ببلده على أنّ الإنسان لايخلو من مقاساة الشّدائد.

واعترض بأنْ وَعَدَه فتح مكّة تتميمًا للتّسلية والتّنفيس عنه، فقال ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ يعني وأنت حِلٌّ به في المستقبل، تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر، وذلك أنّ الله فتح عليه مكّة وأحلّها له، وما فُتحت على أحد قبله ولا أُحلّت له، فأحلّ ما شاء وحرّم ما شاء، فقتل ابن خَطَل وهو متعلّق بأستار الكعبة ومقيس بن صبابة وغيرهما، وحرّم دار أبي سفيان. [ثمّ ذكر حديث النّبيّ وقال]

فإن قلت: أين نظير قوله ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ﴾ في معنى الاستقبال؟

قلت: قوله ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ الزّمر ٣٠، ومثله واسع في كلام العباد، تقول لمن تَعِده الإكرام والحباء: أنت مُكرَم محبوّ، وهو في كلام الله أوسع، لأنّ الأحوال المستقبلة عنده كالحاضرة المشاهدة، وكفاك دليلًا قاطعًا على أنّه للاستقبال وأنّ تفسيره بالحال محال، أنّ السّورة بالاتّفاق مكّيّة، وأين الهجرة عن وقت نزولها، فما بال الفتح. (٤: ٢٥٥)

نحوه القُرطُبيّ (٢٠: ٦٠)، والنّسَفيّ (٤: ٣٥٨)، والشّربينيّ (٤: ٥٣٧)، وأبو السُّعود (٦: ٤٣٠).

ابن عَطيّة: واختلف في معنى قوله ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ﴾ فقال ابن عبّاس وجماعة: معناه وأنت حلال بهذا البلد يحلّ لك فيه قتل من شئت، وكان هذا يوم فتح مكّة، وعلى هذا يتركّب قول من قال: السّورة مدنيّة نزلت عام الفتح، ويتركّب على التّأويل قول من قال (لا) نافية، أي إنّ هذا البلد لايُقسم الله به، وقد جاء أهله بأعمال توجب إحلال حرمته. ويتّجه أيضًا أن تكون (لا) غير نافية.

وقال بعض المتأوّلين: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ﴾ معناه حالّ ساكن بهذا البلد، وعلى هذا يجيء قول من قال: هي مكّيّة، والمعنى على إيجاب القسم بيّن، وعلى نفيه أيضًا يتّجه على معنى القسم ببلد أنت ساكنه، على أذى هؤلاء القوم وكفرهم. (٥: ٤٨٣)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ وأضاف]

وهذا وعد من الله لنبيّه ﷺ أن يُحِلّ له مكّة حتّى يقاتل فيها ويفتحها على يده، ويكون بها حِلًّا يصنع بها ما يريد من القتل والأسر، وقد فعل سبحانه ذلك، ففتحها عنوةً وكُرهًا، وقتل ابن أخطل وهو متعلّق بأستار الكعبة، ومقيس بن صبابة وغيرهما [ثمّ ذكر قول أبي مسلم الأصفهانيّ وقال]

وهو المرويّ عن أبي عبد الله عليه السلام [وقد تقدّم]

يريد أنّهم استحلّوك فيه فكذّبوك وشتموك، وكانوا لا يأخذ الرّجل منهم فيه قاتل أبيه، ويتقلّدون لحاء شجر الحرم فيأمنون بتقليدهم إيّاه، فاستحلّوا من رسول الله ﷺ ما لم يستحلّوا من غيره، فعاب الله ذلك عليهم. (٥: ٤٩٣)

ابن الجوزيّ: قال المفسّرون: والمعنى أنّ الله تعالى وعد نبيّه أن يفتح مكّة على يديه بأن يُحِلّها له، فيكون فيها حِلًّا. (٩: ١٢٧)

الفخر الرّازيّ: فأمّا قوله: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ﴾ فالمراد منه أمور:

أحدها: وأنت مقيم بهذا البلد، نازل فيه، حالّ به، كأنّه تعالى عظّم مكّة من جهة أنّه عليه الصّلاة والسّلام مقيم بها.

وثانيها: الحِلّ بمعنى الحلال، أي أنّ الكفّار يحترمون هذا البلد ولا ينتهكون فيه المحرّمات، ثمّ إنّهم مع ذلك ومع إكرام الله تعالى إيّاك بالنّبوّة يستحلّون إيذاءك، ولو تمكّنوا منك لقتلوك، فأنت حِلّ لهم في اعتقادهم لا يرون لك من الحرمة ما يرونه لغيرك. [ثمّ ذكر قول شُرَحْبيل وقال نحو ما ذكر من الزّمخشريّ وأضاف:]

ورابعها: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ...﴾ أي وأنت غير مرتكب في هذا البلد ما يحرُم عليك ارتكابه، تعظيمًا منك لهذا البيت، لا كالمشركين الّذين يرتكبون فيه الكفر بالله، وتكذيب الرّسل.

وخامسها: أنّه تعالى لمّا أقسم بهذا البلد دلّ ذلك على غاية فضل هذا البلد، ثمّ قال: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ...﴾ أي وأنت من حلّ هذه البلدة المعظّمة المكرّمة، وأهل هذا البلد يعرفون أصلك ونسبك وطهارتك وبراءتك طول عمرك عن الأعمال القبيحة، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّنَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة: ٢، وقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ التّوبة: ١٢٨، وقوله: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ﴾ يونس: ١٦، فيكون الغرض شرح منصب رسول الله ﷺ بكونه من هذا البلد. (٣١: ١٨٠)

البيضاويّ: قيل: (حِلٌّ) مُستحَلّ تعرّضك فيه كما يُستحَلّ تعرّض الصّيد في غيره، أو حلال لك أن تفعل فيه ما تريد ساعة من النّهار، فهو وعد بما أحلّ له عام الفتح. (٢: ٥٥٩)

النّيسابوريّ: وقوله: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ..﴾ اعتراض بين القسمين، كأنّه تعالى عظّم مكّة من جهة أنّه ﷺ حلّ بها وأقام فيها. وقيل: الحِلّ بمعنى الحلال، كأنّه سبحانه عجب من اعتقاد أهل مكّة كيف يؤذون أشرف الخلق في موضع محرّم!

وقال قَتادة: ﴿أَنْتَ حِلٌّ﴾ أي لست بآثم، وحلال لك أن تقتل بمكّة من شئت، كما في الحديث: «ولم تحلّ لي إلّا ساعة من نهار». فإن كانت السّورة مكّيّة أو مدنيّة قبل الفتح، فقوله: (حِلٌّ) بمعنى الاستقبال، نحو ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ الزّمر: ٣٠، وكثيرًا ما تجيء الأفعال المستقبلة في القرآن في صيغ الماضي لتحقّق الوقوع، وإن كان حال الفتح أو بعده، فظاهر. وعلى الأوّل يكون فيه إخبار بالغيب، وقد يسّر الله له فتح مكّة كما وعد،

فيكون مُعجزًا (٣٠ ٩٨)

أبو حيّان: ﴿وَأَنتَ حِلٌّ﴾ جملة حاليّة تفيد تعظيم المقسَم به، أي فأنت مقيم به، وهذا هو الظّاهر. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ وردّ عليه فقال:]

وحمله على أنّ الجملة اعتراضيّة لا يتعيّن، وقد ذكرنا أوّلًا أنّها جملة حاليّة، وبيّنّا حسن موقعها، وهي حال مقارنة لا مقدّرة ولا محكيّة، فليست من الإخبار بالمستقبل. وأمّا سؤاله والجواب فهذا لا يسأله من له أدنى تعلّق بالنّحو، لأنّ الأخبار قد تكون بالمستقبلات، وأنّ اسم الفاعل وما يجري مجراه حالة إسناده أو الوصف به لا يتعيّن حمله على الحال، بل يكون للماضي تارة وللحال أخرى وللمستقبل أخرى، وهذا من مبادئ علم النّحو.

وأمّا قوله: «وكفاك دليلًا قاطعًا ...» إلخ فليس بشيء، لأنّا لم نحمل ﴿وَأَنتَ حِلٌّ﴾ على أنّه يحلّ لك ما تصنع في مكّة من الأسر والقتل في وقت نزولها بمكّة فتنافيا، بل حملناه على أنّه مقيم بها خاصّة، وهو وقت النّزول كان مقيمًا بها ضرورة.

وأيضًا فما حكاه من الاتّفاق على أنّها نزلت بمكّة فليس بصحيح، وقد حكى الخلاف فيها عن قول ابن عطيّة، ولا يدلّ قوله: ﴿وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ﴾ على ما ذكروه من أنّ المعنى يُستحلّ إذ ذاك، ولا على أنّه تُستحلّ فيه أشياء، بل الظّاهر ما ذكرناه أوّلًا من أنّه تعالى أقسم بها لما جمعت من الشّرفين: شرفها بإضافتها إلى الله تعالى، وشرفها بحضور رسول الله ﷺ وإقامته فيها، فصارت أهلًا لأن يقسم بها. (٨ ٤٧٤)

البُرُوسَويّ: ﴿وَأَنتَ حِلٌّ...﴾ حال من المُقسَم به، و(أَنتَ) خطاب للنّبيّ ﷺ، والحِلّ بمعنى الحالّ من الحلول وهو النّزول، أي والحال أنّك يا محمّد حالٌّ في مكّة نازل بها.

قيّد إقسامه تعالى بمكّة بحلوله ﷺ فيها، إظهارًا لمزيد فضلها، فإنّها بعد أن كانت شريفة بنفسها، زاد شرفها بحلول النّبيّ العظيم الشّريف فيها، فما لا شرف فيه يحصل له شرف بشرف المكين، وما فيه شرف ذاتيّ يحصل له بشرف شرف زائد، فمحلّ قدمي النّبيّ ﷺ كمكّة والمدينة وغيرهما، ينبغي أن يحفظ على حرمته.

وقد سمّى ﷺ المدينة طابة، لأنّها طابت به وكذلك، وفيه تعريض لأهل مكّة بأنّهم لجهلهم يرون أن يُخرجوا منها من به مزيد شرفها ويؤذوه. (١٠ ٤٣٣)

نحوه المَراغيّ. (٣٠ ١٥٦)

الآلوسيّ: [نحو الزّمخشريّ ونقل أقوال بعض المفسّرين ثمّ قال:]

وفي تعظيم المُقسَم به وتوكيد المُقسَم عليه بالإقسام توكيد لما سيق له الكلام، وهو على ما ذُكر أنّ عاقبة الاحتيال والمكابدة إلى الفتح والظّفر، والغرض تسليته ﷺ، ثمّ ترشيحها بالتّصريح بما سيكون من تسلية، وتعظيم البلد يدلّ على تعظيم من أحلّ له، وفي الإقسام به توطئة للتّسلية، لأنّ تعظيم البلد تعظيم

للشكّ فيه.

وجوّز أن يكون «الحِلّ» على نحو ما ذُكر في هذا الوجه، لكنّ المعنى وأنت حِلّ بهذا البلد ممّا يقترفه أهله من المآثم متحرّج بريء منها

والمعنى في الإقسام بـ(البلد) تفخيمه، وفي الاعتراض ترشيح للتعظيم والتشريف، بكون مثله ﷺ في جلالة القدر ومنصب النبوّة ساكنًا فيه، مباينًا لما عليه الفجعة والهمج، والفائدة فيه تأكيد المُقسَم عليه بأنّهم من أهل الطّبع، فلا ينفعهم شرف مكان و لمتمكّن فيه، كأنّه قيل أُقسِم بهذا البلد الطّيّب بنفسه وبمن سكن فيه، أنّ أهله لفي مرض قلب وشقاق لايقادر قدره

وقيل: «الحِلّ» صفة أو مصدر بمعنى الحالّ، [يقال]: حَلّ أي نزل يَحُلّ حلًّا وحلولًا ويقال أيضًا هو حِلّ بموضع كذا، كما يقال حالّ به. والقول بأنّ الصّفة مِنّ الحلول حالّ لاحِلّ ـ ومصدر حَلّ بمعنى نزل الحلول، والحَلّ بفتح الحاء والحَلَل فقط ـ ناشئ من قلّة التّتبّع. والاعتراض لتشريفه ﷺ بجعل حلوله عليه الصّلاة والسّلام مناطًا لإعظام البلد بالإقسام به

وجعل بعض الأجلّة الجملة على هذا الوجه حالًا من ﴿هٰذَا الْبَلَدِ﴾ وكذا جعلها بعضهم حاليّة على الوجهين قبل، إلّا أنّ الحال على ثانيهما مقارنة، وعلى أوّلها مقدّرة أو مقارنة إن قيل إنّ النّزول ساعة أحلّت مكّة. وجعلها ابن عطيّة حالًا على الوجه الأوّل أيضًا، أعني كون الحِلّ بمعنى المُستحَلّ، لكن قيّده بكون (لا) نافية غير زائدة فتأمّل

وأمّا ما كان في الإشارة وإقامة الظّاهر مُقام الضّمير من تعظيم البلد ما فيها. (٣٠: ١٣٣)

محمّد عبده: إنّ حِلًّا هنا بمعنى الحلال لابمعنى محلول أي إنّ أهل مكّة استحلّوا إيذاء الرّسول في البلد الأمين حتّى اضطرّوه إلى الهجرة منه. (مَغْنيّة ٧: ٥٦٦)

عزّة دروزة: تعدّدت أقوال المفسّرين في تأويل الكلمة، من أنّها بمعنى الحالّ المقيم، وأنّ الآية بسبيل التّنويه بشرف مكّة بحلول النّبيّ ﷺ أو بعثته فيها ومن ذلك التّحليل ضدّ التّحريم، وأنّ الآية بسبيل التّنديد بأهل مكّة الّذين يستحلّون أذى النّبيّ والمؤمنين وإخراجهم، ومناوأة دعوة الله في البلد الّذي حرّم فيه [الظّلم] ومن ذلك أنّ النّبيّ في حِلّ ممّا يفعله في مكّة، ممّا هو محرّم على غيره من قتال

ونحن نرجّح المعنى الأوّل، لأنّه متساوق مع مفهوم القسم الّذي بدأت به السّورة، فالله سبحانه يُقسم بمكّة الّتي شرّفها الله بحلول النّبيّ أو بعثته فيها. أمّا الرّأي الثّالث فقد ذكره معظم المفسّرين ناقلًا بعضهم عن بعض على الأغلب، ومع ذلك نراه غريبًا، فإنّ تحليل الله لقتال نبيّه في مكّة كان في السّنة الثّامنة للهجرة في سياق فتحها، وبين هذه السّورة وذلك الحادث سنون طويلة

(٢: ٤٩)

مَغْنيّة: الخطاب لمحمّد ﷺ، و(حِلٌّ) أي حالّ ومقيم، والواو للحال، وعليه يكون القسم بمكّة مقيّدًا بإقامة الرّسول فيها، إشعارًا بأنّ مكّة زادت رفعة بمولده وإقامته [ثمّ ذكر قول عبده وقال:]

وهذا المعنى صحيح في نفسه، ولكنّه بعيد عن مدلول اللّفظ عن المتبادر إلى الأفهام من ﴿أَنْتَ حِلٌّ﴾ هو أنت مُقيم فيه، لا أنت حلال فيه (٧: ٥٦٦).

الطَّباطَبائيّ: والحِلّ: مصدر كالحلول، بمعنى الإقامة والاستقرار في مكان، والمصدر بمعنى الفاعل والمعنى أُقسم بهذا البلد والحال أنّك حالٌّ به مقيم فيه وفي ذلك تنبيه على تشرّف مكّة بحلوله ﷺ فيها، وكونه مولده ومُقامه.

وقيل: الجملة معترضة بين القسم والمُقسَم به، والمراد بالحِلّ: المستحلّ الّذي لاحرمة له. [ثمّ ذكر كلام الكشّاف وقال:]

ومُحصّله تفسير الحلّ بمعنى المُحِلّ ضدّ المُحرِم، والمعنى: وسنحلّ لك يوم فتح مكّة حينًا فتقاتل[1] وتقتل فيه من شئت (٢٠: ٢٨٩).

بنت الشّاطئ: والآية ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ مرتبطة كما قلنا بالآية بعدها ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ من ناحيتين: واو الحال، وهي قيد للجملة الأُولى، ثمّ تكرار ﴿هَذَا الْبَلَدِ﴾ توكيدًا للصّلة بين الآيتين.

وفي معنى (حِلٌّ) خلاف بين المفسّرين:

١ـ قيل: هو من استحلال حرمة الرّسول في البلد الحرام الّذي يأمن فيه الطّير والوحش والجاني. وممّن قال بهذا ابن القيّم في «التّبيان»، والشّيخ محمّد عبده في تفسير جزء «عمّ»، كما أورده أبوحيّان في «البحر» والزّمخشريّ في «الكشّاف»، مع أقوال أُخرى في تفسير (حِلّ).

وقد واجهتهم هنا مشكلة إذ كيف يستقيم القسم بمكّة، حال استحلال أهلها لحرمة الرّسول في البلد الحرام، والقسم هنا على وجهه للتّعظيم؟

وخروجًا من المأزق، قال أبوحيّان في «البحر»: إنّ (لا) نافية للقسم الّذي هو تعظيم، وقال ابن القيّم: المعنى متضمّن تعظيم بيت الله ورسوله، وقال الشّيخ محمّد عبده: «ومعنى كونه حلًّا، أنّه استُحِلّ لأهل مكّة استحلّوا إيذاءه ومطاردته، واستباحوا حُرمة الأمن في ذلك البلد الأمين حتّى اضطرّوه إلى الهجرة... ليعيد أنّ مكّة عظيم شأنها جليل قدرها في جميع الأحوال، حتّى في هذه الحالة الّتي لم يرع أهلها تلك الحُرمة الّتي خصّها الله بها».

٢ـ وقيل إنّ «الحِلّ» هنا بمعنى إحلال الله لرسوله أن يقتل بمكّة وأهلها ما شاء «فأنت حِلّ به في المستقبل، تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر، وذلك أنّ الله فتح عليه مكّة وأحلّها له، وما فتحت على أحد قبله، ولا أحلّت له، فأحلّ ما شاء وحرّم ما شاء» قاله الزّمخشريّ، وذكره أبوحيّان ثمّ رفضه.

والآية مكّيّة باتّفاق وقد نزلت قبل فتح مكّة بسنين، فاحتاجوا إلى تبرير هذا التّأويل، فقال الزّمخشريّ يجيب عن سؤال طرحه في هذا الموقف: إنّ المستقبل هنا كالحاضر المشاهد، ونظيره قوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ الزّمر: ٣٠.

(١) في الأصل: فتقاتل، بالنّون!!

وما كان به حاجة إلى مثل هذا التّبرير، فالإخبار بالماضي عن المستقبل مألوف في العربيّة وفي القرآن، وأبوحيّان معذور حين يردّ على الزّمخشريّ هنا بقوله «وأمّا سؤاله والجواب فهذا لا يسأله من له أدنى تعلّق بالنّحو، لأنّ الأخبار قد تكون بالمستقبلات»

ثمّ قال أبوحيّان: لم يحمل ﴿وَاَنْتَ حِلٌّ﴾ على أنّه حلّ لك ما تصنع في مكّة من الأسر والقتل، بل حملناه على أنّه مقيم بها خاصّة، وهو وقت النّزول كان مقيمًا بها ضرورة

٣ـ وفي الآية قول ثالث، هو أن يكون (حلّ) من الإحلال ضدّ الإحرام، ذكره ابن القيّم في «التّبيان»

٤ـ وقول رابع أنّه من الحلول بمعنى الإقامة ضدّ الظّعن، ذكره الرّاغب في «المفردات»، وكذلك ابن القيّم وأبوحيّان ـ فضّلتُ إليه ـ ووجّهوا الآية أيضًا بتأثير فكرة التّعظيم فقالوا «قسم بحرمة المكان، وبحلول الرّسول فيه، فتمّ عين القاع وقد اشتمل على خير العباد»

وقال أبوحيّان في «البحر» أقسم بها لما جمعت من شرفين شرفها بإضافتها إلى الله تعالى، وشرفها بحضور رسول الله ﷺ فيها وإقامته بها، فصارت أهلًا لأن يُقسَم بها»

والحِلّ لغةً يحتمل أكثر الأقوال الّتي ذكرها المفسّرون، فيكون من الحلول ضدّ الظّعن، أو من الإحلال ضدّ الإحرام، أو من استحلال الحُرمة وانتهاكها وربّما كان أصل معنى فيه، هو حلّ العُقدة

ومنه قوله تعالى ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ ثمّ قيل حَلَلْتُ، أي نزلت، من حلّ الأحمال عند النّزول

وجاء الحلّ بمعنى الإحلال والاستحلال متأخّرًا، ملحوظًا فيه المدلول الأصيل للمادّة، وهو حلّ العقدة وفكّ القيد، وبهذا المعنى ـ أي الحلال ـ جاءت كلمة «حلّ» في القرآن، في أربع مرّات من خمس، هي كلّ ما في الكتاب الكريم من صيغة «حلّ»

والمواضع الأربعة هي

﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ المائدة ٥، ﴿لَاهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ الممتحنة ١٠، ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي اِسْرَائِيلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰيةُ﴾ آل عمران ٩٣، وكلّها آيات مدنيّة

والمرّة الخامسة، الّتي استعمل فيها القرآن صيغة «حِلّ» في آية البلد، وهي وحدها المكّيّة

وأكثر ما تدور المادّة في القرآن، على معنى الحلال ضدّ الحرام، على أنّها جاءت بمعنى الإحلال ضدّ الإحرام، في آية المائدة ٢، ﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وهي مدنيّة كما جاءت بمعنى الحلول، أي الإقامة في آيات

﴿اَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ﴾ الرّعد ٣١

﴿وَاَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ إبراهيم ٢٨

﴿اَلَّذِي اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فاطر: ٣٥

وأصالة معنى الحلول في حِلّ، تجعلنا نطمئنّ إلى تفسير آية البلد به ـ وهو المختار عند أبي حيّان ـ والمعنى

يستقيم بهذا التّفسير، مع ملحظ من مدلول الاستحلال لحُـرمة الرّسول في هـذا البلد، لافت إلى الأحوال النّاخصة لهذا البلد وأهله، فكلّ ما يقع على الرّسول من إيذاء حاضر مشهود، يعانيه ﷺ ويكابده؛ إذ هو موضع الأذى والاضطهاد بمكّة، وهو مقيم بها وإنّها، كما قال المـصطفى يـوم الهجرة: «لأحبُّ أرض الله إلى الله ورسوله»

وبهذا الفهم نستبعد معنى الإحلال ضدّ الإحرام لظهور ضعفه؛ إذ ليس له سياق ولا مناسبة، ولا الأذهان متّجهة إليه في هذا المقام.

كما نستبعد أن يكون حِلّ بمعنى مُستحَلّ له هذا البلد يفعل به بعد الفتح ما شاء، لظهور تكلّفه، فضلًا عن أنّ الصّيغة لاتقبل هذا المعنى لغويًّا؛ إذ تقتضي أن يكون مُحِلّ من حلّ، وليس الاشتقاق.

وتفسير الحلّ بالإقامة، وهو المعنى المتبادر، أو بجعل أذى الرّسول حلالًا ـ وهو أكثر استعمال القرآن للمادّة ـ يبدو قويّ الصّلة بالآيات التّالية على وجه لا نضطرّ معه إلى تمزيق السّياق أو الإبعاد في التّكلّف، وبخاصّة حين نحمل آية ﴿وَاَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ﴾ على الحالية، وهو ما ذهب إليه أبوحيّان، وليس على الاعتراض كما قال الزّمخشريّ، وتابعه على ذلك الشّيخ محمّد عبده فقال: «واعترض بها بين العاطف والمعطوف، ليفيد أنّ مكّة عظيم شأنها جليل قدرها في جميع الأحوال»

والقول بهذا الاعتراض يحجب عنه ما في الحالية من قوّة الرّبط وتقرير الصّلة بين الآيتين؛ إذ تكون الثّانية

قسمًا للأولى، ووصلًا لها بالآية الثّانية (١: ١٧٦)

حِلًّا

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي اِسْرَائِيلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَائِيلُ عَلٰى نَفْسِهِ آل عمران: ٩٣

ابن عبّاس: كلّ طعام حلال اليوم على محمّد وأُمّته كـان حـلالًا عـلى بـني إسرائيل أولاد يعقوب. (٥٢)

ابن قُتيبة: أي حلالًا ﴿لِبَنِي اِسْرَائِيلَ﴾ ومثله الحِرْم والحرام، واللِّبْس واللِّباس. (١٠٧)

نحوه ابن عطيّة (١: ٤٧٢)، والقُرطبيّ (٤: ١٣٤)

الزّمخشريّ: والحِلّ مصدر، يقال: حلّ الشّيء حلًّا، كقولك: ذلّت الدّابّة ذلًّا، وعزّ الرّجل عزًّا. وفي حديث عائشة رضي الله عنها: «كنت أُطيّبه لحلّه وحرمه» ولذلك استوى في الوصف به المذكّر والمؤنّث، والواحد والجمع، قال الله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ﴾ (١: ٤٤٥)

نحوه البيضاويّ (١: ١٧١)، والنّسفيّ (١: ١٦٩)، والنّيسابوريّ (٤: ٧)، وأبوحيّان (٣: ٣)، والشّربينيّ (١: ٢٣٢)، وأبو السّعود (٢: ٣)

الفخر الرّازيّ: [مثل الزّمخشريّ وأضاف:]

والوصف بالمصدر يفيد المبالغة، فههنا الحِلّ والحلال والمُحلّل واحد، قال ابن عبّاس رضي الله عنهما في زمزم: هي حِلٌّ وبِلٌّ، رواه سفيان بن عُيينة.

فسأل سفيان: ما حِلّ؟ فقال: مُحلّل. (٨: ١٤٨)

البُرُوسَوِيّ: أي حلالاً لهم، والمراد: أكله؛ إذ لايوصف بنحو الحِلّ والحرمة إلّا أعمال المكلّف لا الأعيان فشرب الخمر حرام بالذّات، ونفسها حرام بالعرض (٢: ٦٤)

نحوه الآلوسيّ (٤: ٢).

الطَّباطَبائيّ: والحِلّ مقابل الحُرمة، وكأنّه مأخوذ من «الحَلّ» مقابل العَقْد والعَقْل، فيفيد معنى الإطلاق (٣: ٢١٥)

عزّة دروزة: (حِلًّا) مصدر بمعنى مباح أو حلال (٨: ١٢٨)

حَلَالًا

١- يٰـأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا. البقرة: ١٦٨

ابن عبّاس: الحلال الّذي لاتبعة فيه في الدّنيا ولا وبال في الآخرة (أبوحيّان ١: ٤٧٩)

الحسن: الحلال الطّيّب هو ما لايُسأل عنه يوم القيامة (أبوحيّان ١: ٤٧٩).

الطَّبَريّ: ومعنى قوله: (حلالًا) طِلْقًا، وهو مصدر من قول القائل: قد حَلّ لك هذا الشّيء، أي صار لك مُطلَقًا، فهو يحلّ لك حلالًا وحِلًّا، من كلام العرب: هو لك حِلّ، أي طِلْق (٢: ٧٦)

البغويّ: والحلال: ما أحلّه الشّرع. (١: ١٩٨)

الزَّمَخْشَريّ: (حَلَالًا) مفعول (كُلُوا) أو حال ﴿مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ (١: ٣٢٧)

مثله النّسَفيّ (١: ٨٧)، والشّربينيّ (١: ١١١)

ابن عَطيّة: (حلَالًا) حال من الضّمير العائد على (ما)

وقال مكّيّ: نعت لمفعول محذوف، تقديره: شيئًا حلالًا وهذا بعيد. وكذلك مقصد الكلام لايعطي أن يكون (حَلَالًا) مفعولًا بـ(كُلُوا)، وتأمّل (١: ٢٣٧)

الطَّبْرِسيّ: لمّا أباح الأكل بيّن ما يجب أن يكون عليه من الصّفة، لأنّ في المأكول ما يَحرُم وفيه ما يَحِلّ، فالحرام يعقب الهَلَكة، والحلال يقوّي على العبادة. وإنّما يكون حلالًا بأن لايكون ممّا تناوله الحظر، ولا يكون لغير الآكل فيه حقّ. وهو يتناول جميع المحلّلات. (١: ٢٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: [بيّن المعنى اللّغويّ للحلال ثمّ قال:]

واعلم أنّ الحرام قد يكون حرامًا لخُبثه كالميتة والدّم والخمر، وقد يكون حرامًا لالخُبثه، كملك الغير إذا لم يأذن في أكله، فالحلال هو الخالي عن القيدين. وقوله: ﴿حلالًا طَيِّبًا﴾ إن شئت نصبته على الحال ﴿مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ وإن شئت نصبته على أنّه مفعول (٥: ٢)

نحوه النّيسابوريّ. (٢: ٦٤)

القُرطُبيّ: (حَلَالًا) حال، وقيل: مفعول. وسمّي الحلال حلالًا لانحلال عُقْدة الحَظْر عنه.

قال سهل بن عبد الله: النّجاة في ثلاثة: أكل الحلال، وأداء الفرائض، والاقتداء بالنّبيّ ﷺ.

وقال أبوعبد الله السّاجي واسمه سعيد بن يزيد

خمس خصال بها تمام العلم، وهي: معرفة الله عزّ وجلّ، ومعرفة الحقّ، وإخلاص العمل لله، والعمل على السُّنّة، وأكل الحلال؛ فإن فُقدت واحدة لم يُرفع العمل.

قال سهل: ولا يصحّ أكل الحلال إلّا بالعلم، ولا يكون المال حلالًا حتّى يَصفُوَ من ستّ خصال: الرّبا، والحرام، والسّحت ـ وهو اسم مُجمل ـ والغُلول، والمكروه، والشّبهة. (٢: ٨٢)

أبوحَيّان: (حَلَالًا) حال من الضّمير المستقرّ في الصّلة المنتقل من العامل فيها إليها.

وقال مكّيّ بن أبي طالب: (حَلَالًا) نعت لمفعول محذوف تقديره: شيئًا حلالًا. قال ابن عطيّة: وهذا بعيد، ولم يبيّن وجه بُعده، وبُعده أنّه ممّا تُخالف الموصوف وصفته غير خاصّة، لأنّ الحلال يتّصف به المأكول وغير المأكول، وإذا كانت الصّفة هكذا لم يَجُز حذف الموصوف وإقامتها مُقامه.

وأجاز قوم أن ينتصب (حَلَالًا) على أنّه مفعول بـ(كُلُوا)، وبه ابتدأ الزّمَخْشَريّ، ويكون على هذا الوجه (من) لابتداء الغاية متعلّقة بـ(كُلُوا) أو متعلّقة بمحذوف فيكون حالًا. والتّقدير: كلوا حلالًا ممّا في الأرض، فلمّا قُدّمت الصّفة صارت حالًا فتعلّقت بمحذوف، كما كانت صفة تتعلّق بمحذوف. [إلى أن قال:]

وقال السّجاونديّ: (حَلَالًا) مطلق الشّرع، (طَيِّبًا) مستلذّ الطّبع. وقال في «المنتخب»: ما مخصّه الحلال: الّذي انحلّت عنه عُقْدة الحظر، إنّما لكونه حرامًا لجنسه كالميتة، وإمّا لا لجنسه كملك الغير إذ لم يأذن في أكله، والطّيّب لغةً الطّاهر، والحلال يوصف بأنّه طيّب، كما أنّ الحرام يوصف بأنّه خبيث.

وقيل: الحلال: ما يُجوّزه المفتي، والطّيّب: ما يشهد له القلب بالحلّ. وقد استدلّ من قال بأنّ الأصل في الأشياء الحظر بهذه الآية، لأنّ الأشياء ملك الله تعالى فلا بدّ من إذنه فيما يتناول منها، وما عدا ما لم يأذن[1] فيه يبقى على الحظر.

وظاهر الآية أنّ ما جمع الوصفين الحِلّ والطّيّب ممّا في الأرض، فهو مأذون في أكله، إمّا تملّكه والتّصدّق به أو ادّخاره أو سائر الانتفاعات به غير الأكل، فلا تدلّ عليه الآية، فإمّا أن يجوز ذلك بنصّ آخر أو إجماع عند من لا يرى القياس، أو بالقياس على الأكل عند من يقول بالقياس. (١: ٤٧٨)

البُرُوسَويّ: حال من الموصول، أي حال كونه حلالًا، وهو ما انحلّ عنه عقد الحظر، (طَيِّبًا) طاهرًا من جميع الشّبه صفة، (حَلَالًا) أو الحلال: ما يستطيبه الشّرع، والطّيّب ما يستطيبه الشّهوة المستقيمة، أي يستلذّه الطّبع. [إلى أن قال:]

وفي «التّأويلات النّجميّة»: الحلال: ما أباح الله أكله، والطّيّب ما لم يكن مشوبًا بشبهة حقوق الخلق، ولا بسرف حظوظ النّفس، وكلّ طيّب حلال وليس كلّ حلال طيّبًا، ولهذا قال النّبيّ ﷺ: «إنّ الله طيّب ولا يقبل إلّا الطّيّب» يعني غير مشوب بعيب أو شبهة. قيل: ولا

(1) كذا، والظاهر: ما أذن فيه

يقال: إنّ الله حلال.

واعلم أنّ أكل الحلال الطّيّب يورث القيام بطاعة الله والاجتناب عن خطوات الشّيطان، فالعمل نتاج شجرة اللّقمة الطّيّبة. وطلب الحلال بالكسب المشروع سُنّة الأنبياء عليهم السلام. (١١: ٢٧١)

الآلوسيّ: (حلالًا) إمّا مفعول (كُلُوا) أو حال من الموصول، أي كلوه حال كونه حلالًا، أو صفة لمصدر مؤكّد، أي أكلًا حلالًا. و(من) على التّقديرين الأخيرين للتّبعيض ليكون مفعولًا به لـ(كُلُوا). وعلى التّقدير الأوّل يجوز أن تكون ابتدائيّة متعلّقة بـ(كُلُوا)، أو حالًا من (حلالًا) وقُدّم عليه لتنكيره، وأن تكون ابتدائيّة، بل هي متعيّنة كما في «الكشف» على مذهب من جعل الأصل في الأشياء الإباحة، وأن تكون تبعيضيّة بناء على ما ارتضاه الرّضيّ من أنّ التّبعيضيّة في الأصل ابتدائيّة إلّا أن يكون هناك شيء ظاهر أو مقدّر هو بعض المجرور بـ(من)، ولا يلزم صحّة إقامة لفظ البعض مُقامها.

والعلّامة التّفتازانيّ مع كونها تبعيضيّة على هذا التّقدير لأنّها في موقع المفعول به حسنئذ، والفعل لا ينصب مفعولين وهو مبنيّ - على ما في «التّسهيل» وغيره - أنّ التّبعيض معنى حقيقيّ لـ(من)، وعلامته صحّة إقامة لفظ البعض مُقامها. (٢: ٣٨)

رشيد رضا: الحلال هو غير الحرام الّذي نصّ عليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ الأنعام: ١٤٥، فما عدا ذلك مباح بشرط أن يكون طيّبًا، أي غير خبيث. (٢: ٨٧)

المراغيّ: الحلال: هو ما أباحه الشّارع، والحرام ضدّه. (٢: ٤١)

الطّباطبائيّ: الحلال يقابل الحرام الممنوع اقتحامه، والحلّ مقابل الحرمة، والحلّ مقابل الحِرم، والحلّ مقابل العقد، وهو في جميع موارد استعماله يُعطي معنى حرّيّة الشّيء في فعله وأثره. (١: ٤١٧)

مخلوف: الحلال: المباح الّذي انحلّت عُقدة الحظر عنه، من الحلّ الّذي هو نقيض العقد. (١: ٥٥)

مكارم الشّيرازيّ: تكرّر في القرآن طلب الاستفادة من الأطعمة، وورد الطّلب عادة مقيّدًا بالحلال والطّيّب.

والحلال: ما أُبيح تناوله، والطّيّب: ما طاب ووافق الطّبع السّليم، ويقابله الخبيث الّذي يشمئزّ منه الإنسان.

[إلى أن قال:]

أصل الحلّيّة

هذه الآية تدلّ على أنّ الأصل في كلّ الأغذية الموجودة على ظهر الأرض الحلّيّة، والمستثناة هي الأغذية المحرّمة، من هنا فإنّ الحرمة تحتاج إلى دليل لا الحلّيّة، وهذا ما يقتضيه أيضًا طبيعة الخليقة، إذ لابدّ من وجود تنسيق بين القوانين التّشريعيّة والقوانين التّكوينيّة.

وبعبارة أوضح: ما خلقه الله لابدّ أن ينطوي على فائدة لعباده، ومن هنا فلا معنى أن يكون الأصل الأوّلي

للأطعمة على ظهر الأرض التّحريم، فكلّ غذاء إذن حسب هذه الآية الكريمة حلال، ما لم تثبت حرمته بدليل صحيح، ومادام لايشكّل ضررًا على الفرد و المجتمع (١: ٤١٦)

فضل الله: (حَلَالًا) جائزًا، وأصله من حلّ نقيض العقد، وإنّما سمّي المباح حلالًا لانحلال عقد الحظر عنه والحلال جلاله في الفعل لمن يجوز عليه المنع، ولهذا لايسمّى كلّ حَسَن حَلالًا، لأنّ أفعاله تعالى حَسَنة، ولا يقال: إنّها حلال (٣: ١٦٥)

٢ـ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا... المائدة: ٨٨

ابن المبارك: الحلال ما أخذته من وجهه، والطّيّب ما غذّى وأنمى، فأمّا الجوامد كالطّين والتّراب وما لايغذّي فمكروه إلّا على وجه التّداوي. (البغويّ ٢: ٧٨)

الطُّوسيّ: [بيّن معنى الرّزق بأنّه لايكون إلّا حلالًا ثمّ قال:]

فإن قيل: إذا كان الرّزق لايكون إلّا حلالًا فلمَ قال (حَلالًا)؟

قيل: ذكر ذلك على وجه التّأكيد، كما قال: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النّساء: ١٦٤، وقد أطلق في موضع آخر على جهة المدح ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ البقرة: ٣ (٤: ١١)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٢٣٦)

الزَّمَخْشَريّ: (حَلَالًا) حال ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ﴾ (١: ٦٤٠)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ يحتمل أن يكون متعلّقًا بالأكل، وأن يكون متعلّقًا بالمأكول، فعلى الأوّل يكون التّقدير: كلوا حلالًا طيّبًا ممّا رزقكم الله، وعلى التّقدير الثّاني: كلوا من الرّزق الّذي يكون حلالًا طيّبًا.

أمّا على التّقدير الأوّل فإنّه حجّة المعتزلة على أنّ الرّزق لايكون إلّا حلالًا، وذلك لأنّ الآية على هذا التّقدير دالّة على الإذن في أكل كلّ ما رزق الله تعالى، وإنّما يأذن الله تعالى في أكل الحلال فيلزم أن يكون كلّ ما كان رزقًا كان حلالًا.

وأمّا على التّقدير الثّاني فإنّه حجّة لأصحابنا على أنّ الرّزق قد يكون حرامًا، لأنّه تعالى خصّص إذن الأكل بالرّزق الّذي يكون حلالًا طيّبًا، ولو لا أنّ الرّزق قد لايكون حلالًا، وإلّا لم يكن لهذا التّخصيص والتّقييد فائدة. (١٢: ٧٢)

البَيْضاويّ: أي كلوا ما حلّ لكم وطاب ممّا رزقكم الله، فيكون (حَلالًا) مفعول (كُلُوا) و(مِمّا) حال منه تقدّمت عليه لأنّه نكرة. ويجوز أن تكون (من) ابتدائيّة متعلّقة بـ(كُلُوا)، ويجوز أن يكون مفعولًا، و(حَلالًا) حال من الموصول أو العائد المحذوف، أو صفة لمصدر محذوف، وعلى الوجوه لو لم يقع الرّزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة زائدة. (١: ٢٨٩)

نحوه أبو السُّعود (٢: ٣١٥)، والبُرُوسَويّ (٢: ٤٣١)، والآلوسيّ (٧: ٩).

النّيسابوريّ: [ذكر قول الفخر الرّازيّ وأضاف:]

أقول: هذا فرق ضعيف، ولهذا قال في «الكشّاف»: (حَلَالًا) حال ﴿مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾ مع أنّه من المعتزلة (١: ٧١٨)

الطَّباطَبائيّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وربّما استدلّ بعضهم بقوله: (حَلَالًا) على أنّ الرّزق يشمل الحلال والحرام معًا، وإلّا لغى القيد.

والجواب: أنّه ليس قيدًا احترازيًّا لإخراج ما هو رزق غير حلال ولا طيّب، بل قيد توضيحيّ مساوٍ لمقيّده، والنّكتة في الإتيان به بيان أنّ كونه حلالًا طيّبًا لايدع عذرًا لمعتذر في الاجتناب والكفّ عنه، على ما تقدّم. (٦: ٩١)

٣ـ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. الأنفال: ٦٩

الطُّوسيّ: والفرق بين الحلال والمباح: أنّ الحلال من حلّ العقد في التّحريم، والمباح من التّوسعة في الفعل، وإن اجتمعا في الحكم. (٥: ١٨٦)

الزَّمَخْشَريّ: (حَلَالًا) نُصب على الحال من المغنوم، أو صفة للمصدر، أي أكلًا حلالًا. (٢: ١٦٩)

البُرُوسَويّ: حال من المغنوم، وفائدته: إزاحة ما وقع في نفوسهم من عدم حلّ المغنوم بسبب تلك المعاتبة، فإنّ من سمع العقاب المذكور، وقع في قلبه اشتباه في أمر حلّه. (٣: ٣٧٤)

الآلوسيّ: حال من (ما) الموصولة، أو من عائدها المحذوف، أو صفة للمصدر، أي أكلًا حلالًا، وفائدة ذكره وكذا ذكر قوله تعالى: (طَيِّبًا) تأكيد الإباحة لما في العقاب من الشّدّة. (١٠: ٣٦)

فضل الله: الحلال: وصف من الحلّ مقابل العقد وعزيمة، كأنّ الشّيء الحلال كان معقودًا عليه محرومًا منه، فحُلّ بعد ذلك. (١٠: ٤٢١)

٤ـ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ. النّحل: ١١٤

المَيْبُديّ: الحلال الطّيّب: ما يتناوله العبد على شريطة الإذن، شاهد الذّكر على قضيّة الأدب في ترك الشّره. (٥: ٤٦٤)

الطَّباطَبائيّ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ...﴾ تفريع على ما تحصّل من المثل نتيجة، والتّقدير: إذا كان الحال هذا الحال، وكان في كفران هذا الرّزق الرّغد عذاب، وفي تكذيب الدّعوة عذاب، فكلوا ممّا رزقكم الله حال كونه حلالًا طيّبًا، أي لستم بممنوعين منه، وأنتم تستحلّونه، فكلوا منه واشكروا نعمة الله إن كنتم إيّاه تعبدون. وقد ظهر بذلك:

أوّلًا: أنّ الآية مسوقة لتحليل طيّبات الرّزق مطلقًا، فلا سبيل إلى ما ذكره بعضهم: أنّ المراد: فكلوا ممّا رزقكم الله من الغنائم رزقًا حلالًا طيّبًا، بناء على أنّ الآية نزلت بعد وقعة بدر، والمثل السّابق مثل مضروب لأهل مكّة، والمراد بـ«الرّسول» الّذي كذّبوه هو النّبيّ ﷺ، وبـ«العذاب» الّذي أخذهم هو القتل الذّريع لصناديدهم يوم بدر.

وهذا كلّه ممّا لادليل عليه من طريق لفظ الآيات.

على أنّه قد تأيّد سابقًا أنّها مكّيّة.

وثانيًا: أنّ المراد بـ«الحلّ» و«الطّيّب» كون الرّزق بحيث لم يحرّم منه الإنسان طبعًا وطبعه يستطيبه، أي الحلّ والطّيّب بحسب الطّبع، وذلك ملاك الحلّيّة الشّرعيّة الّتي تتبع الحلّيّة بحسب الفطرة، فإنّ الدّين فطريّ، لأنّ الله سبحانه فطر الإنسان مجهّزًا بجهاز التّغذية، وجعل أشياء أرضيّة من الحيوان والنّبات ملائمة لقوامه، يميل إليه طبعه من غير نفرة، فله أن يأكل منها وهو الحلّ.

(١٢: ٣٦٣)

أَحَلَّ

أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبوا. البقرة: ٢٧٥

راجع: ر ب و: «الرّبوا»

أَحَلُّوا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ. إبراهيم: ٢٨

الطّبريّ: وأنزلوا قومهم من مشركي قريش دار البوار. (١٣: ٢١٩)

الطّوسيّ: أي أنزلوا قومهم... والإحلال: وضع الشّيء في محلّ، إمّا مجاوره إن كان من قبيل الأجسام، أو مداخله إن كان من قبيل الأعراض. (٦: ٢٩٤)

السّيوطيّ: نسب الإحلال إليهم لتسبّبهم في كفرهم بأمرهم إيّاهم به. (٣: ١٢١)

أبو السّعود: أي أنزلوا قومهم بإرشادهم إيّاهم إلى طريقة الشّرك والضّلال، وعدم التّعرّض لحلولهم لدلالة الإحلال عليه، إذ هو فرع الحلول، كقوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ هود: ٩٨. (٣: ٤٨٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٣: ٢١٨)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وأسند الإحلال وهو فعل الله إلى أكابرهم، لأنّ سببه كفرهم، وسبب كفرهم أمر أكابرهم إيّاهم بالكفر. (٤: ٤١٨)

الطّباطبائيّ: وذكر إحلالهم قومهم دار البوار يستلزم إحلال أنفسهم فيها، لأنّهم أئمّة الضّلال، ضلّوا، وأضلّوا، والتّبعة تبعة الضّلال، ونظير الآية في هذا المعنى قوله في فرعون: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ هود: ٩٨.

والمعنى ألم تنظر إلى الأئمّة والرّؤساء من الأمم السّابقة ومن أمّتك الّذين بدّلوا شكر نعمة الله كفرًا واتّبعتهم قومهم فضلّوا وأحلّوا قومهم دار الهلاك، وهو الشّقاء والنّار. (١٢: ٥٦)

أَحْلَلْنَا

يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوٰجَكَ اللّٰتِي اٰتَيْتَ أُجُورَهُنَّ... الأحزاب: ٥٠

القُشَيْريّ: في تحليل الله عزّ وجلّ النّساء لرسوله ﷺ بعد قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ الأحزاب: ٥٢، للعلماء مذهبان: قال بعضهم: آية

التّحريم متأخّرة لم ينكح بعدها امرأة. وقال بعضهم: هي منسوخة بهذه الآية، وقد نكح رسول الله ﷺ بعدها ميمونة بنت الحارث الهلاليّة، خالة ابن عبّاس
(٨: ٦٧)

القُرطُبيّ: والإحلال يقتضي تقدّم حظر وزوجاته اللّاتي في حياته لم يكنّ محرّمات عليه، وإنّما كان حرّم عليه التّزويج بالأجنبيّات، فانصرف الإحلال إليهنّ، ولأنّه قال في سياق الآية: ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ﴾ ومعلوم أنّه لم يكن تحته أحد من بنات عمّه ولا من بنات عمّاته، ولا من بنات خاله ولا من بنات خالاته، فثبت أنّه أحلّ له التّزويج بهذا ابتداءً، وهذه الآية وإن كانت مقدّمة في التّلاوة فهي متأخّرة النّزول على الآية المنسوخة بها، كآيتي الوفاة في البقرة
(١٤: ٢٠٦)

البيضاويّ: وتقييد الإحلال له بإعطائها [الأجور] معجّلة، لا لتوقّف الحلّ عليه بل لإيثار الأفضل له، كتقييد إحلال المملوكة بكونها مسبيّة بقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ﴾ الأحزاب: ٥٠، فإنّ المشتراة لا يتحقّق بدء أمرها وما جرى عليها، وتقييد القرائب بكونها مهاجرات معه في قوله: ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ... اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ يحتمل تقييد الحلّ بذلك في حقّه خاصّة، ويعضده قول أمّ هانئ بنت أبي طالب: خطبني رسول الله ﷺ فاعتذرت إليه فعذرني، ثمّ أنزل الله هذه الآية فلم أحلّ له، لأنّي لم أهاجر معه كنت من الطّلقاء. (٢: ٢٤٩)

نحوه أبو السّعود (٥: ٢٣٢)، والبروسويّ (٧: ٢٠٢)، والآلوسيّ (٢٢: ٥٢)، والقاسميّ (١٣: ٤٨٨٥).

الصّابونيّ: الإحلال معناه الإباحة والحلّ، وإسناده إلى الله جلّ جلاله ﴿أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ دالّ على أنّ التّحليل والتّحريم خاصّ به سبحانه، والتّشريع لله وحده، والرّسول ﷺ مبلّغ عن الله، ولا يملك أحد سلطة التّشريع ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ يوسف: ٤٠. (٢: ٣٠٤)

حَلَائل

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ النّساء: ٢٣

الطّبَريّ: وأزواج أبنائكم الّذين من أصلابكم، وهي جمع حليلة، وهي امرأته.

وقيل: سمّيت امرأة الرّجل حليلته، لأنّها تحلّ معه في فراش واحد. ولا خلاف بين جميع أهل العلم أنّ حليلة ابن الرّجل حرام عليه نكاحها بعقد ابنه عليها النّكاح، دخل بها أو لم يدخل بها.

فإن قال قائل: فما أنت قائل في حلائل الأبناء من الرّضاع، فإنّ الله تعالى إنّما حرّم حلائل أبنائنا من أصلابنا؟

قيل: إنّ حلائل الأبناء من الرّضاع، وحلائل الأبناء من الأصلاب سواء في التّحريم، وإنّما قال: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ لأنّ معناه: وحلائل

أبنائكم الّذين ولدتموهم، دون حلائل أبنائكم الّذين تبنّيتموهم (٤: ٣٢٣)

نحوه المراغيّ (٤: ٢٢٢)

الزّجّاج: إنّها [الحلائل] من لفظة حلال، فهي حليلة بمعنى مُحَلَّلة (القُرطُبيّ ٥: ١١٣).

الجصّاص: الحليلة اسم يختصّ بالزّوجة دون المملوكة بملك اليمين. حليلة الابن هي زوجته. ويقال: إنّما سمّيت حليلة، لأنّها تحُلّ معه في فراش، وقيل: لأنّه يحلّ له منها الجماع بعقد النّكاح.

والأمَة وإن استباح فرجها بالملك لاتسمّى حليلة، ولا تحرم على الأب ما لم يطأها، وعقد نكاح الابن عليها يحرمها على أبيه تحريمًا مؤبّدًا، وهذا يدلّ على أنّ الحليلة اسم يختصّ بالزّوجة دون ملك اليمين.

ولمّا علّق حكم التّحريم بالتّسمية دون ذكر الوطء اقتضى ذلك تحريمهنّ بالعقد دون شرط الوطء، لأنّا لو شرطنا الوطء لكان فيه زيادة في النّصّ، ومثله يوجب النّسخ، لأنّها تُبيح ما حظرته الآية، وهذا لاخلاف فيه بين المسلمين. (٢: ١٦٣)

نحوه القُرطُبيّ (٥: ١١٣)، وأبوحَيّان (٣: ٢١٢)

الطّوسيّ: يعني نساء البنين للصّلب، دخل بهنّ البنون أو لم يدخلوا، ويدخل في ذلك أولاد الأولاد من البنين والبنات، وإنّما قال: ﴿مِنْ اَصْلَابِكُمْ﴾ لئلّا يُظنّ أنّ امرأة من يتبنّى به تحرم عليه. [ثمّ ذكر شأن نزول الآية وقال:]

فأمّا حلائل الأبناء من الرّضاعة فمحرّمات، بقوله ﷺ: «يحرم من الرّضاع ما يحرم من النّسب».

وإنّما سمّيت المرأة حليلة لأمرين، أحدهما: لأنّها تحُلّ معه في فراش، الثّاني: لأنّه يحلّ له وطؤها. (٣: ١٥٨)

البغَويّ: يعني أزواج أبنائكم، واحدتها: حليلة، والذّكر: حليل، سمّيا بذلك، لأنّ كلّ واحد منهما حلال لصاحبه. وقيل: سمّيا بذلك، لأنّ كلّ واحد منهما يحُلّ حيث يحُلّ صاحبه من الحلول، وهو النّزول. وقيل: لأنّ كلّ واحد منهما يحُلّ إزار صاحبه من الحَلّ وهو ضدّ العقد. [أي العقد]

وجملته: أنّه يحرم على الرّجل حلائل أبنائه وأبناء أولاده وإن سفلوا من الرّضاع والنّسب بنفس العقد. (١: ٥٩٣)

نحوه المَيْبُديّ (٢: ٤٦٥)، وابن جُزَيّ (١: ٤٧)، والشّربينيّ (١: ٢٩٣)، وأبوالسُّعود (٢: ١١٨)، والبُرُوسَويّ (٢: ١٨٧)، والصّابونيّ (١: ٤٤٦).

ابن عَطيّة: والحلائل جمع حليلة، وهي الزّوجة، لأنّها تحُلّ مع الرّجل حيث حَلّ، فهي «فعيلة» بمعنى «فاعلة». (٢: ٣٣)

الفَخْر الرّازيّ: ﴿وَحَلَائِلُ اَبْنَائِكُمْ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: قال الشّافعيّ ﵁: لايجوز للأب أن يتزوّج بجارية ابنه، وقال أبوحنيفة ﵁: إنّه يجوز، احتجّ الشّافعيّ فقال: جارية الابن حليلة، وحليلة الابن محرّمة على الأب. أمّا المقدّمة الأُولى فبيانها بالبحث عن

الحليلة، فنقول.

الحليلة «فعيلة» فتكون بمعنى الفاعل، أو بمعنى المفعول، فيه وجهان

أحدهما: أن يكون مأخوذاً من الحِلّ الّذي هو الإباحة، فالحليلة تكون بمعنى المُحلّة، أي المُحلّلة، ولا شكّ أنّ الجارية كذلك، فوجب كونها حليلة له

الثّاني: أن يكون ذلك مأخوذاً من الحلول، فالحليلة عبارة عن شيء يكون محلّ الحلول، ولا شكّ أنّ الجارية موضع حلول السّيّد، فكانت حليلة له

أمّا إذا قلنا: الحليلة بمعنى الفاعل، ففيه وجهان أيضًا

الأوّل: أنّها لشدّة اتّصال كلّ واحد منهما بالآخر، كأنّهما يحلّان في ثوب واحد، وفي لحاف واحد، وفي منزل واحد، ولا شكّ أنّ الجارية كذلك

الثّاني: أنّ كلّ واحد منهما كأنّه حالّ في قلب صاحبه وفي روحه، لشدّة ما بينهما من المحبّة والألفة، فثبت بمجموع ما ذكرناه أنّ جارية الابن حليلة

وأمّا المقدّمة الثّانية: وهي أنّ حليلة الابن محرّمة على الأب، لقوله تعالى: ﴿وَحَلَآئِلُ أَبْنَآئِكُمْ﴾

لا يقال: إنّ أهل اللّغة يقولون: حليلة الرّجل زوجته، لأنّا نقول: إنّا قد بيّنّا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظّاهرة أنّ لفظ الحليلة يتناول الجارية، فالنّقل الّذي ذكرتموه لا يُلتفت إليه، فكيف وهو شهادة على النّفي؟

فإنّا لا ننكر أنّ لفظ الحليلة يتناول الزّوجة، ولكنّا نفسّره بمعنى يتناول الزّوجة والجارية، فقول من يقول: إنّه ليس كذلك شهادة على النّفي ولا يُلتفت إليه [إلى أن قال:]

المسألة الثّالثة: ظاهر قوله: ﴿وَحَلَآئِلُ أَبْنَآئِكُمُ الَّذِينَ مِنْ...﴾ لا يتناول حلائل الأبناء من الرّضاعة، فلمّا قال في آخر الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ لزم من ظاهر الآيتين حلّ التّزوّج بأزواج الأبناء من الرّضاع، إلّا أنّه ﷺ قال: «يحرم من الرّضاع ما يحرم من النّسب» فاقتضى هذا تحريم التّزوّج بحليلة الابن من الرّضاع، لأنّ قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ...﴾ يتناول الرّضاع وغير الرّضاع، فكان قوله: «يحرم من الرّضاع...» أخصّ منه، فخصّصوا عموم القرآن بخبر الواحد، والله أعلم

المسألة الرّابعة: اتّفقوا على أنّ حرمة التّزوّج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد، كما أنّ حرمة التّزوّج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد، وذلك لأنّ عموم الآية يتناول حليلة الابن، سواء كانت مدخولاً بها أو لم تكن

أمّا ما روي أنّ ابن عبّاس سُئل عن قوله: ﴿وَحَلَآئِلُ أَبْنَآئِكُمْ﴾ أنّه تعالى لم يُبيّن أنّ هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها أو غير مخصوص بذلك، فقال ابن عبّاس: «أبهموا ما أبهمه الله»، فليس مراده من هذا الإبهام كونها مجملة مشتبهة، بل المراد من هذا الإبهام التّأبيد، ألا ترى أنّه قال في السّبعة المحرّمة من جهة النّسب: إنّها من المبهمات، أي من اللّواتي تثبت حرمتهنّ على سبيل التّأبيد، فكذا هاهنا، والله أعلم

المسألة الخامسة: اتّفقوا على أنّ هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجدّ، وهذا يدلّ على أنّ ولد الولد يُطلَق عليه أنّه من صُلب الجدّ، وفيه دلالة على أنّ ولد الولد منسوب إلى الجدّ بالولادة. (١٠ ٣٤)

نحوه النّيسابوريّ. (٥ ١١)

البَيضاويّ: زوجاتهم، سمّيت الزّوجة حليلة، لحِلّها أو لحلولها مع الزّوج. (١ ٢١٢)

نحوه النّسَفيّ. (١ ٢١٨)

الفاضل المقداد: حلائل الأبناء جمع حليلة، إمّا من الحِلّ ضدّ الحرمة، لأنّه يحلّ له وطؤها. أو من الحلول، لأنّها تحُلّ معه في فراشه، أو من الحَلّ ضدّ العقد، لأنّه يَحُلّ إزارها عند الجماع، فـ«فعيل» على الثّاني «فاعل»، وعلى الثّالث «مفعول». (٢-٣٨٤)

نحوه مكارم الشّيرازيّ. (٣ ١٥٥)

الآلوسيّ: [نحو الفاضل المقداد وأضاف:]

والتّاء في «حليلة» لإجرائها مجرى الجوامد، ولو جُعل «فعيل» في جانب الزّوج بمعنى «فاعل» وفي جانب الزّوجة بمعنى «مفعول» كان فيه نوع لطافة لا تخفى.

والآية ظاهرة في تحريم الزّوجة فقط، وأمّا حرمة من وطئها الابن ممّن ليس بزوجة فبدليل آخر.

وقال ابن الهُمام: إن اعتبروا الحليلة من حلول الفراش، أو حَلّ الإزار، تناول الموطوءة بملك اليمين أو شبهة أو زنى، فيحرم الكلّ على الآباء، وهو حكم الثّابت عندنا، ولا يتناول المعقود عليها للابن أو ابنه وإن سفلوا قبل الوطء، والفرض أنّها بمجرّد العقد تحرُم على الآباء، وذلك باعتباره من الحِلّ بالكسر، وقد قام الدّليل على حرمة المزني بها للابن على الأب، فيجب اعتباره في أعمّ من الحِلّ والحَلّ، ثمّ يراد بالأبناء الفروع، فتحرُم حليلة الابن السّافل على الجدّ الأعلى، وكذا ابن البنت وإن سفل.

والظّاهر من كلام اللّغويّين أنّ الحليلة الزّوجة كما أشرنا إليه، واختار بعضهم إرادة المعنى الأعمّ الشّامل لملك اليمين، ليكون السّرّ في التّعبير بها هنا دون الأزواج أو النّساء، أنّ الرّجل ربّما يظنّ أنّ مملوكة ابنه مملوكة له، بناءً على أنّ الولد وماله لأبيه، فلا يبالي بوطئها وإن وطئها الابن، فنبّهوا على تحريمها بعنوان صادق عليها، وعلى الزّوجة صدق العامّ على أفراده للإشارة إلى أنّه لا فرق بينها، فتدبّر، وحكم الممسوسات وغيرهنّ حكم اللّاتي وطئهنّ الأبناء. (٤ ٢٥٩)

ابن عاشور: الحلائل - جمع الحليلة «فعيلة» بمعنى «فاعلة» وهي الزّوجة، لأنّها تحلّ معه. وقال الزّجّاج: هي «فعيلة» بمعنى «مفعولة»، أي محلّلة، إذ أباحها أهلها له. فيكون من مجيء «فعيل» للمفعول من الرّباعي في قولهم حكيم، والعدول عن أن يقال: وما نكح أبناؤكم، أو ونساء أبنائكم إلى قوله: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ﴾ تفنّن لتجنّب تكرير أحد اللّفظين السّابقين، وإلّا فلا فرق في الإطلاق بين الألفاظ الثّلاثة.

وقد سمّي الزّوج أيضًا بالحليل، وهو يحتمل الوجهين كذلك، وتحريم حليلة الابن واضح العلّة كتحريم حليلة الأب. (٤ ٨٢)

مغنيّة: و الحلائل جمع الحليلة، أي المحلّلة من الحلال، والمراد بها الزّوجة (٢: ٢٨٤)

تَحِلَّة

قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ وَاللهُ مَوْلٰيكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ التّحريم: ٢

مُقاتِل: قد بيّن الله لكم كفّارة أيمانكم في سورة المائدة. (الطّبرسيّ ٥: ٣١٥)

الفرّاء: يعني كفّارة أيمانكم، فأعتق رسول الله ﷺ رقبة وعاد إلى مارية. (٣: ١٦٥)

الطّوسيّ: وتحلّة اليمين هو فعل ما يسقط تبعته في اليمين، إمّا بكفّارة أو بتناول شيء من المحلوف عليه، فمن حلف ألّا يأكل من هذا الطّعام، فمتى أكله حنث ولزمته كفّارة، و يحلّ يمينه بها، ومن حلف أنّه يأكل من هذا الطّعام وأكل منه شيئًا قليلًا فقد انحلّت يمينه، فذلك معنى تحلّة اليمين. (١٠: ٤٦)

الميبديّ: والتّحلّة التّحليل، والتّملّة التّمليل، وكذلك التّبصرة والتّذكرة، وهذا الفرض هو التّعيين في سورة المائدة، وهو الإطعام والكسوة والعتق والصّوم، وقوله ﴿تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ﴾ أي كفّارة أيمانكم سمّيت الكفّارة تحلّة، لأنّها تحلّل الحرج. (١٠: ١٥٧)

الزّمخشريّ: فيه معنيان.

أحدهما: قد شرع لكم الاستثناء في أيمانكم، من قولك: حلّل فلان في يمينه، إذا استثنى فيها، ومنه حِلًّا[1] أبيت اللّعن، بمعنى استثنِ في يمينك إذ أطلقتها، وذلك أن يقول: إن شاء الله عقيبها، حتّى لايحنث.

والثّاني: قد شرع الله لكم تحلّتها بالكفّارة. ومنه قوله ﷺ: «لايموت لرجل ثلاثة أولاد فتمسّه النّار إلّا تحلّة القسم» [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ١٢٥)

نحوه البيضاويّ (٢: ٤٨٦)، والنّسفيّ (٤: ٢٦٩)، والنّيسابوريّ (٢٨: ٨٠)، والشّربينيّ (٤: ٣٢٥)

الطّبرسيّ: أي قد قدّر الله تعالى لكم ما تُحلّلون به أيمانكم إذا فعلتموها، وشرّع لكم الحنث فيها، لأنّ اليمين ينحلّ بالحنث، فسمّي ذلك تحلّة.

وقيل: معناه قد بيّن الله لكم كفّارة أيمانكم في سورة المائدة. وقيل: معناه فرض الله عليكم كفّارة أيمانكم، كما قال: ﴿وَاِنْ اَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ الإسراء: ٧، أي فعليها، فسمّي الكفّارة تحلّة، لأنّها تجب عند انحلال اليمين. وفي هذا دلالة على أنّه قد حلف ولم يقتصر على قوله: هي عليّ حرام، لأنّ هذا القول ليس بيمين. (٥: ٣١٥)

ابن الجوزيّ: قال المفسّرون: وأصل (تَحِلّة) تَحْلِلَة على وزن «تَفْعِلَة» فأدغمت. والمعنى: قد بيّن الله لكم تحليل أيمانكم بالكفّارة، فأمره الله أن يكفّر يمينه، فأعتق رقبة. (٨: ٣٠٦)

الفخر الرّازيّ: أي تحليلها بالكفّارة، وتَحِلّة على وزن «تَفْعِلَة» وأصله تَحْلِلَة.

وتحلّة القسم على وجهين: أحدهما: تحليله بالكفّارة كالّذي في هذه الآية. وثانيهما: أن يُستعمل

---

(١) كذا والظّاهر حلّ

بمعنى الشّيء القليل، وهذا هو الأكثر، كما روي في الحديث «لن يلج النّار إلّا تحلّة القسم» يعني زمانًا يسيرًا. وقرئ (كفّارة أيمانكم) (٦٠ : ٤٣)

القُرطُبيّ : تحليل اليمين كفّارتها، أي إذا أحببتم استباحة المحلوف عليه، وهو قوله تعالى في سورة المائدة ٨٩: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ ويتحصّل من هذا أنّ من حرّم شيئًا من المأكول والمشروب لم يحرُم عليه عندنا، لأنّ الكفّارة للّيمين لا للتّحريم، على ما بيّناه. [إلى أن قال :]

وقيل : أي قد فرض الله لكم تحليل ملك اليمين، فبيّن في قوله تعالى : ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ﴾ الأحزاب : ٣٨، أي فيما شرعه له في النّساء المحلّلات، أي حلّل لكم ملك الأيمان، فلِمَ تحرّم مارية على نفسك مع تحليل الله إيّاها لك.

وقيل : تحلّة اليمين : الاستثناء، أي فرض الله لكم الاستثناء المخرج عن اليمين. [ثمّ قال :]

وتحلّة اليمين تحليلها بالكفّارة، والأصل : تحلِلَة، فأدغمت. و«تفعلة» من مصادر «فعّل»، كالتّسمية والتّوصية، فالتّحلّة : تحليل اليمين، فكأنّ اليمين عقد، والكفّارة حلّ.

قيل : التّحلّة : الكفّارة، أي إنّها تحلّ للحالف ما حرّم على نفسه، أي إذا كفّر صار كمن لم يحلف. (١٨ : ١٨٥)

أبوحَيّان : تحلّة مصدر حلّل، كتكرمة من كرّم، وليس مصدرًا مقيسًا، والمقيس : التّحليل والتّكريم، لأنّ قياس «فعّل» الصّحيح العين غير المهموز هو التّفعيل،

وأصل هذا : تحلِلَة فأُدغم. (٨ : ٢٩٠)

أبوالسُّعود : أي شرع لكم تحليلها، وهو حلّ ما عقده بالكفّارة، أو بالاستثناء متّصلًا حتّى لا يحنث، والأوّل هو المراد هنا. (٦ : ٢٦٧)

البُرُوسَويّ : [ذكر نحو ما تقدّم عن الزّمخشريّ وأبي حيّان وأضاف :]

قال في «تاج المصادر» قوله : فعلته تحلّة القسم، أي لم أفعله إلّا بقدر ما حلّلت به يميني أن لا أفعله ولم أبالغ، ثمّ قيل لكلّ شيء لم يبالغ فيه (تحليل)، يقال : ضربته تحليلًا، والباب يدلّ على فتح الشّيء. [ثمّ قال :]

فمعنى الآية : شرع الله لكم تحليل أيمانكم وبيّن لكم ما تنحلّ به عُقدتها من الكفّارة، وهي المرادة ههنا لا الاستثناء، أي أن يقول : إن شاء الله متّصلًا حتّى لا يحنث، لأنّ الاستثناء المتّصل ما كان مانعًا من انعقاد يمين جُعل كالحلّ، فالتّحليل لما عقدته الأيمان بالكفّارة أو بالاستثناء. (١٠ : ٥٠)

الآلوسيّ : أي قد شرع لكم تحليلها، وهو حلّ ما عقدته الأيمان بالكفّارة. [ثمّ ذكر مثل أبي حيّان وأضاف :]

وهو من الحلّ ضدّ العقد، فكأنّه باليمين على الشّيء لالتزامه عقد عليه، وبالكفّارة يحلّ ذلك، ويحلّ أيضًا بتصديق اليمين، كما في قوله ﷺ : «لا يموت لرجل ثلاثة أولاد فتمسّه النّار إلّا تحلّة القسم» يعني ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ مريم : ٧١، وتحليله بأقلّ ما يقع عليه الاسم، كمن حلف أن ينزل يكفي فيه إلمام خفيف، فالكلام كناية عن التّقليل، أي قدر الاجتياز اليسير، وكذا يحلّ

بالاستثناء، أي بقول الحالف: إن شاء الله تعالى، بشرطه المعروف في الفقه.

ويُفهم من كلام «الكشّاف» أنّ التحليل يكون بمعنى الاستثناء، ومعناه كما في «الكشف»: تعقيب اليمين عند الإطلاق بالاستثناء حتّى لاتنعقد، ومنه حِلًّا أبيت اللّعن. (٢٨: ١٤٨)

القاسميّ: أي شرع تحليلها -وهو حلّ ما عقدته- بالكفّارة، والتحلّة: مصدر بمعنى التّحليل. [إلى أن قال:]

قال تقيّ الدّين ابن تيميّة: التّحِلّة: مصدر حلّلت الشّيء تحليلًا وتَحِلّةً، كما يقال: كرّمته تكريمًا وتَكرِمةً، وهذا المصدر يسمّى به المُحلِّل نفسه، الّذي هو الكفّارة، فإن أُريد المصدر، فالمعنى فرض الله لكم تحليل اليمين، وهو حلّها الّذي هو خلاف العقد.

ولهذا استدلّ من استدلّ من أصحابنا وغيرهم كأبي بكر عبد العزيز، بهذه الآية على التّكفير قبل الحِنْث، لأنّ التّحِلّة لاتكون بعد الحِنْث، فإنّه بالحِنْث يحلّ اليمين، وإنّما تكون التّحِلّة إذا أخرجت قبل الحِنْث ليحلّ اليمين، وإنّما هي بعد الحِنْث كفّارة، لأنّها كفّرت ما في الحِنْث من سبب الإثم، لنقض عهد الله. (١٦: ٥٨٥٦)

الطَّباطَبائيّ: والتّحِلّة أصلها تَحْلِلَة، على وزن تذكرة وتكرِمة، مصدر كالتّحليل.

فالمعنى قد قدّر الله لكم -كأنّه قدّره نصيبًا لهم حيث لم يمنعهم عن حلّ عُقدة اليمين- تحليل أيمانكم بالكفّارة، والله وليّكم الّذي يتولّى تدبير أُموركم بالتّشريع والهداية وهو العليم الحكيم.

وفي الآية دلالة على أنّ النّبيّ ﷺ كان قد حلف على التّرك وأُمر له بتحلّة يمينه. (١٩: ٣٣٠)

مَحِلَّه

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ. البقرة: ١٩٦

ابن مَسعود: أنّه الحَرَم.

مثله مُجاهد وأبوحنيفة، وهو المرويّ عن عليّ ﷺ. (الماوَرْديّ ١: ٢٥٥)

مثله ابن عبّاس والحسن وعطاء (الطَّبْرِسيّ ١: ٢٩٠)، وطاووس وابن سيرين والثّوريّ (ابن الجَوْزيّ ١: ٢٠٥).

ابن عُمَر: حيث أُحصر من حِلّ أو حَرَم.

مثله مِسْوَر بن مَخرمة، وهارون بن الحكم، والشّعبيّ. (الماوَرْديّ ١: ٢٥٥)

ونحوه أحمد بن حنبل. (ابن الجَوْزيّ ١: ٢٠٥)

ابن عبّاس: إنّ (مَحِلَّه) أن يتحلّل[1] من إحرامه بدنًا نسكه، والمقام على إحرامه إلى زوال إحصاره، وليس للمُحرم أن يتحلّل بالإحصار بعد رسول الله ﷺ، فإن كان إحرامه بعمرة لم يَفُتْ، وإن كان بحجّ قضاه بالفوات بعد الإحلال منه.

مثله مالك وعائشة. (الماوَرْديّ ١: ٢٥٥)

[1] في المصدر: والسّياق يقتضي أن تكون العبارة: أن لايتحلّل.

مالك: إنّه الموضع الّذي صُدّ فيه، وهو المكان الّذي حلّ نحره فيه، لأنّ النّبيّ ﷺ نحر الهدي، وأمر أصحابه فنحروا بالحُدَيبيّة (الطُّوسيّ ٢: ١٥٨)

ابن قُتَيْبة: هو من حَلّ يَحِلّ، والمَحِلّ: الموضع الّذي يَحِلّ به نحره. (٧٨)

الطَّبَريّ: اختلف أهل العلم في محلّ الهدي الّذي عناه الله جلّ اسمه، الّذي متى بلغه كان للمُحصَر الإحلال من إحرامه الّذي أُحصر فيه، فقال بعضهم: محلّ هدي المُحصَر الّذي يَحلّ به، ويجوز له ببلوغه إيّاه حَلْق رأسه، إذا كان إحصاره من خوف عدوّ منعه، ذبحه إن كان ممّا يُذبَح، أو نحره إن كان ممّا يُنحَر، في الحِلّ ذبح أو نحر، أو في الحَرَم. وإن كان من غير خوف [عدوّ] فلا يَحلّ حتّى يطوف بالبيت، ويسعى بين الصّفا والمروة، وهذا قول من قال: الإحصار إحصار العدوّ دون غيره.

وقال بعضهم: محلّ هدي المُحصَر الحَرَم، لا محلّ له غيره.

وأولى الأقوال بالصّواب في تأويل ذلك، قول من قال: إنّ الله عزّ وجلّ عنى بقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ...﴾ كلّ مُحصَر في إحرام، بعمرة كان إحرام المُحصَر أو بحجّ، وجعل محلّ هديه الموضع الّذي أُحصر فيه، وجعل له الإحلال من إحرامه ببلوغ هديه مَحِلّه، وتَأوّل بالمَحِلّ: المنحَر أو المذبَح، وذلك حين حلّ نحره أو ذبحه، في حَرَم كان أو في حِلّ، وألزمه قضاء ما حلّ منه من إحرامه قبل إتمامه، إذا وجد إليه سبيلًا، وذلك لتواتر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنّه صُدّ عام الحديبيّة عن البيت، وهو مُحرِم وأصحابه بعمرة، فنحر هو وأصحابه بأمره الهدي، وحلّوا من إحرامهم قبل وصولهم إلى البيت، ثمّ قضوا إحرامهم الّذي حلّوا منه في العام الّذي بعده. ولم يدّع أحد من أهل العلم بالسِّيَر ولا غيرهم أنّ رسول الله ﷺ ولا أحدًا من أصحابه أقام على إحرامه انتظارًا للوصول إلى البيت، والإحلال بالطّواف به، وبالسّعي بين الصّفا والمروة، ولا يخفى وصول هديه إلى الحرم.

فأولى الأفعال أن يُقتدى به فعل رسول الله ﷺ إذ لم يأت بحظره خبر، ولم تقم بالمنع منه حجّة. فإذ كان ذلك كذلك، [و]كان أهل العلم مختلفين فيما اخترنا من القول في ذلك، فمن متأوّل معنى الآية تأويلنا، ومن مخالف ذلك، ثمّ كان ثابتًا بما قلنا عن رسول الله ﷺ النّقل، كان الّذي نُقل عنه أولى الأمور بتأويل الآية، إذ كانت هذه الآية لا يتدافع أهل العلم أنّها يومئذ نزلت في حكم صدّ المشركين إيّاه عن البيت أو حيث[1] (٢: ٢٢٠–٢٢٧)

الزّجّاج: فالمحِلّ (مَحِلّه) من كان حاجًّا مَحِلّه يوم النّحر، ولمن كان معتمرًا يوم يدخل مكّة. (١: ٢٦٨)

الجصّاص: واختلف السّلف في المَحِلّ ما هو، فقال عبد الله بن مسعود وابن عبّاس وعطاء وطاووس ومجاهد والحسن وابن سيرين: «هو الحَرَم» وهو قول أصحابنا والثّوريّ. وقال مالك والشّافعيّ: «مَحِلّه الموضع

---

[1] في الهامش: قوله «أو حيث» كذا في ٤٣ وتفسير، وفي ٤٢ «أو حبس» واللفظة ملقه في مكانها.

الّذي أحصر فيه فيذبحه ويحِلّ. والدّليل على صحّة القول الأوّل أنّ المَحِلّ اسم لشيئين: يحتمل أن يُراد به الوقت، ويحتمل أن يُراد به المكان، ألا ترى أنّ مَحِلّ الدَّين هو وقته الّذي تجب المطالبة به؟ وقال النّبيّ ﷺ لضباعة بنت الزّبير: «اشترطي في الحجّ وقولي: مَحِلّي حيثُ حبستَني» فجعل المَحِلّ في هذا الموضع اسمًا للمكان. فلمّا كان محتملًا للأمرين ـ ولم يكن هَدْي الإحصار في العمرة موقّتًا عند الجميع وهو لامحالة مراد بالآية ـ وجب أن يكون مراده المكان، فاقتضى ذلك أن لايحلّ حتّى يبلغ مكانًا غير مكان الإحصار، لأنّه لو كان موضع الإحصار مَحِلًّا للهَدْي لكان بالغًا مَحِلّه بوقوع الإحصار، ولأدّى ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة في الآية. فدلّ ذلك على أنّ المراد بالمَحِلّ هو الحرم، لأنّ كلّ من لايجعل موضع الإحصار مَحِلًّا للهَدْي فإنّه يجعل المَحِلّ الحرم، ومن يجعل مَحِلّ الهَدْي موضع الإحصار أبطل فائدة الآية وأسقط معناها.

ومن جهة أُخرى، وهو أنّ قوله: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ﴾ الحجّ: ٣٠، إلى قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحجّ: ٣٣، ودلالته على صحّة قولنا في المَحِلّ من وجهين: أحدهما عمومه في سائر الهدايا، والآخر: ما فيه من بيان معنى المَحِلّ الّذي أُجمل ذكره في قوله: ﴿حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ فإذا كان الله قد جعل المَحِلّ البيت العتيق، فغير جائز لأحد أن يجعل المَحِلّ غيره.

ويدلّ عليه قوله في جزاء الصّيد: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ المائدة: ٩٥، فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهَدْي، فلايجوز شيء منه دون وجوده فيه. كما أنّه لمّا قال في الظّهار وفي القتل: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ النّساء: ٩٢، فقيّدهما بصفة التّتابع، لم يجز صومهما إلّا على هذا الوجه. وكذلك قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ النّساء: ٩٢ لايجوز إلّا على الصّفة المشروطة. وكذلك قال أصحاب في سائر الهدايا الّتي تُذبح إنّها لاتجوز إلّا في الحرم.

ويدلّ عليه أيضًا قوله في سياق الخطاب بعد ذكر الإحصار: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِهِ اَذًى مِنْ رَاْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ﴾ البقرة: ١٩٦، فأوجب على المُحصر دمًا ونهاه عن الحلق حتّى يذبح هَدْيَه، فلو كان ذبحه في الحِلّ جائزًا لذبح صاحب الأذى هَدْيَه عن الإحصار وحلّ به واستغنى عن فدية الأذى، فدلّ ذلك على أنّ الحِلّ ليس بمَحِلّ الهَدْي.

فإن قيل: هذا فيمن لايجد هَدْي الإحصار. قيل له: لايجوز أن يكون ذلك خطابًا فيمن لايجد الدّم، لأنّه خيّره بين الصّيام والصّدقة والنّسك، ولا يكون مخيّرًا بين الأشياء الثّلاثة إلّا وهو واجد لها، لأنّه لايجوز التّخيير بين ما يجد وبين ما لايجد، فثبت بذلك أنّ مَحِلّ الهَدْي هو الحرم دون مَحِلّ الإحصار.

ومن جهة النّظر، لمّا اتّفقوا في جزاء الصّيد أنّ مَحِلّه الحرم وأنّه لايجزي في غيره، وجب أن يكون كذلك حكم كلّ دم تعلّق وجوبه بالإحرام، والمعنى الجامع بينهما تعلّق وجوبهما بالإحرام.

فإن قيل: قال الله تعالى ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ الفتح ٢٥، وذلك في شأن الحديبية، وفيه دلالة على أنّ النّبيّﷺ وأصحابه نحروا هديهم في غير الحرم، لو لا ذلك لكان بالغًا محِلّه.

قيل له: هذا من أدلّ شيء على أنّ محِلّه الحرم، لأنّه لو كان موضع الإحصار هو الحِلّ محلًّا للهدي لما قال ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾، فلمّا أخبر عن منعهم الهدي عن بلوغ محِلّه دلّ ذلك على أنّ الحِلّ ليس بمحلّ له. وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل في المسألة.

فإن قيل: فإن لم يكن النّبيّﷺ وأصحابه ذبحوا الهدي في الحِلّ، فما معنى قوله ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾؟

قيل له: لمّا حصل الهدي ممنوعًا من أن يصلوا به منعوا، وليس يقتضي ذلك أن يكون أبدًا ممنوعًا، ألا ترى أنّ رجلًا لو منع رجلًا حقّه جاز أن يقال: منعه حقّه، كما يقال حبسه ولا يقتضي ذلك أن يكون أبدًا محبوسًا، فلمّا كان المشركون منعوا الهدي بديًا من الوصول إلى الحرم، جاز إطلاق الاسم عليهم بأنّهم منعوا الهدي عن بلوغ محِلّه وإن أطلقوا بعد ذلك. ألا ترى أنّه قد وصف المشركين بصدّ المسلمين عن المسجد الحرام وإن كانوا قد أطلقوا لهم بعد ذلك الوصول إليه في العام القابل، وقال الله عزّ وجلّ ﴿فَقَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ﴾ يوسف ٦٣، وإنّما منعوه في وقت وأطلقوه في وقت آخر، فكذلك منعوا الهدي بديًا. ثمّ لمّا وقع الصّلح بين النّبيّﷺ وبينهم أطلقوه حتّى ذبحه في الحرم. وقيل: إنّ النّبيّﷺ ساق البُدن ليذبحها بعد الطّواف بالبيت، فلمّا منعوه من ذلك قال الله تعالى ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ لقصوره عن الوقت فيه ذبحه، ويحتمل أن يريد به المحلّ المستحبّ فيه الذّبح، وهو عند المروة بمنى، فلمّا منع ذلك أطلق ما فيه ما وصفت. وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أنّ الحديبية بعضها في الحلّ وبعضها في الحرم، وأنّ مضرب النّبيّﷺ كان في الحِلّ ومُصلّاه كان في الحرم، فإذ أمكنه أن يصلّي في الحرم فلا محالة قد كان الذّبح ممكنًا فيه. وقد رُوي أنّ ناجية بن جندب الأسلميّ قال للنّبيّﷺ ابعث معي الهدي حتّى أنحره في الشّعاب والأودية فأذبحه بمكّة، ففعل. وجائز أن يكون بعث معه بعضه ونحر هو بعضه في الحرم، والله أعلم. (١ - ٣٢٠)

الثّعلبيّ: واختلفوا في المحلّ الّذي يحلّ المُحصر ببلوغ هديه إليه، فقال بعضهم: هو ذبحه أو نحره بالموضع الّذي يُحصر فيه، سواء كان في الحِلّ أو الحرم، ومعنى (محِلّه): حين يحلّ ذبحه وأكله والانتفاع به، كقولهﷺ في اللّحم الّذي تصدّق به على بَريرة قال: «قرّبوه فقد بلغ محِلّه» يعني فقد بلغ محلّ طيبه وحلاله بالهدية إليه بعد إن كانت صدقة على بُريرة، وهذا على قول من جعل الإحصار إحصار العدوّ.

يدلّ عليه فعل النّبيّﷺ وأصحابه بالحديبية حتّى صُدّوا عن البيت ونحروا هديهم بها، والحديبية ليست من الحرم. [ثمّ أيّده برواية وقال]

وقال بعضهم: محلّ هدي المحصَر لايحلّ به غيره، فإن كان حاجًّا فمحِلّه يوم النّحر، وإن كان معتمرًا يوم مبلغ هَدْيه الحرم. (٢: ١٠)

نحوه البغويّ. (١: ٢٤٧)

الطُّوسيّ: قيل في محلّ الهَدْي قولان: أحدهما أنّه الحرم، وهو قول ابن مسعود. والثّاني [قول مالك المتقدّم ثمّ قال:]

وعندنا أنّ الأوّل حكم المُحصَر بالمرض، والثّاني حكم المصدود بالعدوّ. وروى أيضًا أنّ محلّه منى إن كان في الحجّ، وإن كان في العمرة فمكّة. (٢: ١٥٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٢٩٠)

الزّمخشَريّ: فإن قلت: أين ومتى يُنحر هَدْي المُحصَر؟

قلت: إن كان حاجًّا فبالحرم متى شاء، عند أبي حنيفة، يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يومَ أمارٍ[1]، وعندهما في أيّام النّحر. وإن كان معتمرًا فبالحرم في كلّ وقت عندهم جميعًا. (مَحِلَّهُ) أي مكانه الّذي يجب نحره فيه، ومَحِلّ الدّين: وقت وجوب قضائه، وهو ظاهر على مذهب أبي حنيفة.

فإن قلت: إنّ النّبيّ ﷺ نحر هديه حيث أُحصِر.

قلت: كان محصره طرف الحديبيّة الّذي إلى أسفل مكّة، وهو من الحرم. (١: ٣٤٤)

ابن العربيّ: المسألة السّادسة عشرة: إذا نحرَ المحصَر نحر هَدْيَه حيث حلّ، كما فعل النّبيّ ﷺ بالحديبيّة، لأنّ الهَدْي تابع للمُهدي، والمُهدي حلّ بموضعه، فالهَدْي أيضًا يحلّ معه.

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ ومحلّه البيت العتيق، وقال الله تعالى في قصّة الحديبيّة: ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾.

قلنا: كذلك كان صاحب الهَدْي، وهو المُهديّ معكوفًا أن يبلغ مَنسكه، ولكن حلّ في موضعه، كذلك هديه يجب أن يحلّ معه.

فإن قيل: فقد روي أنّ ناجية بن جندب صاحب بُدن النّبيّ ﷺ قال للنّبيّ ﷺ: «ابعث معي الهَدْي أنحره في الحرم» قال: فكيف تصنع به؟ قال: أُخرجه في أودية لايقدرون عليه، فانطلق به حتّى نحره في الحرم.

قلنا: هذا حديث لم يصحّ. (١: ١٢٢)

الفَخْر الرّازيّ: أمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأُولى: في الآية حذف، لأنّ الرّجل لايتحلّل ببلوغ الهَدْي مَحِلّه بل لايحصل التّحلّل إلّا بالنّحر، فتقدير الآية: حتّى يبلغ الهدي مَحِلّه ويُنحر، فإذا نُحر فاحلقوا.

المسألة الثّانية: قال الشّافعيّ رضي الله عنه: يجوز إراقة دم الإحصار لا في الحرم، بل حيث حُبس. وقال أبوحنيفة رضي الله عنه: لايجوز ذلك إلّا في الحرم، ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية، فقال الشّافعيّ رضي الله عنه: المَحِلّ في هذه الآية اسم للزّمان الّذي يحصل فيه التّحلّل، وقال

(١) لاحظ نصّ أبي السّعود الآتي. قال ابن منظور: الأمار والأمارة: العلامة، وقيل: الأمار جمع الأمارة.

أبو حنيفة إنّه اسم للمكان.

حجّة الشّافعيّ رضي الله عنه من وجوه:

الأوّل: أنّه عليه الصّلاة والسّلام أُحصر بالحديبية ونحر بها، والحديبية ليست من الحرم. قال أصحاب أبي حنيفة: إنّه إنّما أُحصر في طرف الحديبية الّذي هو أسفل مكّة، وهو من الحرم. قال الواقديّ: الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكّة. أجاب القفّال رحمه الله في تفسيره عن هذا السّؤال، فقال: الدّليل على أنّ نحر ذلك الهَدْي ما وقع في الحرم قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ فبيّن تعالى أنّ الكفّار منعوا النّبيّ ﷺ عن إبلاغ الهَدْي محلّه الّذي كان يريده، فدلّ هذا على أنّهم نحروا ذلك الهَدْي في غير الحرم.

الحجّة الثّانية: أنّ المُحصَر سواء كان في الحِلّ أو في الحرَم فهو مأمور بنحر الهَدْي، فوجب أن يتمكّن في الحِلّ والحرَم من نحر الهَدْي.

بيان المقام الأوّل: أنّ قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ يتناول كلّ من كان محصَرًا سواء كان في الحِلّ أو في الحرَم، وقوله بعد ذلك: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ معناه فما استيسر من الهَدْي نحره واجب، أو معناه فانحروا ما استيسر من الهدي. وعلى التّقديرين ثبت أنّ هذه الآية دالّة على أنّ نحر الهدي واجب على المُحصَر، سواء كان مُحصَرًا في الحِلّ أو في الحرَم. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذّبح في الحِلّ والحرَم، لأنّ المكلّف بالشّيء أوّل درجاته أن يجوز له فعل المأمور به، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المُحصَر قادرًا على إراقة الدّم حيث أُحصر.

الحجّة الثّالثة: أنّ الله سبحانه إنّما مكّن المحصَر من التّحلّل بالذّبح، ليتمكّن من تخليص النّفس عن خوف العدوّ في الحال، فلو لم يجز النّحر إلّا في الحرم وما لم يحصل النّحر لا يحصل التّحلّل بدلالة الآية، فعلى هذا التّقدير وجب أن لا يحصل التّحلّل في الحال، وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم، ولأنّ الموصل للنّحر إلى الحرَم إن كان هو فقد بقي الخوف، وكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف، وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فهذا باطل. حجّة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

الأوّل: أنّ المَحِلّ بكسر عين الفعل عبارة عن المكان، كالمسجد والمجلس، فقوله: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ يدلّ على أنّه غير بالغ في الحال إلى مكان الحِلّ، وهو عندكم بالغ محلّه في الحال.

جوابه: المحلّ عبارة عن الزّمان، وأنّ من المشهور أن محِلّ الدّين هو وقت وجوبه.

الثّاني: هب أنّ لفظ المحِلّ يحتمل المكان والزّمان، إلّا أنّ الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحجّ: ٣٣، وفي قوله: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ المائدة: ٩٥، ولا شكّ أنّ المراد منه الحرم، فإنّ البيت عينه لا يراق فيه الدّماء.

جوابه: قال الشّافعيّ رضي الله عنه: كلّ ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء هَدْي فلا يجزي إلّا في الحرم لمساكين أهله، إلّا في موضعين: أحدهما من ساق هديًا

معطب في طريقه ذبحه وخلّى بينه وبين المساكين.

والثّاني: دم المحصَر بالعدوّ فإنّه ينحر حيث حُبس، فالآيات الّتي ذكرتموها في سائر الدّماء فلِمَ قلتم إنّها تتناول هذه الصّورة.

الثّالث: قالوا: الهَدْي سمّي هَدْيًا لأنّه جارٍ مجرى الهديّة الّتي يبعثها العبد إلى ربّه، والهديّة لاتكون هديّة إلّا إذا بعثها المُهدي إلى دار المُهدَى إليه، وهذا المعنى لايتصوّر إلّا بجعل موضع الهَدْي هو الحَرَم.

جوابه: هذا التّمسّك بالاسم ثمّ هو محمول على الأفضل عند القدرة.

الرّابع: أنّ سائر دماء الحجّ كلّها قربة كانت أو كفّارة لاتصحّ إلّا في الحرم، فكذا هذه.

جوابه: أنّ هذا الدّم إنّما وجب لإزالة الخوف، وزوال الخوف إنّما يحصل إذا قدر عليه حيث أُحصِر. أمّا لو وجب إرساله إلى الحرم لايحصل هذا المقصود، وهذا المعنى غير موجود في سائر الدّماء، فظهر الفرق.

(٥: ١٦٣)

نحوه النّيسابوريّ (٢: ١٥٦)، والقُرطُبيّ (٢: ٣٧٩)، والبَيضاويّ ملخّصًا (١: ١٠٧).

الفاضل المقداد: عند الشّافعيّ: حيث صُدّ وأُحصِر، لأنّ النّبيّ ﷺ ذبح هَدْيَه في الحديبية، وهي من الحِلّ. وعند أبي حنيفة (محِلّه): الحرم مطلقًا لصدّ وحصر، وعند أصحابنا لايراعى للصّدّ زمانٌ ولا مكانٌ. وأمّا الحصر فمكّة إن كان في عمرة، ومنى إن كان في حجّ، ولا خلاف في أنّه يجب القضاء في حجّ الفرض إلّا في رواية عن مالك، وأمّا حجّ النّدب فعندنا لايجب، وبه قال مالك والشّافعيّ. وقال أبوحنيفة: يجب، ولأحمد قولان.

والمَحِلّ بالكسر من الحِلّ، أي لاتحلقوا حتّى يُذبَح حيث يَحِلّ ذبحه فيه، ولو كان من الحلول لقال: محَلّه بفتح الحاء. (١: ٢٨٩)

النّسَفيّ: أي مكانه الّذي يجب نحره فيه وهو الحرم، وهو حجّة لنا في أنّ دم الإحصار لايُذبَح إلّا في الحرم، عن الشّافعيّ ﷺ إذ عنده يجوز في غير الحرم. (١: ١٠٠)

أبوحَيّان: [نقل أقوال المتقدّمين ثمّ قال:]

والمَحِلّ هنا المكان، ولم يُقرأ إلّا بكسر الحاء فيما علمناه، ويجوز الفتح. أعني إذا كان يراد به المكان. وفرّق الكسائيّ هنا فجعل الكسر هو الإحلال من الإحرام، والفتح هو موضع الحلول من الإحصار. (٢: ٧٥)

مثله السّمين. (١: ٤٨٥)

أبوالسُّعود: والمعنى أنّ المُحرِم إذا أُحصِر وأراد أن يتحلّل تحلّل بذبح هَدْي ممّا تيسّر عليه من بَدَنة أو بقرة أو شاة، حيث أُحصِر عند الأكثر. وعندنا يبعث به إلى الحرم ويجعل للمبعوث بيده يوم أمارٍ، فإذا جاء اليوم وظنّ أنّه ذبح تحلّل، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ أي لاتُحِلّوا حتّى تعلموا أنّ الهَدْي المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الّذي يجب أن يُنحر فيه، وحمل الأوّلون بلوغ الهَدْي مَحِلّه على ذبحه فيه، حِلًّا كان أو حرمًا، ومرجعهم في ذلك أنّ رسول الله ﷺ ذبح عام

الحديبيّة بها، وهي من الحِلّ.

فلمّا كان مُحصَرًا ﷺ طرف الحديبيّة الّذي إلى أسفل مكّة، وهو من الحَرَم. وعن الزُّهريّ أنّ رسول الله ﷺ نحر هَدْيَه في الحَرَم. وقال الواقديّ: الحديبيّة هي طرف الحَرَم على تسعة أميال من مكّة. والمَحِلّ بالكسر يُطلَق على المكان والزّمان (١: ٢٤٩)

نحوه الآلوسيّ (٢: ٨١)

البُرُوسَويّ: [نحو أبي السُّعود وأضاف:]

والمَحِلّ بالكسر من الحلول وهو النّزول، يُطلَق على الزّمان والمكان، فمَحِلّ الدَّيْن وقت وجوب قضائه، ومَحِلّ الهَدْي المكان الّذي يَحِلّ فيه ذبحه، وهو الحَرَم عندنا، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحجّ: ٣٣، والمراد الحرم كلّه، لأنّ كلّه يتبع البيت، وهذا الحكم عامّ لجميع الحاجّ من المُفرِد والقارن والمُتمتّع والمُعتمِر (١: ٣١١)

رشيد رضا: [ذكر وجه استدلال الحنفيّة على عدم جواز ذبح الهدي في محلّ الإحصار وقال:]

والمَحِلّ بكسر الحاء اسم مكان من حَلّ يَحِلّ حلًّا أي صار حلالًا، ضدّ حَرُم يَحرُم، إذ صار حرامًا (١: ٢٢٦)

عزّة دروزة: المكان الّذي يُذبَح فيه، أو المكان والزّمان معًا. وفي سورة الحجّ آية بمعنى المكان وهو الكعبة ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ وأمّا الزّمان فعند عيّنته السُّنّة وهو بعد الحجّ، أو بعد العمرة (٧: ٣٠٣)

الصّابونيّ: المَحِلّ بكسر الحاء الموضع الّذي يَحِلّ به نحر الهَدْي وهو الحَرَم، أو مكان الإحصار [إلى أن ذكر قول الشّافعيّ ومالك وأحمد وأبوحنيفة، ورجّح رأي الجمهور أنّ المُحصَر ينحر حيث يحلّ في حرم كان أو في حلّ] (١: ٢٣٨ - ٢٥٠)

وبهذا المعنى جاء (مَحِلَّهُ) في سورة الفتح: ٢٥، في أكثر التّفاسير

مَحِلُّهَا

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ الحجّ: ٣٣

مُجاهد: يعني محِلّ البُدْن حين تُسمّى إلى البيت العتيق (الطّبَريّ ١٧: ١٦٠)

ابن زَيْد: حين تمضي تلك الأيّام، أيّام الحجّ إلى البيت العتيق (الطّبَريّ ١٧: ١٦٠)

الشّافعيّ: الحرم كلّه محلّ لها (الماورديّ ٤: ٢٤)

الفَرّاء: ما كان من هَدْي للعمرة أو للنّذر فإذا بلغ البيت نُحِر، وما كان للحجّ نُحِر بمِنى، جُعل ذلك بمنى لتطهر مكّة (٢: ٢٢٥)

الطّبَريّ: الّذين قالوا عُني بـ«شعائره» في هذا الموضع البُدْن، معنى ذلك ثمّ محلّ البُدْن إلى أن تبلغ مكّة، وهي الّتي بها البيت العتيق.

وقال آخرون: معنى ذلك ثمّ محلّكم أيّها النّاس من مناسك حجّكم إلى البيت العتيق أن تطوفوا به يوم النّحر، بعد قضائكم ما أوجبه الله عليكم في حجّكم.

وقال آخرون: معنى ذلك، ثمّ محلّ منافع أيّام الحجّ

إلى البيت العتيق بانقضائها

وأولى هذه الأقوال عندي بالصّواب قول من قال معنى ذلك ثمّ محلّ الشّعائر ـ الّتي لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى ـ إلى البيت العتيق، فما كان من ذلك هَدْيًا أو بُدْنًا، فبموافاته الحرَم، في الحرَم، وما كان من نُسك فالطّواف بالبيت (١٧: ١٥٩، ١٦٠)

الماوَرْديّ: إن قيل إنّ الشّعائر هي مناسك الحجّ ففي تأويل قوله ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا﴾ وجهان أحدهما: مكّة وهو قول عطاء، والثّاني [قول الشّافعيّ وقد تقدّم]

وإن قيل إنّ الشّعائر هي الدّين كلّه فيحتمل تأويل قوله ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا﴾ أنّ محلّ ما اختصّ منها بالإحرام هو البيت العتيق (٤: ٢٤)

الطُّوسيّ: معناه أنّ محلّ الهَدْي والبُدْن إلى الكعبة وعند أصحابنا إن كان الهَدْي في الحجّ فمحِلّه مِنًى، وإن كان في العمرة المفردة فمحلّه مكّة قبالة الكعبة بالحزورة وقيل الحرم كلّه محلّ لها

والظّاهر يقتضي أنّ المَحلّ البيت العتيق، وهو الكعبة. (٧: ٣١٤)

البغَويّ: ومن قال «الشّعائر» المناسك، قال معنى قوله: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا...﴾ أي محلّ النّاس من إحرامهم إلى البيت العتيق، أي أن يطوفوا به طواف الزّيارة يوم النّحر. (٣: ٢٤٠)

المَيْبُديّ: موضع نحرها عند البَيْتِ العتيق يريد أرض الحرَم كلّها، كما قال ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ التّوبة: ٢٨، يعني الحرَم كلّه (٦: ٣٦٦)

الزَّمَخْشَريّ: أي وجوب نحرها أو وقت وجوب نحرها في الحرَم منتهية إلى البيت، كقوله ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ المائدة: ٩٥، والمراد نحرها في الحرَم الّذي هو في حكم البيت، لأنّ الحرَم هو حريم البيت. ومثل هذا في الاتّساع قولك «بلغنا البلد»، وإنّما شارفتموه واتّصل مسيركم بحدوده (٣: ١٤)

الطَّبْرِسيّ: مَن قال إنّ شعائر الله هي البُدْن قال معناه... [ذكر نحو الطُّوسيّ وأضاف:]

ومن قال إنّ الشّعائر مناسك الحجّ، قال معناه ثمّ محلّ الحجّ والعمرة والطّواف بالبيت العتيق وإنّ منتهاها إلى البيت العتيق، لأنّ التّحلّل يقع بالطّواف، والطّواف يختصّ بالبيت

ومن قال إنّ الشّعائر هي الدّين كلّه فيحتمل أن يكون معناه إنّ محلّ ما اختصّ منها بالإحرام هو البيت العتيق، وذلك الحجّ والعمرة في القصد له والصّلاة في التّوجّه له

ويحتمل أن يكون معناه إنّ أجرها على ربّ البيت العتيق (٤: ٨٤)

الفَخْر الرّازيّ: فالمعنى أنّ لكم في الهدايا منافع كثيرة في دنياكم ودينكم، وأعظم هذه المنافع محِلّها إلى البيت العتيق، أي وجوب نحرها، أو وقت وجوب نحرها منتهية إلى البيت، كقوله ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾

وبالجملة فقوله ﴿مَحِلُّهَا﴾ يعني حيث يحِلّ نحرها، وأمّا ﴿الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فالمراد به الحرم كلّه، ودليله قوله تعالى ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ

هَدْيًا﴾ التّوبة: ٢٨، أي الحرم كلّه، فالمَنْحَر على هذا القول كلّ مكّة، ولكنّها تنزّهت عن الدّماء إلى منى، ومنى من مكّة. قال ﷺ: «كلّ فجاج مكّة مَنْحَر وكلّ فجاج منى مَنْحَر».

قال القفّال: هذا إنّما يختصّ بالهدايا الّتي بلغت منى، فأمّا الهَدْي المتطوّع به إذا عطب قبل بلوغ مكّة فإنّ محلّه موضعه. (٢٣: ٣٤)

البَيْضاويّ: أي لكم فيها منافع دَرّها ونسلها وصوفها وظهرها إلى أن تُنحَر، ثمّ وقت نحرها منتهية إلى البيت، أي ما يليه من الحرم، و(ثُمّ) تحتمل التّراخي في الوقت، والتّراخي في الرّتبة، أي لكم فيها منافع دنيويّة إلى وقت النّحر، وبعده منافع دينيّة أعظم منها.

وهو على الأوّلين إمّا متّصل بحديث الأنعام والضّمير فيه لها، أو المراد على الأوّل لكم فيها منافع دينيّة تنتفعون بها إلى أجل مسمّى هو الموت، ثمّ محلّها منتهية إلى البيت العتيق الّذي تُرفَع إليه الأعمال، أو يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور أو الجنّة.

وعلى الثّاني لكم فيها منافع التّجارات في الأسواق إلى وقت المراجعة، ثمّ وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالإحلال بطواف الزّيارة. (٢: ٩١)

نحوه أبوالسّعود. (٤: ٣٨١)

أبوحَيّان: [اكتفى بذكر أقوال الزّمخشريّ، والفخر الرّازيّ، وابن عطيّة] (٦: ٣٦٨)

الشّربينيّ: أي مكان حلّ نحرها. [ثمّ ذكر نحو اليَمَنيّ] (٢: ٥٥٢)

البُرُوسَويّ: المَحِلّ: اسم زمان بتقدير المضاف، من حَلّ الدَّين، إذا وجب أداؤه، معطوف على قوله (منافع)، و﴿إِلَى الْبَيْتِ﴾ حال من ضمير (فيها)، والعامل في الحال الاستقرار الّذي تعلّق به كلمة «في». [ثمّ ذكر نحو الفخر الرّازيّ] (٦: ٣٢)

الآلوسيّ: أي وجوب نحرها، على أن يكون (مَحِلّ) مصدرًا ميميًّا بمعنى الوجوب، من حَلّ الدَّين، إذا وجب، أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع)، والكلام على تقدير مضاف. [ثمّ ذكر بحوثًا تقدّمت في أقوال المتقدّمين] (١٧: ١٥٢)

الطَّباطَبائيّ: المَحِلّ بكسر الحاء: اسم زمان بمعنى وقت حلول الأجل، وضمير (فيها) للشّعائر، والمعنى على تقدير كون المراد بالشّعائر بُدْن الهَدْي، أنّ لكم في هذه الشّعائر وهي البُدْن منافع من ركوب ظهرها وشُرب ألبانها عند الحاجة ﴿إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ هو وقت نحرها، ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا﴾ أي وقت حلول أجلها للنّحر منتهيًا إلى البيت العتيق، أو بانتهائها إليه، والجملة في معنى قوله ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ هذا على تفسير أئمّة أهل البيت عليهم السّلام.

وأمّا على القول بكون المراد بالشّعائر مناسك الحجّ، فالمراد بالمنافع التّجارة إلى أجل مسمّى، ثمّ محلّ هذه المناسك ومنتهاها إلى البيت العتيق، لأنّ آخر ما يأتي به من الأعمال الطّواف بالبيت. (١٤: ٣٧٤)

أُحِلَّ

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ. النّساء: ٢٤

الطَّبَريّ: واختلفت القرّاء في قراءة قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ فقرأ ذلك بعضهم (وَأَحَلَّ لَكُمْ) بفتح الألف من «أحلّ» بمعنى: كتب الله عليكم، وأحلّ لكم ما وراء ذلكم.

وقرأه آخرون ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾، اعتبارًا بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾

والّذي نقول في ذلك: أنّهما قراءتان معروفتان مستفيضتان في قراءة الإسلام، غير مختلفتي المعنى، فبأيّ ذلك قرأ القارئ فمصيبٌ الحقّ. (٤: ١٢)

نحوه البغويّ (١: ٥٩٥)، وابن عطيّة [illegible]، والبيضاويّ (١: ٢١٣).

الزّمَخْشَريّ: إن قلت: علامَ عُطف قوله: (وَأُحِلَّ لَكُمْ)؟

قلت: على الفعل المضمر الّذي نصب ﴿كِتَابَ اللهِ﴾ أي كتب الله عليكم تحريم ذلك وأحلّ لكم ما وراء ذلكم. ويدلّ عليه قراءة اليمانيّ (كَتَبَ الله عليكم وأحلّ لكم)، وروي عن اليمانيّ (كُتُبُ الله عليكم) على الجمع والرّفع، أي هذه فرائض الله عليكم. ومن قرأ ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ﴾ على البناء للمفعول فقد عطفه على (حُرِّمَتْ).

(١: ٥١٨)

أبوحَيّان: وقرأ حمزة والكسائيّ وحفص (وَأُحِلَّ) مبنيًّا للمفعول وهو معطوف على قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾. وقرأ باقي السّبعة (وَأَحَلَّ) مبنيًّا للفاعل، والفاعل ضمير يعود على الله تعالى، وهو أيضًا معطوف على قوله: (حُرِّمَتْ)، ولا فرق في العطف بين أن يكون الفعل مبنيًّا للفاعل أو للمفعول، ولا يُشترَط المناسبة ولا يُختار، وإن اختلف الفاعل المحذوف لقيام المفعول مقامه والفاعل الّذي أُسند إليه الفعل المبنيّ للفاعل، فكيف إذا اتّحد كهذا، لأنّه معلوم أنّ الفاعل المحذوف في (حُرِّمَتْ)، هو الله تعالى، وهو الفاعل المُضمَر في (أَحَلَّ) المبنيّ للفاعل. [ثمّ نقل كلام الزّمَخْشَريّ وأضاف]

فرّق في العطف بين القراءتين، وما اختاره من التّفرقة غير مختار. لأنّ انتصاب ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾ إنّما هو انتصاب المصدر المؤكّد لمضمون الجملة السّابقة، من قوله (حُرِّمَتْ). فالعامل فيه وهو «كتب» إنّما هو تأكيد لقوله (حُرِّمَتْ) فلم يؤتَ بهذه الجملة على سبيل التّأسيس للحكم إنّما التّأسيس حاصل بقوله (حُرِّمَتْ)، وهذه جيء بها على سبيل التّأكيد لهذه الجملة المؤسّسة، وما كان سبيله هكذا فلا يناسب أن يُعطَف عليه الجملة المؤسّسة للحكم، إنّما يناسب أن يُعطَف على جملة مؤسّسة مثلها لاسيّما والجملتان متقابلتان، إذ إحداهما للتّحريم والأُخرى للتّحليل، فناسب أن يُعطَف هذه على هذه. وقد أجاز الزّمَخْشَريّ ذلك في قراءة من قرأ (وَأُحِلَّ) مبنيًّا للمفعول، فكذلك يجوز فيه مبنيًّا للفاعل، ومعمول (أَحَلَّ) هو ﴿مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (٣: ٢١٦)

أبوالسُّعود: [نقل اختلاف القراءات وأضاف]

فإنّهما جملتان متقابلتان مؤسّستان للتّحريم والتّحليل الموطّئين بأمر الله تعالى، ولا ضير في اختلاف المسند إليه بحسب الظّاهر، لاسيّما بعد ما أكّدت الأولى بما يدلّ على أنّ المحرّم هو الله تعالى (٢: ١٢٢)

[وفيها مباحث أخرى حول اختلاف القراءات بين المفسّرين، وحول كلمة (وراء) فراجع و ر ى «وراء»]

وَاحْلُلْ

وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي طه ٢٧

ابن عبّاس: ابْسُط رُتّةً من لساني (٢٦١)

أبوعُبَيْدَة: يجار العُقدة في اللّسان كلّ ما لم يطلق بحرف أو كانت منه مُسكة من تَمتمة أو فأفأة (٢: ٨)

الطّبريّ: يقول أطلق لساني بالمنطق (٨: ١٦٤)

الزّمخشريّ: اختُلف في زوال العُقدة بكمالها، فقيل: ذهب بعضها وبقي بعضها، لقوله تعالى ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ القصص ٣٤، وقوله تعالى ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ الزّخرف ٥٢، وكان في لسان الحسين ابن عليّ رضي الله عنهما رُتّة، فقال رسول الله ﷺ: «ورثها من عمّه موسى». وقيل: زالت بكمالها لقوله تعالى ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ طه ٣٦ (٢: ٥٣٥)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في أنّه ﷺ لِمَ طلب حلّ تلك العُقدة على وجوه:

أحدها: لئلّا يقع في أداء الرّسالة خلل ألبتّة.

وثانيها: لإزالة التّنفير، لأنّ العُقدة في اللّسان قد تُفضي إلى الاستخفاف بقائلها، وعدم الالتفات إليه.

وثالثها: إظهارًا للمعجزة، فكما أنّ حبس لسان زكريّا ﷺ عن الكلام كان معجزًا في حقّه، فكذا إطلاق لسان موسى ﷺ معجزٌ في حقّه.

ورابعها: طلب السّهولة، لأنّ إيراد مثل هذا الكلام على مثل فرعون في جبروته وكبره عَسِرٌ جدًّا، فإذا انضمّ إليه تعقّد اللّسان بلغ العُسر إلى النّهاية، فسأل ربّه إزالة تلك العُقدة تخفيفًا وتسهيلًا. (٢٢: ٤٨)

راجع ع ق د: «عقدة»

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: الحِلّ على وجهين:

أحدهما: الحلال، كقوله ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ آل عمران ٩٣، وقوله ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ المائدة ٥.

والثّاني: النّازل، كقوله ﴿وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ﴾ البلد ٤. (٢١٢)

الدّامغانيّ: حَلّ وأحَلّ على ثمانية أوجه: تجب، البسط، النّزول، الخروج، اللّبس، الرّخص، استحلّ، حلال.

فوجه منها: ويَحِلّ يعني ويجب، قوله في سورة طه: ٨١ ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ يقول: يجب سخطي، كقوله ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي﴾ ومن يجب عليه، مثلها في هود ٣٩ ﴿وَيَحِلُّ عَلَيْهِ﴾ يعني يجب عليه،

﴿عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾

والوجه الثّاني: حُلُلْ، يقول: ابْسُط، قوله في سورة طه: ٢٧ ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ يقول: ابْسُط رُتّة من لساني.

والوجه الثّالث: تَحُلّ، أي تنزل، قوله في سورة الرّعد: ٣١ ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ﴾ أي تنزل أنت وأصحابك من دورهم، كقوله في فاطر: ٣٥ ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ يعني أنزلنا، و﴿أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ﴾ إبراهيم: ٢٨، أي أنزلوا، ونحوه كثير.

والوجه الرّابع: حَلَلْتم يقول: خرجتم من الحَرَم إلى الحِلّ، كقوله في المائدة: ٢ ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ يقول: إذا خرجتم من الحَرَم بعد أيّام التّشريق فاصطادوا.

والوجه الخامس: حُلُّوا أي ألبسوا، قوله في سورة الدّهر: ٢١ ﴿وَحُلُّوا أَسَاوِرَ﴾ يقول: ألبسوا أساور ﴿مِنْ فِضَّةٍ﴾، مثلها في سورة الكهف: ٣١، ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾، مثلها في الحجّ: ٢٣، ونحوه كثير.

والوجه السّادس: يَحِلّ، يقول: يرخّص، قوله في سورة المائدة: ٥ ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ يقول: رُخّص لكم، مثلها في الأعراف: ١٥٧: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ يقول: يرخّص.

والوجه السّابع: أحلّ يقول: استحلّ، قوله في التّوبة: ٣٧: ﴿يُحِلُّونَهُ﴾ أي يستحلّونه ﴿عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا﴾، نظيرها في المائدة: ٢، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ﴾ أي لا تستحلّوا ترك المناسك

والوجه الثّامن: ﴿حِلٌّ لَكُمْ﴾ يعني حلالًا، قوله في سورة المائدة: ٥: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ الآية. (٢٨٧)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الحَلّ، أي فتح العُقدة، يقال: حَلّ العُقدة يَحُلُّها حَلًّا، أي فتحها ونقضها فانحلّت، وفي المثل: «يا عاقد اذكرْ حَلًّا»، أي إذا تعقّدتَ فلا تؤرّبْ ما عقدتَ. وكلّ جامد أُذيب فقد حُلّ.

والحَلّ: الحُلول والنّزول، لأنّ المسافر يشدّ ويعقد، يقال: حَلّ بالمكان يَحُلّ، وحلّه يَحُلّه حُلولًا ومَحَلًّا وحَلًّا وحَلَلًا، واحتلّ به واحتلّه: نزل به، وكذا حَلّ بالقوم وحلّهم واحتلّ بهم واحتلّهم، فهو رجلٌ حالٌّ من قوم حُلُول وحُلّال وحُلَّل، وأحلّه المكانَ وأحلّه به وحلّله به: جعله يَحُلّ، يقال: أحلّ فلانٌ أهله بمكان كذا، أي أنزلهم، وحالّه: حَلّ معه، والمَحَلّ: الموضع الّذي يُحَلّ فيه، والجمع: مَحالّ، وهو المَحِلّ أيضًا، والمَحَلّة: المَحَلّ ومنزل القوم، ومكان مُحَلَّل، إذا أكثَرَ النّاس به الحلول.

والحِلّة: القوم النُّزول، يقال: حَيٌّ حِلّة، أي نزول وفيهم كثرة، والحِلّة: جماعة بيوت النّاس، لأنّها تُحَلّ، والجمع: حِلال، يقال: حيّ حِلال، أي كثير، وهم القوم المقيمون المتجاورون. والحِلال: متاع الرَّحْل، أو مركب من مراكب النّساء.

وروضة مِحلال، إذا أكثَرَ النّاس الحلول بها، ورَحَبَة

مِحْلال: جيّدة لحلّ النّاس. وأرض مِحْلال: سهلة ليّنة.

وملعة مُحِلّة: تضمّ بيتًا أو بيتين. والمُحِلّات: القِدْر والرّحى، لأنّهما تُحِلّان النّاس. والمُحِلّات: القِدْر والرّحى والدّلو والقِرْبة والجفنة والسّكّين والفأس والزّند، لأنّ من كانت هذه معه حلّ حيث شاء.

وحليل المرأة: بعلها، وهي حليلته، سُمّي بذلك لأنّ كلّ واحد منهما يُحالّ صاحبه، أي يحلّ معه. وحليلة الرّجل: جارته، لأنّهما يحلّان بموضع واحد. والجمع حلائل.

والحُلّة: الإزار والرّداء، أو الإزار والرّداء والقميص، لأنّ فيها فرجة، والجمع حُلَل وحِلال. يقال: حلّلته الحُلّة، أي ألبسته إيّاها. ولبس فلان حُلّته: سلاحه. والحُلَل: برود اليمن.

والإحليل: مخرج البول من الإنسان، ومخرج اللّبن من الثّدي والضّرع، والجمع أحاليل، لأنّه يفتح ويشدّ. يقال: أحلّت النّاقة على ولدها، أي درّ لبنها. وأحلّ المال يُحِلّ إحلالًا: نزل درّه حين يأكل الرّبيع. وأحلّت الشّاة والنّاقة: درّ لبنها، أو نزل لبنها من غير نتاج، فهي مُحِلّ، والجمع مَحالّ.

والحَلَل: استرخاء عصب الدّابّة، لأنّه فتح بعد شدّ. يقال: فرس أحَلّ، وحَلَله: ضعف نَساه ورخاوة كعبه، وقد حَلِلت حَلَلًا. والحَلَل في البعير: ضعف في عرقوبه، فهو أحلّ بيّن الحَلَل. وفيه حَلّة وحِلّة: تكسّر وضعف. وذئب أحَلّ: به حَلَل.

والحلال: نقيض الحرام. يقال: رجل حلال، أي ليس بمحرم ولا متلبّس بأسباب الحجّ. لأنّه يَحِلّ حرمه، أي ثوبه. ورجل حِلّ من الإحرام: حلال. وقد حلّ من إحرامه يحلّ حِلًّا وحلالًا، إذا خرج من حُرمه. وأحلّ: خرج من الحَرَم إلى الحِلّ، فهو مُحِلّ.

والحلال: ضدّ الحرام، كأنّه ـ كما قال ابن فارس ـ من حلّلتُ الشّيء، إذا أبحته وأوسعته لأمر فيه. يقال: حلّ يحِلّ حِلًّا، وأحلّه الله وحلّله. وهو الحلال والحليل والحِلّ أيضًا. يقال: هذا لك حِلّ، أي حلال. وأحللتُ له الشّيء: جعلته له حلالًا. وأحللتُ المرأة لزوجها. واستحلّ الشّيء: اتّخذه حلالًا، أو سأله أن يُحِلّه له. وحلّلته واستحللته: سألته أن يجعلني في حلّ من قِبَله. وتحلّلت المرأة: خرجت من عِدّتها، أي حلّ لها ما كان محرّمًا في عدّتها، كالزّواج.

والإحلال: الخروج من الأشهر الحُرُم أو من عهد. يقال: أحلّ الرّجل، فهو مُحِلّ، أي الّذي خرج من الأشهر الحُرُم، أو الّذي لا عهد له ولا حُرمة.

والتّحليل: تكفير اليمين، لأنّ الحالف يحلّ يمينه بالتّكفير. تقول: حلّلت اليمين تحليلًا وتَحِلّة وتَحِلًّا، أي كفّرتها. والتَّحِلّة: ما كُفّر به. وتحلّل فلان من يمينه: خرج منها بكفّارة أو حنث يوجب الكفّارة. وتحلّل في يمينه: استثنى. وضربه ضربًا تحليلًا: شبه التّعزير، من تحليل اليمين، ثمّ أُجري في سائر الكلام.

وحلّ عليه حقّ يحِلّ مَحِلًّا: وجب. وأحلّه الله عليه: أوجبه. وأحلّ الرّجل بنفسه: استوجب العقوبة. وهو من هذا الباب أيضًا، لأنّ من وجب عليه شيء لا يعصمه

ولا يتحلّل منه إلّا بأدائه

٢- وكثيرًا ما يستعمل المولّدون اليوم قولهم: حلّ المسألة، أي أبان لبسها، وحلّ المشكلة، أي ذلّلها، وفلان حلّال المشكلات أو المشاكل، أي المرجع عند المهمّات والمعضلات. ووضع فلان حلولًا لهذه الأمور، جمع حلّ، خلافًا للسّماع والقياس أيضًا، لأنّ الحلّ مصدر، والمصادر لا تُجمع.

وممّا استعمل بكثرة اليوم من هذه المادّة لفظ الاحتلال، ويعني لغة النّزول بالمكان، من قولهم احتلّ المكان وبه، أي نزل به، واصطلاحًا استيلاء دولة على بلاد دولة أخرى أو جزء منها قهرًا، كما فعل الإفرنج قبل قرون، ولا زالوا يفعلون، فما من منطقة أو قارّة من قارّات العالم، إلّا ولهم فيها محتلّ أو موطئ قدم، ومنها قارّتهم «أو ربّاه»، حيث لا يزال الإنجليز محتلّون إيرلندا.

ونشهد هذه الأيّام احتلال العراق احتلالًا مباشرًا من قبل الإنجليز وحلفائهم، متذرّعين بمكافحة الإرهاب والقضاء على أسلحة الدّمار الشّامل، ولكنّهم - في الحقيقة - يضمرون للمسلمين نوايا خبيثة، أفشوا بعضها، وكتموا بعضها. ومن أظهر مصاديق الاحتلال سيطرة الصّهيونيّة على فلسطين الحبيبة منذ سنين، ولله الأمر من قبل ومن بعد. (انظر مادّتي (رهب) و(ع م ر) أيضًا)

الاستعمال القرآنيّ

جاءت من المجرّد الماضي مرّة، والمضارع ١٢مرّة والأمر مرّة، ووصفًا جمعًا مرّة، واسم مصدر (حِلّ) ٥مرّات، واسم مكان ٤مرّات، ومن باب الإفعال الماضي معلومًا ومجهولًا ٦مرّات، والمضارع ١٤مرّة، ومن باب التّفعيل المصدر ٧مرّات، في ٤٤آية

إحلال النّكاح والطّلاق وما يتعلّق بالزّوجين من الأحكام

١- ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ البقرة ٢٣٠

٢- ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ البقرة ٢٢٨

٣- ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ البقرة ٢٢٩

٤- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ النّساء ١٩

٥- ﴿... إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ... فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ الممتحنة ١٠

٦- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الأحزاب ٥٠

٧- ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾ الأحزاب: ٥٢

٨- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ التّحريم: ١

٩- ﴿... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...﴾ النّساء ٢٣

١٠ـ ﴿ .. وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ النساء ٢٤

١١ـ ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ﴾ البقرة ١٨٧

إحلال الطعام وتحريمه

١٢ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ المائدة ٨٧

١٣ـ ﴿ .. وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ الأعراف ١٥٧

١٤ـ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾ المائدة ٤

١٥ـ ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ..﴾ المائدة ٥

١٦ـ ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ..﴾ المائدة ١

١٧ـ ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ الحج ٣٠

١٨ـ ﴿ .. وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ المائدة ٥

١٩ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (البقرة ١٦٨)

٢٠ـ ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ المائدة ٨٨

٢١ـ ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ الأنفال ٦٩

٢٢ـ ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ..﴾ النحل ١١٤

٢٣ـ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ﴾ يونس ٥٩

٢٤ـ ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ .﴾ النحل ١١٦

٢٥ـ ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ...﴾ آل عمران ٩٣

٢٦ـ ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ النساء ١٦٠

٢٧ـ ﴿ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ آل عمران ٥٠

٢٨ـ ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ ﴾ المائدة ٩٦

تحلة الأيمان

٢٩ـ ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ ﴾ التحريم ٢

إحلال البيع

٣٠ـ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ..﴾ البقرة ٢٧٥

محِلّ الهدي والحِلّ من الإحرام والحَرَم

٣١ـ ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ البقرة ١٩٦

٣٢ـ ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾ الفتح ٢٥

٣٣ـ ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحج ٣٣

٣٤ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ ... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة ٢

٣٥ـ ﴿يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ...﴾ التوبة ٣٧

الحلول والإحلال في شيء

٣٦ و٣٧ـ ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ هود ٣٩

الزمر ٤٠

٣٨ـ ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾

طه ٨١

٣٩ـ ﴿أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾ طه ٨٦

٤٠ـ ﴿... تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ ...﴾ الرعد ٣

٤١ـ ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ البلد ١ ـ ٢

٤٢ـ ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ ...﴾

فاطر ٣٥

٤٣ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾ إبراهيم ٢٨

حلّ العُقدة

٤٤ـ ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ طه ٢٧

يلاحظ أوّلاً: أنّ هذه المادّة جاءت بأربعة معانٍ: الحِلّ ضدّ الحُرمة، والحلول والإحلال، والحَلّ ضدّ العَقْد، والحِلّ ضدّ الإحرام، ففيها أربعة محاور

المحور الأوّل: الحِلّ ضدّ الحُرمة وجاء في مواضع

الموضع الأوّل: إحلال النّساء للرّجال وما يتعلّق بهنّ (١ ـ ١١) وفيه بحثان

البحث الأوّل: في النّكاح نفسه، وفيها ٧ آيات

أ ـ ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ وفيها بحوث:

١ـ جاءت هذه الآية بعد ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ فيعدّ ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ تطليقة ثالثة عند الأكثر، وخالفهم بعض بأنّها تفسير لـ﴿تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ فليست ثالثة، والحقّ الأوّل.

٢ـ نكاحها بعد التّطليقة الثّالثة للزّوج الأوّل ليس حرامًا مؤبّدًا ـ كما هو كذلك بعد تسع تطليقات ـ بل موقّت إلى أن تنكح زوجًا غيره، فإن نكحته وطلّقها حلّ للأوّل، كما قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾

٣ـ نُسب النّكاح في ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ إلى الزّوجة فهي الّتي تنكح الزّوج، كما هو المعمول به في عقد النّكاح دون العكس، وإن صحّ أيضًا، وهذا مزيّة للنّساء أيّ مزيّة فأمر النّكاح بيد النّساء، وأمر الطّلاق بيد الرّجال، والنّكاح مطلوبٌ مرغوبٌ إليه، والطّلاق مبغوضٌ مرغوبٌ عنه

٤ـ دلّ ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ على أنّ النّكاح هنا بغير وليّ جائز، لأنّها ثيّبة، بخلاف الباكرة.

٥ـ وفيها نكتة لطيفة لم يُنبّهوا لها، وهي أنّ دوام نشوزها لزوجها حتّى انتهى إلى ثلاث تطليقات ربّما يكشف عن ميلها إلى رجل آخر تستحيي إظهاره، وبعدها تُترك لتنكح من لها ميلٌ إليه، فإن بقيت معه، فهو، وإلّا فلها الرّجوع إلى زوجها الأوّل، فلا يجوز للزّوج الأوّل إجبارها على النّكاح بمن يريد هو ليُحلّلها لنفسه، كما قد يصدر عن النّاس.

٦ـ قال الطَّبْرِسيّ (١: ٣٣٠): «وإنّما أوجب الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوّج المرأة على الرّجل حتّى لا يعجلوا بالطّلاق، وأن يتثبّتوا، قال أبو مسلم: وهذا من الكنايات الفصيحة والإيجاز العجيب».

٧ـ قال الطَّبْرِسيّ أيضًا (١: ٣٣١): «وتدلّ الآية على أنّه إذا طلّقها الثّالثة فلا تحلّ له إلّا بعد شرائط: الزّوج الثّاني، ووطؤه في القُبُل، ومفارقته، وانقضاء عدّتها، وصفة الزّوج الّذي يُحلّل المرأة للزّوج الأوّل أن يكون بالغًا، ويعقد عليها عقدًا صحيحًا».

وعندنا أنّ هذه الشّرائط مستفادة من الشّروط العامّة للزّواج دون هذه الآية، ويُضاف إليها شرط تقدّم العدّة من الزّوج الأوّل المستفاد منها شرط الزّوج الثّاني صراحة، و«أن يُجامعها» على خلاف. قال الطَّبْرِسيّ: «اختُلف في ذلك، فقيل: العقد عُلِم بالكتاب، والوطء بالسُّنّة عن الجُبّائيّ، وقيل: بل كلاهما عُلم بالكتاب، لأنّ لفظ «النّكاح» يُطلق عليهما، فكأنّه قيل: حتّى يتزوّج ويجامعها الزّوج، ولأنّ العقد مستفاد بقوله: ﴿زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ والنّكاح مستفاد بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾».

وفيه أوّلًا: أنّ النّكاح يأتي بمعنى العقد أو الوطء متفرّقًا لا مجتمعًا، فلا يجوز حمل (لاتنكح) على العقد والوطء معًا.

وثانيًا: أنّ (تنكح) منسوب إلى المرأة، والجماع إلى الرّجل، فلا يجوز حمله على الجماع، مع أنّنا في غنى عن هذا البحث بعد العلم باشتراط الوطء بالسُّنّة. وللفخر الرّازيّ (٥: ١١٢) فيه كلام طويل مع ما فيه من النّظر، لاحظ ن ك ح: «تنكح».

٨ـ واختلفوا في كناية «التّحليل» بدل النّكاح على أقوال، ولا مجال له أصلًا، لأنّ «التّحليل» خاصّ بالإماء دون الحرائر، ولأنّ (تنكح) منصرف إلى عقد النّكاح دون التّحليل.

٩ـ عبّر عن النّكاح بالزّوج الأوّل بعد التّطليقات الثّلاث بلفظ ﴿أَن يَتَرَاجَعَا﴾ ترغيبًا إلى الصّلح بينهما بتذكار ما كان بينهما من الوداد والأُنس سابقًا، وليس المراد منه صرف الرّجوع بلا عقد جديد كما في المعتدّة رجعيًّا، و«تراجع» للمشاركة كالتّصالح، وهذا كاشف عن اختيارهما الرّجوع بحرّيّة وحزم، بلا ضغط لأحدهما على الآخر، وعن تحكيم روح السّلم والسّلام عليهما، ندمًا على ما سبق بينهما من الخصومة والشّقاق والطّلاق. وفي الآية بحوثٌ أخرى، لاحظ «ن ك ح، و: ط ل ق».

ب ـ ٥. ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾

وفيها بُحوثٌ أيضًا:

١ـ إنّهنّ حرام على أزواجهنّ الكفّار، وإن لم يطلّقوهنّ، فقد فرّق النّبيّ ﷺ بينهما بلا طلاق.

٢ـ ماذا كُرّر عدم الحِلّ من الجانبين ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ مع أنّ أحدهما يكفي عن الآخر، لأنّ الحُرمة من جانب تلازم الحُرمة من الجانب الآخر؟

وأُجيب بأنّ فائدته التّصريح بأنّ الإيمان من جانبين شرط في الحلّيّة، فبانتفائه من جانب ينتفي الحلّيّة من الجانب الآخر، وبأنّ التّكرير للمطابقة والمبالغة والتّأكيد، أو لبيان استمرار الحكم فيما يُستقبل ما لم يؤمن أزواجهنّ، أو الأوّل لحصول الفُرقة بزوال النّكاح الأوّل، والثّاني للمنع عن الاستئناف بنكاح جديد، أو للإشارة إلى أنّه لاأثر لاعتقاد المشرك أنّها زالت في عصمته.

وفيه من أنواع البديع ما سمّاه بعضهم بـ«العكس والتّبديل» مثل ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ البقرة: ١٨٧.

قال الطّباطبائيّ: «مجموع الجملتين كناية عن انقطاع عُلقة الزّوجيّة، وليس من توجيه الحُرمة إليهنّ وإليهم في شيء».

٣ـ قيل: قوله ﴿وَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ يكفي عن هاتين الجملتين؟

وأُجيب بأنّه لايفيد ارتفاع الحلّيّة من الجانبين، فجاء بهما تصريحًا بالمقصود، ورفعًا للإبهام.

٤ـ ما وجه الاختلاف بين الجملتين وصفًا وفعلًا ﴿حِلٌّ لَّهُمْ﴾ و﴿يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾؟

وأُجيب بما مرّ من أنّ الوصف لثبوت زوال النّكاح السّابق، والفعل المضارع لاستمرار الحكم فيما يُستقبل.

٥ـ قال الصّابونيّ: «فيه إشارة إلى أنّه لاصلة بين الإيمان والكفر، فإذا أسلمت الزّوجة وزوجها كافر حُرّمت عليه لعدم التّجانس بينهما، فهي مؤمنةٌ وهو كافرٌ».

٦ـ قالوا: لو آمن أزواجهنّ بعدهنّ لرجعن إليهم بالنّكاح الأوّل، كما ردّ النّبيّ ﷺ زينب ابنته إلى زوجها بعد أن آمن بلا عقد جديد.

٧ـ يبدو أنّ هذا الحكم نسخ ما كان قبله في أوّل الأمر من استمرار العُلقة بين زوجين مؤمن وكافر، أو أنّه خاصّ بالمؤمنات المهاجرات دون الّتي لم تهاجر كما يأتي.

٨ـ هذا الحكم كالاستثناء ممّا عاهد النّبيّ المشركين في الحُديبيّة بأنّ من أتاه من أهل مكّة ردّه عليهم، ونزلت الآية بشأن سبيعة بنت الحارث. لاحظ الطّبرسيّ (٤: ٢٧٣)

٩ـ جاء في ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾ أمران: الإيمان والهجرة، فهل الباعث على الفُرقة الإيمان أو الهجرة، أو هما معًا؟ اختار أبوحنيفة الثّاني، وقال: الّذي فرّق بينهما اختلاف الدّارين، أي الهجرة. وقال بعضهم بالأوّل، لأنّه ظاهر الآية، ولافرق بين الدّارين لافي الكتاب، ولافي السّنّة، ولافي القياس، إنّما الملاك الإيمان

ولو قيل: إنّ الفارق بينهما مجموع الإيمان والهجرة كان موافقًا لظاهر الآية ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾، مضافًا إلى أنّه ﷺ لم يفرّق بين زوجين بقيا بمكّة أحدهما مؤمنٌ والآخر كافرٌ، لاقبل الهجرة ولابعدها. لاحظ «هـ ج ر: «المُهَاجِرات»

ح ـ (٩١) ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ وفيها بُحُوثٌ أيضًا

١ـ هذه عطف على ماقبلها في الآية من النّساء المحرّمات، أي يحرم نكاحهنّ على الأب

٢ـ (حلائل) جمع حليلة، فهي «فعيلة» بمعنى فاعلة أو مفعولة. وسمّيت زوجة الابن حليلة، لأنّها إمّا من الحِلّ ضدّ الحُرمة، حيث يحلّ له منها الجماع، فهي بمعنى المُحلَّلة

وإمّا من «الحلول» لشدّة اتّصال كلّ منهما بالآخر، وكأنّهما يحلّان في ثوب واحد، أو كلٌّ منهما حالٌّ في قلب صاحبه وفي روحه، أو تحلّ معه في فراش واحد أو في منزل واحد، أو تحلّ معه حيث حلّ. وعليه فهي بمعنى الحالّة، والذّكر «حليل» فهما حليلان

وإمّا من الحَلّ ضدّ العَقْد، لأنّ كلّ واحد منهما يحلّ إزار صاحبه.

هذه مجموع ماذكروه في وجه التّسمية. وعندنا أنّ الأوّل، أي المُحلَّلة هو الأقرب إلى الأمر المبحوث عنه في الآية من حُرمة النّكاح، والوجوه الأُخرى لاتخلو عن تكلّف

٣ـ قالوا بشمولها لأبناء الأبناء وإن سفلوا، لأنّهم أبناء الرّجل، وأمّا حلائل الأبناء من الرّضاعة فتحرمنّ بعموم «يحرم من الرّضاع مايحرم من النّسب» لابهذه الآية، فإنّها خاصّة بالنّسب، حيث قال: ﴿الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾، وتخرج بها امرأة من يتبنّاه الأب، لأنّه ليس من صُلبه

٤ـ قالوا بحرمتها عليه تحريمًا مؤبّدًا بنفس العقد، سواء دخل بها الابن أو لم يدخل، لإطلاق الآية ـ مع أنّه قُيّد به في الرّبائب ـ ولم يُقيّد بالسُّنّة أيضًا

٥ـ اختلفوا في نكاح الأب جارية الابن فأجازه أبوحنيفة لاختصاص الآية بالزّوجة، والجارية ليست زوجة، ومنعه الشّافعيّ لأنّها حليلة أيضًا. وكذلك الفخر الرّازيّ مصرّحًا بأنّه لافرق بين أن تكون الحليلة من الحلال بمعنى المحلّلة، لأنّ الجارية محلّلة على الابن أو من «الحلول» بلا فرق لأنّ الجارية تحلّ حلول سيّدها ـ بكلّ ماتقدّم من الوجوه ـ

والحقّ أنّ الحليلة لغةً هي الزّوجة، فلاتعمّ الجارية إلّا أن تكون الجارية موطوءة الابن مِلكًا أو نكاحًا أو زناءً، فهي حرام على الأب بالسُّنّة، لابالآية، على تأمّل في النّكاح إذ لافرق في المنكوحة بين كونها حرّة أو أمة

ولقائل أن يقول التّعبير بـ«الحلائل» دون الزّوجة لتشمل الجارية، كما ذهب إليه الشّافعيّ

٦ـ قال ابن عاشور في وجه العدول عن (مانكح آباؤكم، أو نساء أبنائكم) إلى (حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ): «إنّها تفنّن لتجنّب تكرير اللّفظين السّابقين ـ حيث قال قبلها ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ و﴿أُمَّهَاتُ

نِسَائِكُمْ﴾ ـ وإلّا فلا فرق في الإطلاق بين الألفاظ الثّلاثة. وقد سمّي الزّوج أيضًا بالحليل، وهو يحتمل الوجهين ـ أي أن تكون بمعنى الفاعل أو المفعول ـ كذلك، وتحريم حليلة الابن واضح العلّة كتحريم حليلة الأب»

ونقول: الألفاظ في هذه الآية وما قبلها وما بعدها ـ ممّا تحمل حكم النّكاح ـ وقعت موقعها بكمال الدّقّة، وهذا التّعبير (حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ) يعمّ بظاهره كلّ من حلّ للابن وطؤها من النّساء ولا يختصّ بالزّوجة ـ كما سبق ـ ولعلّه الباعث على التّبديل المشار إليه وهذا يؤيّد القول بشمولها للجارية ـ كما قالوا بالتّعميم في ﴿مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ ـ على خلاف بينهم في المراد بالنّكاح فيها أهو العقد، أو الوطء، أو هما معًا؟ لاحظ «ن ك ح».

د ـ (١٠) ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ﴾ وفيه بحوث أيضًا

١ ـ اختلفت القُرّاء في (أُحِلَّ) معلومًا ومجهولًا، وهما قراءتان مستفيضتان غير التّدني الملحق عند الطّبريّ

٢ ـ اختلفوا في المعطوف عليه فيها على قولين:

أحدهما عن الزّمخشريّ حيث فرّق بين المعلوم والمجهول، فقال: إن قُرِئ (أَحَلَّ) معلومًا فهو عطف على «كَتَبَ» المقدّر في كتاب الله، أي كتب كتاب الله وأحلّ ماوراء ذلك، مستشهدًا بقراءة اليمانيّ (كَتَبَ الله) بدل ﴿كِتَابَ اللهِ﴾، وإن قُرِئ (أُحِلَّ) مجهولًا، فهو عطف على صدر الآية قبلها ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾

وثانيهما القول بعدم الفرق بينهما، وأنّها عطف على (حُرِّمَتْ) في صدر الآية. قال أبوحيّان ردًّا على الزّمخشريّ: «ولا فرق في العطف بين أن يكون الفعل مبنيًّا للفاعل أو للمفعول، ولا يشترط المناسبة ـ أي بين المعطوف والمعطوف عليه في كونهما معلومًا أو مجهولًا ـ إلى أن قال: إنّ انتصاب ﴿كِتَابَ اللهِ﴾ إنّما هو انتصاب المصدر المؤكّد لمضمون الجملة السّابقة، من قوله (حُرِّمَتْ)، فالعامل فيه وهو «كتب» إنّما هو تأكيد لقوله (حُرِّمَتْ) فلم يؤت بهذه الجملة على سبيل التّأسيس للحكم...»

ونقول: من نظر في الآيتين ٢٣ و٢٤ من سورة النّساء ابتداءً بـ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، وانتهاءً بـ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ﴾ لا شكّ في أنّ الله أحصى المحرّمات فردًا أو جمعًا في أربع عشرة صنفًا، ثمّ قال ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾ أي من ذُكِرَتْ من المحرّمات كتاب من الله، أي فرض وحتم، وبذلك انتهت المحرّمات، ثمّ قال ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ﴾ وهو عطف على (حُرِّمَتْ) سواء قُرِئ (أَحلّ) معلومًا أو مجهولًا، وإن كان المجهول أنسب بـ(حُرِّمَتْ)، ووجهًا لترجيح القراءة مجهولًا

٣ ـ ذيل الآية ﴿مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...﴾ راجع إلى شروط النّكاح والإحصان لاحظ «ن ك ح، و، ح ص ن»

هـ ـ (٦ ـ ٨) ثلاث آيات فيمن حلّت أو حُرّمت من النّساء على النّبيّ ﷺ

الأولى: (٦) ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ...﴾ وفيها بحوث

١ـ هذه إحدى الآيتين جاءتا في سورة الأحزاب فيها أُحلّت له من النّساء أو حُرّمت عليه، والأخرى جاءت بعدها ﴿لَايَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ...﴾ فاختلفوا فيها على قولين

أحدهما: أنّ آية التّحريم متأخّرة عنها حكمًا، كما أنّها متأخّرة عنها قراءة، وهذا ما يقتضيه السّياق، وعليه فلا بدّ أن لا يكون النّبيّ نكح بعدها امرأة.

ثانيهما: أنّ آية التّحريم متقدّمة نزولًا، وهذه متأخّرة عنها، نسخت حكم التّحريم بشهادة ما جاء في السُّنّة، من أنّ نكاح النّساء أُحلّت له إلى آخر حياته، وقد نكح بعدها «ميمونة» بنت الحارث الهلاليّة خالة ابن عبّاس. والعهدة في ذلك على ما جاء في سيرته بشأن أزواجه، كما في كتاب «الطّبقات» لابن سعد (ج ١: ٤٩٩) وغيره من كتب المغازي والسِّيَر، فلاحظ.

وأضاف القُرطُبيّ «أنّ الإحلال يقتضي تقدّم حظر، ولم تكن زوجاته محرّمات عليه في حياته، ولأنّه جاء في الآية ﴿وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ...﴾ ولم تكن تحته واحدة منهنّ، فهذا دليل على أنّها متأخّرة حكمًا عن آية التّحريم» فلاحظ.

٢ـ أضاف البَيضاويّ أنّ تقييد الإحلال بإعطائها الأُجور ﴿أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ ليس لتوقّف الحلّ عليه، بل لإيثار الأفضل، وهو التّعجيل في إعطاء أجورهنّ، كتقييد إحلال المملوكة في هذه الآية بما أفاء الله عليه، ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ﴾ بعلّية ذلك على ما ملكت يداه، لا لاختصاص الحكم بهنّ، وكذلك تقييد بنات عمّه وغيرها فيه بكونها مهاجرات ﴿اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ لا لاختصاص الإحلال بهنّ. ويحتمل الاختصاص بهنّ لحديث أُمّ هانئ بنت أبي طالب، حيث دلّت أنّها كانت محلّلة للنّبيّ ﷺ ثمّ حرّمت عليه بـ﴿اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾، لاحظ نصّ البَيضاويّ.

٣ـ إسناد الإحلال ـ ومعناه الإباحة والحلّ ـ إلى الله ﴿أَحْلَلْنَا لَكَ﴾ دالّ على أنّ التّحريم والتّحليل وكلّ تشريع خاصّ بالله، كما قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ يوسف: ٤٠، ويحتمل أنّه تشريف وفضل للنّبيّ ﷺ، بأنّ الله زوّجهنّ إيّاه، وهذا قريب.

الثّانية (٧): ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ وقد مضى الكلام فيها آنفًا، والكلام في ذيلها ﴿وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾ موكول إلى «ب د ل ـ تبدّل».

الثّالثة (٨): ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾، وقد سبق الكلام فيها في «ح ر م ـ تحرّم» لاحظ «ز و ج: ز و ج س ـ أزواج النّبيّ ونساءه».

هذا كلّه في البحث الأوّل من آيات إحلال النّساء.

البحث الثّاني منها متعلّق بنكاح النّساء من الأحكام، وهي ٤ آيات:

الأُولى (٢): ﴿لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ هذه من جملة أحكام الطّلاق في ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ لاحظ «ط ل ق: المطلّقات»، و«ك ت م: يكتمن»، و«ر ح م: أرحامهنّ».

الثّانية (٣) ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾، هذه أيضًا من جملة أحكام الطّلاق، متعلّقة بالمهر، تقول: لايجوز للزّوج أخذ شيء من مهرها إلّا أن يخافا ألّا يقيما حدود الله، فيأخذ ما افتدت به. وهذا خاصّ بطلاق الخُلْع لاحظ «ط ل ق، و «خ ل ع».

الثّالثة (٤) ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾، اختلفوا في معناها حسب اختلاف شأن النّزول، قال الطَّبْرِسيّ (٢: ٢٤): «أي نكاح النّساء (كَرْهًا) على كره منهنّ - أي ترثوا أصل نكاحهنّ بعد موت زوجها - وقيل: ليس لكم أن تحبسوهنّ على كره منهنّ طمعًا في ميراثهنّ. وقيل: ليس لكم أن تُسيئوا صحبتهنّ ليفتدين بمالهنّ، أو بما سُقْتم إليهنّ من مهورهنّ أو ليمتن فترثوهنّ»

وعندنا أنّ شيئًا ممّا قيل في نزولها لم يثبت. والأوّل وهو إرث نكاح النّساء أضعف الوجوه. والظّاهر أنّها نزلت ترغيبًا إلى حُسن معاشرة الزّوج زوجتها، ولا يجحف بها، بأن يعاملها بسوء لتموت ويرثها.

والثّاني أي حبسهنّ طمعًا في ميراثهنّ هو الأوفق للسّياق.

وأمّا الثّالث فهو مذكور بعدها ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾. وذيل الآية شاهد على ما ذكرنا ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ لاحظ «ع ش ر» «عَاشِرُوهُنَّ»

الرّابعة (١١) ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ لاحظ «ص و م» «الصّيام» و«ر ف ث» «رَفَث»

الموضع الثّاني: إحلال الطّعام وتحريمه (١٢ - ٢٧) وهي أمور:

١- أُحلّت الطّيّبات ٥مرّات (١٢ - ١٥ و٣٦) وقد جاءت الطّيّبات مقابل تحريم الخبائث في (١٣) وهي كالتّفسير للطّيّبات لاحظ «ط ي ب»: «الطّيّبات» و«خ ب ث» «الخبائث»

٢- أُحلّ أكل ما في الأرض أو ما غنمتم حلالًا طيّبًا ٤مرّات، (١٩ - ٢٢) وهي مؤيّدة لآيات الطّيّبات لاحظ «ح ر م» «ما حُرّم من الطّعام»

٣- أُحلّت الأنعام مرّتين (١٧ و١٨) لاحظ «ن ع م» «الأنعام»

٤- أُحلّ طعام أهل الكتاب كما أُحلّ طعام المسلمين لأهل الكتاب. والبحث في طعام أهل الكتاب طويل، لاحظ النّصوص.

٥- جاءت إدانة المشركين على تشريع الحلال والحرام كذبًا في آيتين (٢٣ و٢٤)

٦- جاء ما حُرّم على بني إسرائيل وما أُحلّ لهم في ٣آيات ٢٥ - ٢٧.

٧- أُحلّ صيد البحر وطعامه على المحرم في (٢٨).

الموضع الثّالث: تحلّة الأيمان (٢٩) ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ وفيها بحوث:

١- «التّحلّة» كالتّحليل مصدر، نظير تعلّة وتعليل، وتذكرة وتذكير، وتبصرة وتبصير، وتكرمة وتكريم

وأصلها مُحَلِّلَة

٢ـ وهي إمّا بمعنى التّحليل ضدّ التّحريم، إذ بها تحلّ ما حُرّم باليمين، أو بمعنى الانحلال، لأنّها كفّارة اليمين وتنحلّ بها اليمين. وقد فسّروها بكفّارة أيمانكم، فقيل إنّها إشارةٌ إلى كفّارة الأيمان في سورة المائدة ٨٩ ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ ويؤيّدها قرينة (كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ)، وهذا أحد معنيين لها عند الزّمخشريّ وثانيهما عنده: أنّها الاستثناء في اليمين بقوله «إن شاء الله» عقيبها حتّى لا يحنث، من قولك «حلّل فلان في يمينه، إذا استثنى فيها»

واحتمل الفخر الرّازيّ أنّها بمعنى الشّيء القليل، كما ورد في الحديث «لن يلج النّار إلّا تحلّة القسم» أي زمانًا يسيرًا. ولكن هذا المعنى لا يستقيم في الآية، والأوّل هو الأقرب، كما روي أنّ النّبيّ أعتق رقبة وعاد إلى «مارية» وقد حرّمها عليه باليمين، فأحلّ بالكفّارة ما حرّمه باليمين

الموضع الرّابع: إحلال البيع، لاحظ ب ي ع «البيع»، و: ر ب و «تحريم الرّبا»

المحور الثّاني: الحلول والإحلال جاءا في مواضع أيضًا

الموضع الأوّل: حلول العذاب آيتان ٣٦١ و٣٧، بلفظ واحد ﴿وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ وفيهما بحوث:

١ـ أنّ الآيتين مكّيّتان، جاءت الأولى في سورة هود نقلًا عن نوح لقومه، خلال آيات بدءًا بـ ٢٥ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾، وانتهاءً بـ ٤٩ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ حيث قال ٣٩ ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ وجاءت الثّانية في سورة الزّمر ٣٩، ٤٠ نقلًا عن نبيّنا ﷺ ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾

٢ـ كلتا الآيتين احتجاج منهما على قومهما بإزاء ما صدر منهم في حقّهما، فقوم نوح كانوا يسخرون منه ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ هود ٣٨، ٣٩

وقوم النّبيّ ﷺ كانوا يخوّفونه بالأصنام اللّاتي كانوا يعبدونها ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ ـ إلى أن قال ـ ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ * قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ﴾ الزّمر ٣٦ـ٣٩

٣ـ هناك فرق بين الآيتين ـ مع وحدة لفظهما ـ في أنّ قوله ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في الأولى وقع صدرًا للآية، وفي الثّانية ذيلًا لما قبلها، ثمّ ابتدأت الآية بعده بـ ﴿مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ﴾، من غير فرق في المعنى، فإنّ ﴿مَنْ يَأْتِيهِ﴾ معمول لـ«تعلمون» فيهما

ولا نرى وجهًا لهذا الانفصال سوى رعاية رويّ الآيات في الزّمر حسب الأعجب، ولا سيّما فيما قبلها ﴿الْمُتَوَكِّلُونَ﴾

٤ـ قد نرى فيهما أنّ نوحًا والنّبيّ ـ أوّل الرّسل وآخرهم ـ ﷺ خاطبا قومهما بخطاب واحد، إشعارًا بوحدة الكلمة والمرمى والمصير بينهما وبين قومهما أيضًا. وكم له من نظير بين الأنبياء عليهم السلام من التّركيز على اشتراكهم قولًا وعملًا وهدفًا في القرآن. لاحظ سورة الشّعراء الآيات رقم ١٠٥ ـ ١٧٦: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾

﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾

﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾

وهذا إن دلّ على شيء يدلّ على أنّ دين الله واحد، وأنّ الرّسل جميعًا يدعون إلى هذا الدّين الواحد، ويقفون صفًّا واحدًا أمام أممهم، وكذلك أممهم أمامهم.

٥ـ قرأت في آية هود (يَحِلّ) بكسر الحاء وبضمّها ـ ولم يصلنا الخلاف في آية الزّمر ـ. قال أبوعُبَيْدَة في (٣٨): ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾: يقال: «حلّ يحِلّ» أي وجب، و«حلّ يحُلّ» إذا نزل، وقال الفخر الرّازيّ هنا: «أي يجب عليه وينزل به». فكأنّه فسّرها على القراءتين معًا.

وقال الزّمخشريّ: «إنّ العذاب يحِلّ عليه حلول الدّين، والحقّ اللّازم لا انفكاك له عنه». وزاد البُرُوسَويّ: «ففي الكلام استعارة مكنيّة حيث شبّه العذاب الأخرويّ ـ الّذي قضى الله تعالى به في حقّهم ـ بالدّين المؤجّل الواجب الحلول، وأثبت له الحلول الّذي هو من لوازمه».

٦ـ وقد كُرّر فيهما «عذابٌ» منكّرًا مرّتين موصوفًا بوصفين (يُخْزِيهِ) و(مُقِيمٌ)، وفاعلًا لفعلين ﴿يَأْتِيهِ عَذَابٌ﴾ و﴿يَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ﴾ كلّ ذلك لمزيد التّهويل وتشديد العذاب. لاحظ ع ذ ب: «العذاب».

الموضع الثّاني: حلول الغضب ٢ مرّات في آيتي (٣٨ و٣٩) وفيهما بحوثٌ:

١ـ كلتاهما في سورة طٰه المكّيّة خطابًا إلى بني إسرائيل.

أولاهما: خطابٌ إليهم من الله بعد دخولهم الصّحراء وقبل صعود موسى الطّور: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى * كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾

وأُخراهما: خطاب إليهم من قِبَل موسى ﷺ بعد نزوله من الطّور، ورجوعه إليهم: ﴿فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾

٢ـ فإذا طابقنا بين الآيتين نرى أنّ فيها وعدًا من الله (٣٩١) ﴿وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ﴾، و(٤٠١) ﴿يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا﴾، والأوّل نصّ الوعد بلسان الله، والثّاني خبرٌ عنه بلسان موسى. وفي ذيل الثّانية وَعْدٌ آخر من موسى أيضًا ﴿فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾ فهل هذا نفس وعد الله نسبه موسى إلى نفسه، لأنّه بلّغه إليهم، أو هو وَعْدٌ آخر وعدهم موسى من عند نفسه استنهاضًا من وعد الله؟ لاحظ «و ع د: واعدنا وموعدي»

٣ـ جاء حلول الغضب في الثّانية مرّة ﴿يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، وفي الأولى مرّتين ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي﴾ في صورة قياس مركّب من صغرى وكبرى تأكيدًا وتهويلًا، وهي الأصل بالنّسبة ـ كما سبق ـ فهي تعبير عن تلك القصص تلك التّأكيد والتّهويل أيضًا

وهذا عكس «الوعد» حيث جاء في الأولى مرّة، وفي الثّانية مرّتين توافقًا بين الوعد والغضب، وإشعارًا بوفاء الوعد من الله من دون خُلف، نقضًا لخُلفهم في ﴿فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾

٤ـ اختلفت القراءة بكسر الحاء وضمّها في (يَحِلُّ)، وبكسر اللّام وضمّها في (يَحْلِلْ) ومعناهما يجب وينزل ـ كما سبق ـ في (٣٧ و٣٨) قال الفرّاء في ﴿فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾: «والكسر فيه أحبّ إليّ من الضّمّ»، مستدلًّا بأنّ معنى (يَحُلّ) بالضّمّ الوقوع، وبالكسر الوجوب، وقد جاء التّفسير بالوجوب لا بالوقوع، وكلٌّ صوابٌ إن شاء الله. وفي قراءة ﴿ولا يَحُلَّنَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ﴾ مضمومة ـ إلى أن قال ـ فإذا قلت: حلّ بهم العذاب، كانت يَحُلّ بالضّمّ لا غير، فإذا قلت: (علَيّ) أو قلت: (يحلّ لك) كذا وكذا، فهو بالكسر»

وقد صوّب الطّبريّ القراءتين، لأنّهما قراءتان مشهورتان، وقال: «فسواء قُرئ ذلك بالوقوع أو بالوجوب، لأنّهم كانوا قد جُوّزوا المعنيين كليهما»

وذكر الطّبرسيّ في الحجّة على القراءتين ـ الكسر والضّمّ ـ ما حاصله في الكسر: أنّ «حَلّ» بمعنى المباح خلاف «المحظور»، فمعنى (يَحِلَّ عَلَيْكُمْ): ينزل بكم ويتداركم بعد ما كان محظورًا وحجرًا ومنع، وفي الضّمّ: أنّ الغضب لمّا تتبعه العقوبة والعذاب جعله بمنزلة العذاب، فقال: (يَحُلّ) أي ينزل، بمنزلة قولهم: «حَلّ بالمكان»، كما قال: ﴿أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ﴾ الرّعد: ٣١، فكما أخبر عن العذاب بأنّه يحلّ بهم، كذلك أخبر عن الغضب مثله، وجعله بمنزلته لأنّه يتبعه ويتّصل به

وقال الآلوسيّ: «أصله من الحلول، وهو في الأجسام، ثمّ استعير لغيرها، وشاع حتّى صارت حقيقةً فيه ـ إلى أن قال ـ ووَصْف ذلك بالحلول حقيقةٌ على بعض الاحتمالات، ومجازٌ على بعض آخر»

وقد حكى عن «الانتصاف» ما حاصله: أنّ وَصْفه بالحلول لا يتأتّى على تقدير أن يراد إرادة العقوبة، ويكون بمنزلة قوله ﷺ: «ينزل ربّنا إلى السّماء الدّنيا» أي أثر ربّنا، أو عبّر عن حلول أثر الإرادة بحلولها تعبيرًا عن الأثر بالمؤثّر، نظير أنظر إلى قدرة الله يعني أثر

القدرة

وعنده أنّ حلول الغضب بهم سواء كان حقيقةً أو مجازاً دالّ على اللّزوم والقرار، مثل استقرار شيء في شيء، فيفيد التّأكيد البليغ من غير فرق بين القراءتين وكذلك حلول العذاب تأكيدٌ للزومه.

الموضع الثّالث الحلول في المكان ونحوه، وآياته صنفان: صنف من باب الإحلال صريح في هذا المعنى، وصنف من المجرّد مردّد بينه وبين غيره

والصّنف الأوّل آيتان (٤٣ و٤٤) إحداهما فضل من الله للمؤمنين في الجنّة، والأخرى: هلاك من قبل النّاس للكافرين في النّار، فكلتاهما وصف لمستقرّ الآخرة.

فالأولى حكاية قول أهل الجنّة بعد دخولها ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ * الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ فاطر ٣٤ـ٣٥

والأخرى وصف لأهل النّار من الّذين أحلّوا قومهم دار البوار ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ إبراهيم ٢٨ و٢٩ وفيهما بحوث:

١ـ قال الطّبْرسيّ (٣: ٣١٢): «الإحلال وضع الشّيء في محلّ إمّا بمجاورة إن كان من قبيل الأجسام، أو بمداخلة إن كان من قبيل الأعراض» وحيث إنّ الإحلال في الآيتين تعلّق بالمؤمنين والكافرين، وبالجنّة والنّار، فالإحلال فيهما من قبيل وضع الأجسام بمجاورة، لا من قبيل وضع الأعراض بمداخلة، وإن شئت قلت ـ نظرًا إلى ما تقدّم في معنى الحلول ـ إنّه في الآيتين حقيقة، وليس مجازًا

٢ـ وكيف كان الأمر فالإحلال فيهما دالّ على نزول ملازم أبديّ لايزول، ويومئ إليه ﴿دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ في الأولى، و﴿بِئْسَ الْقَرَارُ﴾ في الثّانية، أي كلّ من الفريقين مستقرّ في الدّارين قرارًا لازمًا ودائمًا

٣ـ (أحلّ) فيهما متعدّ إلى مفعولين، فالمفعول الأوّل فيهما ضمير (نا) و(قَوْمَهُمْ)، والمفعول الثّاني (دار) مضافة إلى (الْمُقَامَة) و(الْبَوَار)، فكلّ من الفريقين يحلّ في دار تناسبه، فالدّاران تختلفان وتتضادّان نعمة ونقمة، وراحة وعذابًا، حسب حال الفريقين

٤ـ أمّا الفاعل للفعل (أحلّ) فتفاوت تمامًا أيضًا كالمفعولين، فهو في الأولى الضّمير الرّاجع إلى (الّذي) أو هو وصفٌ لله ربّهم الموصوف بأنّه أذهب عنهم الحزن، وأنّه غفورٌ شكورٌ، وفي الثّانية الضّمير الرّاجع إلى ﴿الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْرًا﴾

٥ـ سياق الأولى نقلًا عن المؤمنين حمدٌ وثناءٌ وشكرٌ لله وتفضّلٌ منه عليهم، ونفيٌ للنّصب واللّغوب عنهم، وسياق الثّانية عكس الأولى تمامًا، فهي إنذار من الله للكافرين وتبديل نعمة الله وكفرانٌ وكفرٌ منهم وبوارٌ، وقرار في جهنّم لهم.

٦ـ لاحظ حسن أدب الفريق الأوّل في جنب الله حيث يحمدون الله على نعمائه ويصفونه بأنّه غفور

للذّنوب، وشكور للصّالحات، ويعدّون إحلالهم (دار المقامة) من فضل الله لا عن استحقاق منهم. وفي المقابل سوء معاملة الفريق الثّاني حيث بدّلوا نعمة الله كفرًا وكفرانًا، وأحلّوا قومهم دار البوار.

الصّنف الثّاني ـ وهو المحول من المجرّد ـ أربع آيات

الأولى (٤١) ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ﴾ وفيها بُحوثٌ

١ـ ذكروا في معناها وجوهًا

أحدها عن ابن عبّاس «أنت نازل بهذا البلد»، وقال الطُّوسيّ «أي أنت فيه مقيم وهو مُحَلُّك، والمعنى بذلك، التّنبيه على شرف البلد بشرف من حلّ فيه من الرّسول الدّاعي إلى تعظيم الله وإخلاص عبادته، المبشّر بالثّواب، والمُنذِر بالعقاب، ويقال: رجل حِلٌّ أي حلال. وقالوا: حِلٌّ معناه حالّ أي ساكن» ونحوه الطَّبْرِسيّ والبَغَويّ والمَيْبُديّ وغيرهم

وقال ابن خالويه قبل الطُّوسيّ «حَلّ في المكان، إذا نزل فيه، يَحُلّ حلولًا فهو حالّ، والمكان محلول فيه»

وقال الماوَرْديّ في رابع وجوه ذكرها «وأنت حلٌّ أي نازل في هذا البلد، لأنّها نزلت عليه وهو بمكّة. لم يُفرَض عليه الإحرام، ولم يُؤذن له في القتال، وكانت حُرمة مكّة فيها أعظم والقسم بها أفخم»

وقال ابن عَطيّة: «قال بعض المتأوّلين: معناه حالٌّ ساكن بهذا البلد، وعلى هذا يجيء قول من قال: هي مكّيّة، والمعنى على إيجاب القسم بِهِ ـ بأن يكون «لا» زائدة ـ وعلى نفيه أيضًا يتّجه على معنى: لقسم ببلد أنت ساكنه على أذى هؤلاء القوم وكفرهم، أي لا أُقسم بمثل هذا البلد»

وقال الفَخْر الرّازيّ «المراد منه أمور، أحدها: وأنت مقيم بهذا البلد نازل فيه حالّ به، كأنّه تعالى عظّم مكّة من جهة أنّه عليه الصّلاة والسّلام مقيم بها»

ونحوه النَّيسابوريّ والبُرُوسَويّ، وأضاف هذا «قيّد إقسامه بمكّة بحلوله ﷺ فيها إظهارًا لمزيد فضله، فإنّها بعد أن كانت شريفة بنفسها، زاد شرفها بحلول النّبيّ العظيم الشّريف فيها، فما لا شرف فيه يحصل له بِحلولٍ بشرف المكين، وما فيه شرف ذاتيّ يحصل له شرفٌ شرفٌ زائد، فمحلّ قدمي النّبيّ ﷺ كمكّة والمدينة وغيرهما، ينبغي أن يحفظ على حرمته، وقد سمّى ﷺ المدينة طابة لأنّها طابت به وبمكانه، وفيه تعريض لأهل مكّة، بأنّهم لجهلهم يرون أن يُخرجوا منها مَنْ به مزيد شرفها، ويؤذوه»

وهذا المعنى ـ كما قال أبوحيّان ـ هو الظّاهر، لأنّ السّورة مكّيّة، فهي وصف له ﷺ في الحال دون الاستقبال، كما جاء في بعض الوجوه.

ثانيها ـ عن ابن عبّاس أيضًا ـ «أحلّ الله لك في هذا البلد ما لا يحلّ قبلك ولا بعدك. أحلّ الله له يوم دخل مكّة أن يقتل من شاء ويستحيي من شاء، فقتل يومئذٍ ابن خَطَل صبرًا، وهو آخذ بأستار الكعبة، فلم تحلّ لأحد من النّاس بعد رسول الله ﷺ أن يقتل فيها حرامًا حرّمه الله»، وقاله كثير منهم

وعليه فالآية تعني المستقبل دون الحال.

وعند الزّمخشريّ أنّها في ذلك نظير ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ الزّمر: ٣٠، قال: «ومثله واسع في كلام العباد، تقول لمن تعدُه الإكرام والحباء: أنت مُكرَمٌ محبوٌّ، وهو في كلام الله أوسع، لأنّ الأحوال المستقبلة عنده كالحاضرة المشاهدة. وكفاك دليلًا قاطعًا على أنّه للاستقبال، وأنّ تفسيره بالحالّ محال، أنّ السّورة بالاتّفاق مكّيّة، وأين الهجرة عن وقت نزولها فما بال الفتح؟»

وردّ عليه أبوحيّان بأنّ هذا لايسأله من له أدنى تعلّق بالنّحو، وأنّ اسم الفاعل ونحوه لايتعيّن حمله على الحال، بل يكون للماضي تارةً، وللحال أخرى، وللمستقبل أخرى، وأنّ قوله: «وكفاك دليلًا قاطعًا» ليس بشيء، لأنّا حملناه على أنّه مقيم بها وقت النّزول، لا على أنّه يحلّ لك ما تصنع فيها فيما بعد، وأنّ ما حكاه من الاتّفاق على أنّها نزلت بمكّة فليس صحيح، وقد حُكي الخلاف فيها عن قول ابن عطيّة ـ إلى أن قال ـ «بل الظّاهر ما ذكرناه أوّلًا من أنّه تعالى أقسم بها لما جمعت من الشّرفين: شرفها بإضافتها إلى الله تعالى، وشرفها بحضور رسول الله وإقامته فيها، فصارت أهلًا لأن يُقسم بها»

ثالثها: الحِلّ بمعنى الحلال أي أنّ الكفّار يحترمون هذا البلد ولا ينتهكون فيه المحرّمات، ثمّ إنّهم مع ذلك ومع إكرام الله إيّاك بالنّبوّة يستحلّون إيذاءك، ولو تمكّنوا منك لقتلوك، فأنت حِلّ لهم في اعتقادهم لايرون لك من الحُرمة ما يرونه لغيرك. قاله الفخر الرّازيّ، وقال أبومسلم الأصفهانيّ: «وأنت حِلّ فيه منتهك الحُرمة مُستباح العِرض، لامُحترَم، فلم يبق للبلد حرمة حيث هُتِكت حُرمتك»

وقال الزّمخشريّ: «أقسم سبحانه بالبلد الحرام وبما بعده على أنّ الإنسان خُلِق مغمورًا في مكابدة المشاقّ والشّدائد ـ إلى أن قال ـ ومن المكابدة أنّ مثلك على عِظَم حُرمتك يُستحَلّ بهذا البلد الحرام، كما يُستحَلّ الصّيد في غير الحرم»

وقال القُمّيّ: «كانت قريش لايستحلّون أن يظلموا أحدًا في هذا البلد، ويستحلّون ظلمك فيه». وقال غيره: «إنّ حِلًّا هنا بمعنى الحلال لابمعنى الحلول، أي إنّ أهل مكّة استحلّوا إيذاء الرّسول في البلد الأمين حتّى اضطرّوه إلى الهجرة»

وقد روى الطّبرسيّ هذا المعنى عن أبي عبد الله عليه السلام، واختاره كثير منهم، وهذا المعنى ينسجم أيضًا مع كون السّورة مكّيّة، ويُحمَل على الحال دون المستقبل كالوجه الأوّل.

رابعها: وأنت غير مرتكب في هذا البلد ما يحرم عليك ارتكابه، تعظيمًا منك لهذا البيت لاكالمشركين الّذين يرتكبون فيه الكفر بالله، وتكذيب الرّسل. قاله الفخر الرّازيّ، ويُحمَل أيضًا على الحال.

وقد أضاف الفخر الرّازيّ وجهًا خامسًا قريبًا من الوجه الأوّل: «أي وأنت من حِلّ هذه البلدة المعظّمة وأهل هذا البلد، يعرفون أصلك ونسبك وطهارتك

وبرءتك طول عمرك من الأعمال القبيحة، كما قال ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ الجمعة ٢، و﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ التوبة ١٢٨، و﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ﴾ يونس ١٦

وعندنا أنّ الوجه الأوّل هو الأظهر سياقًا وأشرف وأسدّ معنًى، واختاره عزّة دروزة، ومَغْنِيّه والطّباطبائيّ، وبت الشّاطئ في بحثها الطّويل قائلة «إنّ الحلول هو المعنى الأصليّ للمادّة» فلاحظ.

٢ـ عندهم خلاف معروف في أنّ القسم في ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ إيجاب أو نفي، فعلى الأوّل (لا) زائدة أي أُقسم، وهذا معمول في القسم يقال: «لا والله»، وعلى الثّاني فالمعنى أي لاأُقسم به لعظمته، فهذا البلد أعظم وأكبر من أن أُقسم به لاسيّما وأنت مقيم به فازدادت عظمته بك، أو لاأُقسم به فإنّ أمره آكد وأظهر من أن أُقسم به. لاحظ «ق س م: «لاأُقسم».

٣ـ قال الزّمخشريّ في ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ إنّه اعتراض بين المقسم والمُقسَم عليه وتبعه النّيسابوريّ وأشكل عليه أبوحيّان بأنّ كونها اعتراضيّة لايتعيّن، ورجّح كونها حاليّة تفيد تعظيم المُقسَم به، وهو الظّاهر

هذا تمام الكلام في الآية الأُولى من الحلول. وبقيت منها ثلاث آيات (٣١ ـ ٣٣)، وقد جاءت فيها كلمة (مَحِلّ) للهَدْي في الحجّ ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾، ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، ولكن حكى الفخر الرّازيّ وغيره الخلاف في الأُولى، فهو عند الشّافعيّ للزّمان وعند أبي حنيفة للمكان، وقال فيها الفاضل المقداد: «المَحِلّ بالكسر من الحِلّ أي لاتحلّوا حتّى يُذبح حيث يحلّ ذبحه، ولو كان من الحلول لقال: (مَحَلّه) بفتح الحاء»

ويظهر من ابن قُتَيْبَة وغيره أنّ (مَحِلّ) من حَلّ يحلّ، أي الموضع الّذي يَحِلّ به نحره. وحكى أبوحيّان عن الكسائيّ «بالكسر (مَحِلّ) هو الإحلال من الإحرام، والفتح هو موضع الحلول من الإحصار، فصحيح ثلاثة أقوال

وعندنا أنّ سياق الآيات الثّلاث واحد، فهو إمّا من المَحِلّيّة، أو الإحلال، أو الحُلول فيها جميعًا، وأُريد به المكان، والأخير ـ أي الحلول ـ هو الظّاهر.

٢ـ لاخلاف في الأخيرة. ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، واستشهدوا بالثّانية ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾، وهي إشارة إلى حصر الحُديبيّة أيضًا، حيث دلّت على أنّ الهَدْي لم يبلغ مَحِلّه حين ذاك

لكن يظهر من الزّمخشريّ وغيره أنّ الحُدَيبيّة أسفل مكّة، وهو من الحرم، فليست هذه الآية كالمستثنى من الثّالثة

٣ـ وبناء على هذا الخلاف يجوز للمُحصَر عند الشّافعيّ الذّبح في غير الحرم حيث حُبس، احتجاجًا بأنّ (المَحِلّ) فيها اسم للزّمان. وعند أبي حنيفة لايجوز إلّا في الحرم، لأنّه اسم مكان، فيجب عنده إرسال الهَدْي إلى الحرم. والخلاف بين أتباعهما طويل، فلاحظ النّصوص لاسيّما نصّ الجصّاص والفخر الرّازيّ.

وقال الطُّوسيّ: «وعندنا أنّ محِلّ الهَدْي في المحصور بالمرض الحرم، وفي المصدود بالعدوّ حيث أُحصر».

المحور الثّالث: الحِلّ في الحجّ وفي الشّعائر، مقابل الإحرام والحرَم، وفيه آيتان:

الأُولى، وهي صريحة في معناه (٣٤) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا ...﴾ وفيها بحوث:

١ـ جاء فيها الإحلال والحلّ مرّتين، والحرام وصفًا للبيت والمسجد ثلاث مرّات، والبحث في (الحرام) يأتي في «ح ر م» فراجع، والبحث في الآية هنا في كلمتي (لَاتُحِلُّوا)، و(إِذَا حَلَلْتُمْ):

٢ـ (لَاتُحِلُّوا) قال الطُّوسيّ: «أهل الحجاز يقولون: حَلَلْتُ من الإحرام أحِلُّ، والرّجل حلال، وكذلك سعد ابن بَكْر، وكذا يقولون: حَرُم الرّجل فهو حرامٌ إذا صار مُحرِمًا، وقومٌ حُرُم. وأسد وقيس وتميم يقولون: أحلّ من إحرامه فهو مُحِلّ وأحرَم فهو مُحرِم...». ونحوه الطَّبْرِسيّ.

وقال أبوالسُّعود: «وإحلالها أن تتهاون بحرمتها ويُحال بينها وبين المتنسّكين بها، ويُحدث في أشهر الحجّ مايُصدّ به النّاس عن الحجّ».

وقال القُرطُبيّ: «أي لاتتعدّوا حدود الله في أمر من الأُمور».

وقال مغنيّة: «ومعنى النّهي عن تحليل أحكام دين الله أن تُحرّفها وتتصرّف فيها كما تشاء».

وقال الطَّباطَبائيّ: «الحلّ والإحلال مجرّدًا ومزيدًا فيه بمعنى، وهو الخروج من الإحرام».

وقال أيضًا: «والإحلال هو الإباحة الملازمة لعدم المبالات بالحُرمة والمنزلة، ويتعيّن معناه بحسب ما أُضيف إليه، فإحلال شعائر الله: عدم احترامها وتركها، وإحلال الشّهر الحرام: عدم حفظ حُرمته والقتال فيه، وهكذا».

فترى أنّهم ترجموا الإحلال تارةً بمعناه المصطلح وهو الخروج من الإحرام، وأُخرى بمعنى تحليل الحرام والإباحة الملازمة لعدم المبالات بالحرمة، وكأنّهم قصدوا بذلك إرجاع المصطلح، أي الخروج من الإحرام وهتك حُرمة الشّعائر إلى معناه الأصليّ وهو الحلال ضدّ الحرام، ولابأس به.

٣ـ ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ﴾ قال الطُّوسيّ: «معناه إذا حللتم من إحرامكم فاصطادوا الصّيد الّذي نهيتكم أن تصطادوه وأنتم حُرُم».

وقال الفَخْر الرّازيّ: «قرئ (وإذا أَحْلَلْتُم) يقال: حلّ المحرم وأحلّ».

وقال النَّسَفيّ: «خرجتم من الإحرام».

وقال النَّيسابوريّ: «أتممتم مناسك الوصول».

وقال أبوالسُّعود: «تصريح بما أُشير إليه بقوله ﴿وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ من انتهاء حُرمة الصّيد بانتفاء موجبها، والأمر للإباحة بعد الحظر، كأنّه قيل: إذا حللتم فلاجناح عليكم في الاصطياد. وقُرئ (أَحْلَلْتُمْ) وهو لغة في «حلّ». وقرئ بكسر الفاء بإلقاء حركة همزة الوصل

عليها، وهو ضعيف»

فنرى أنّهم تارةً ترجموا (حَلَلْتُمْ) بمعناه المصطلح وهو الخروج من الإحرام وأُخرى بلازمه، وهو إتمام مناسك الحجّ. وذكروا القراءة بـ«حلّ وأحلّ» كليهما كما نبّهوا على أنّ الأمر عقيب الحظر للإباحة

٤ـ ﴿وإذا حَلَلْتُمْ﴾ كما نبّه عليه الفخر الرّازيّ وأبوحيّان راجع إلى الآية قبلها ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، أي غير محلّي الصّيد وأنتم حُرُم. فإذا حللتم فاصطادوا

٥ ـ ولأبي حيّان بحث في نظم هذه الآية ردًّا وتشديدًا على من ادّعى فيها التّقديم والتّأخير ـ ولم نعرف من هو ـ فلاحظ نصّه

المحور الرّابع: حلّ العقد، آية واحدة (٤٤) نقلًا عن موسى عليه السلام في سورة طه (٢٤ ـ ٢٨)، ﴿اِذْهَبْ اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغى* قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِى صَدْرِى* وَيَسِّرْ لِى اَمْرِى* وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِى* يَفْقَهُوا قَوْلِى﴾ وفيها بحوث:

١ـ قالوا في معنى (عُقْدَةً): رُتّة، وهي آفة في اللّسان لم ينطلق معها بحرف من الحروف الهجائيّة، أو كانت مُسكة بين تَمْتَمَة أو فأفأة في اللّسان. لاحظ ع ق د «عُقْدة»

٢ـ قالوا في معنى (احلُلْ): «أبسط رُتّة من لساني». أطلق لساني بالمنطق، والمراد إزالة تلك الآفة عن لسانه

٣ـ تحدّث الفخر الرّازيّ (٢٢: ٤٦) عن فضيلة النّطق بوجوه خمسة، وعن فضيلة الصّمت بوجوه أربعة لاحظ «ن ط ق، ل س ن، ص م ت».

٤ـ وتحدّث أيضًا (٢٢: ٤٧) عن تلك العُقدة هل كانت خلقة الله في لسانه، فسأل إزالته، أو بسبب أخذه الجمرة وجعلها في فيه، لمّا اختبره فرعون بتوصية زوجته «آسية» حين أخذ موسى لحيته وهو طفل، فلاحظ شرح القصّة

٥ ـ وتحدّث أيضًا بتفصيل تبعًا للزّمخشريّ عن أنّه هل زالت تلك العُقدة بكمالها احتجاجًا بقوله ﴿قَدْ اُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسى﴾ طه: ٣٦، أو بقي بعضها بشهادة قول موسى: ﴿وَاَخِى هرُونُ هُوَ اَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا﴾ القصص: ٣٤، وقول فرعون فيه: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ الزّخرف: ٥٢ واحتجاجًا بما رُوي من أنّه كان في لسان الحسين عليه السلام رُتّة، فقال النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «ورثها من عمّه موسى»

٦ـ وتحدّث أيضًا عن سبب طلبه حلّ تلك العُقدة على أربعة وجوه، فلاحظ. ولكن يبدو الاستغناء عنها بما جاء بعده ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِى﴾

ونلاحظ أخيرًا أنّه جاء من هذه المادّة ـ كما سبق ـ ٢٧ لفظًا ٥٢ مرّة: ١٣ مكّيّة و٣٨ مدنيّة، فالمدنيّة حوالي ثلاثة أضعاف المكّيّة، وهذا يوافق طبيعة هذه المادّة إذ أصلها ـ وهي الحلّيّة مقابل الحرمة وبقيّة المعاني ترجع إليها ـ مرتبط بالتّشريع، والمدينة ـ كما قلنا مرارًا ـ هي دار التّشريع الإسلاميّ، كما أنّ مكّة كانت دار ترسيخ العقيدة الإسلاميّة. فالانتظام تامًّا، والمناسبة كاملة قد رُوعيت فيها فلاحظ وتأمّل

ح ل م

٧ ألفاظ، ٢١ مرّة، ٩ مكّيّة، ١٢ مدنيّة

في ١٦ سورة: ٧ مكّيّة، ٩ مدنيّة

الحُلُم	٢ ـ ٢	حليم	١١ ٣ ـ ٨
أحلام	٢ ٢	الحليم	١ ـ ١
الأحلام	١ ١	حليمًا	٣ ٢ ـ ١
أحلامهم	١ ١		

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الحُلُمُ: الرُّؤيا. يقال: حلَم يحلُم، إذا رأى في المنام.

وفي الحديث: «من تحلّم ما لم يحلُمه» أي تكلّف حُلُمًا لم يرَه.

والحُلُم: الاحتلام، ويُجمع على الأحلام، والفاعل حالم ومُحتلِم.

والحِلْم: الأناة، ويُجمع على الأحلام

و حُلّام: الجدي

وأحلام القوم: حُلَماؤهم، والواحد حليم. وقد حَلُم الرّجل يحلُم فهو حليم.

والحليم في صفة الله تعالى معناه الصَّبور.

ومن أسماء الرّجال مُحلِّم، وهو الّذي يُعلِّم غيره الحِلْم.

وأحلمت المرأة: ولدت الحُلَماء.

والأحلام: الأجسام.

والحَلَمة ـ والجميع الحَلَم ـ ما عظُم من القُراد.

وأديمٌ حَلِم: قد أفسده الحَلَم قبل أن يُسلَخ، وقد حَلِم حَلَمًا.

والبعير حَلِم: أفسده الحَلَم.

وعاتقٌ حَلِمة وتَحْلِمة: أفسد جلدها الحَلَم.

وحَلَّمْتُ الإبل: أخذت عنها الحَلَم.

والحَلَمة: شجرة السَّعدان، من أفضل المراعي.

والحَلَمَة رأس الثّدي في وسط السّحادنة

ويَومُ حلمة وَقْعَة كانت في الجاهليّة

وتحلَّم نهر باليمامة. [واستشهد بالشّعر ٣مرّات]

٣١ ٢٤٦،

سيبَوَيه: إذا أراد الرّجل أن يُدخِل نفسه في أمر حتّى يُضاف إليه ويكون من أهله، فإنّك تقول تَفعّل وذلك تَشجّع، وتَبصّر، وتَحلّم، وتَجلّد، وتمرّأ ١٤١٧.

أبوعمرو الشّيبانيّ: والتّحلّم السّمن [ثمّ استشهد بشعر] (١٠٤٠٢)

تحلّم الصّبيّ، إذا أخذ شحمه (الأزهريّ ٥ ٠٨

الأخفش: يقال حلم الأديم يَحلَم حَلَمًا فهو حلم، إذا فسد وتثقّب [ثمّ استشهد بشعر]

(أبوزيد ٢٢٤)

أبوزَيد: يقال حلَم الرّجل في نومه فهو يحلُم حُلُمًا، وحلُم في الحِلم يحلُم حِلمًا ٢٢٤

الأصمعيّ: القُراد أوّل ما يكون صغيرًا قَمْقامة ثمّ يصير حَمْنانة، ثمّ يصير قُرادًا، ثمّ يصير حَلَمة

(الأزهريّ ٥ ٨ ١

ولد المَعز حُلّام وحُلّان (الأزهريّ ٥ ٩ ١

والحَلَمة دُودَة تقع في جلد الشّاة الأعلى وجلدها الأسفل (الجوهريّ ٥ ١٩٠٣)

الحُلّام والحُلّان بالميم والنّون صغار الغنم (الجوهريّ ٥ ٩٠٤

نحوه ابن السّكّيت. (الإبدال. ٧٨)

الحَلَمَة نَبتٌ من العُشب فيه غُبْرة، له ضَبٌّ أخشن.

أحمر الثّمرة (ابن سيده ٣، ٣٦٦)

حديث ابن عمر رضي الله عنهما «إنّه كان ينهى أن تُنزَع الحَلَمة عن دابّته» هي القُراد الكبير الّذي يكون في الإبل، و الحَلَمة أيضًا: الدّودة تكون بين جلدَي الشّاة حيّة، ومنه يقال: حَلِم الأديم، وجِلد حَلِم

حديث مكحول: «في حَلَمَة ثدي المرأة رُبع ديتها» هي رأس الثّدي من الرّجل والمرأة، وهي الهَنَة النّاتئة منها (المدينيّ ١ ٤٩٢)

اللّحيانيّ: والحُلّام هو الجَدْي، والحَمَل الصّغير (ابن سيده ٣ ٣٦٥)

أبوعُبَيد: الحَلَم أن يقع في الأديم دوابّ، فتَعَضّ الحَلَم (ابن سيده ٣ ٣٦٥)

ابن الأعرابيّ: وحُلَيّات موضع

(ابن سيده ٣ ٣٦٦)

ابن السّكّيت: ويقال قتيل حُلّام، أي فِرْغٌ باطل (٢٧٦،

وقد حلَم الرّجل في منامه يَحلُم حُلُمًا وقد حَلِم الأديم يَحلَم حَلَمًا، إذا كان فيه الحَلَمة، وهي دُودة في الجلد [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(إصلاح المنطق، ١٩٩،

الجاحظ: يقال، تحلّم الصّبيّ، إذا بدأ في السّمن، فإذا زاد على المقدار قيل قد صبّب، أي سَمِن سِمَنًا متناهيًا (٥ ٢٥٤)

يقال في الضّبّ حُلّام، وفي اليَربُوع جَفْرة والجَفْرة الّتي قد انتفخ جنباها وشدّنت. والحُلّام

فوق الجَدْي، وقد صَلُح أن يُذْبَح للنُّسُك (٦ ١٤١)

أبو الهَيْثَم: وفي الحديث «أنّ النبيّ ﷺ أمر معاذًا أن يأخذ من كلّ حالم دينارًا» أراد بالحالم كلّ من بلغ الحُلُم، حلَم أو لم يحلُم. ويقال: حلَم في نومه يحلُم حُلُمًا وحُلْمًا واحتلم مثله. (الأزهري ٥ ٢٠٧)

الدِّينَوريّ: الحلَمة دون الذّراع لها ورقة عريضة وأَهْدَب وزهرة كزهرة شقائق النّعمان، إلّا أنّها أكبر وأغلظ، الحليم الشّحم المُقْل [ثمّ استشهد بشعر] (ابن سيده ٣ ٣٦٥)

الحَرْبيّ: في حديث النّبيّ ﷺ «الرُّؤيا من الله، والحُلُم من الشّيطان»

وجعل الحسن الرّؤيا والحُلُم شيئًا. وقد رُوي عنه في الصّبح رؤيا قوله «رأيت كأنّ رأسي قُطع» ولم يقل: حلَمتُ، فأجابه ولم يُنكر ذلك (٢ ٧٦٥)

المُبَرِّد: وكان الأحنف بن قيس يقول «لا تزال العرب عربًا ما لبست العمائم وتقلّدت السّيوف، ولم تَعُدّ الحلم ذُلًّا، ولا التّواهُبَ فيما بينها ضَعَة» [إلى أن قال]

وقوله «ولم تَعُدّ الحلم ذُلًّا» يقول: ما عرفتْ موضع الحِلْم، وتأويل ذلك أنّ الرّجل إذا أغضى للسّلطان أو أغضى عن الجواب وهو مأسور، لم يقل: حَلُم، وربّما يقال: حَلُم، إذا ترك أن يقول الشّيء لصاحبه مستصغرًا ولا يخاف عاقبة يكرهها، فهذا الحِلْمُ محض، فإن لم يفعل ذلك ورأى أنّ تركه الجهل ذُلٌّ، فهو خطأ وسفه. (١ ١٠٤)

ابن دُرَيْد: حَلُم الرّجل يَحْلُم حِلْمًا، والحِلم ضدّ الطّيش، والرّجل حليم.

وحَلَم في نومه حُلُمًا، إذا رأى الأحلام

وحَلَم أيضًا، إذا أجنب

وغلام حالم، إذا بلغ الحُلُم. وفي الحديث «غسل الجمعة واجب على كلّ حالم»

وحَلِم الأديم يحلَم حَلَمًا، إذا نَغِل ووقع فيه الحَلَم، والواحدة حلَمة، وهي دويبّة تقع في الأديم فتأكله قبل الدّبغ، فإذا وقع لم ينتفع به

والحَلَمة: واحدة الحَلَم، وهي القِرْدان العظام

وحلمتا الثّدي النّاتئتان في طرفه، وهما القُرادان أيضًا

والحَلَمة: ضرب من النّبت

وبنو مُحَلِّمة: بطن من العرب

وحلّمت الضّباب، إذا سمنت، وكذلك اليرابيع وما أشبهها

وبنو مُحَلِّم: قبيلة من العرب

والحُلّام: الجَدْي الصّغير، وهو حُلّان أيضًا

وحَليمة: موضع، ويوم حليمة يوم مشهور من أيّام العرب بين ملوك الشّام وملوك العراق، قُتل فيه المنذر إمّا جدّ النّعمان، أو أبوه

ومُحَلِّم: موضع نهر [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (٢١ ١٨٨)

وحُلّان وحُلّام، وهو الجَدْي أو الحَمَل [ثمّ استشهد بشعر] (٣ ٤١٠)

ابن خالويه: أحلام نيام: ثياب غلاظ (ابن منظور ١٢ ١٤٥)

الأزهريّ: وفي الحديث «الغسل يوم الجمعة واجب على كلّ حالم» أي على كلّ بالغ، إنّما هو على من بلغ الحُلُم، أي بلغ أن يحتلم، أو احتلم قبل ذلك. وروي «على كلّ مُحتَلِم» أي على كلّ بالغ احتلم أو لم يحتلم.

قال اللّيث: الحَلَمة هي شجرة السّعدان، وهي من أفاضل المرعى.

قلت: ليست الحَلَمة من شجر السّعدان في شيء، السّعدان يُقَلّ له حسَكٌ مستدير ذوشوك كثير إذا يبس آذى واطئه، والحَلَمة لاشوك لها، وهي من الجنبة وقد رأيتها، ويقال للحَلَمة الحَماطة.

وقال اللّيث: الحَلَمة رأس الثدي في وسط السّعدانة.

قلت: الحَلَمة الحُبيّة الشاخصة من ثدي المرأة وثُنْدُوة الرّجل، وهي القُراد. وأمّا السّعدانة فما أحاط بالقُراد ممّا خالف لونه لون الثدي، واللَّوعَة السّواد حول الحَلَمة.

وقال اللّيث: مُحَلِّم نهر بالبحرين.

قلت أنا: مُحَلِّم عين فوّارة بالبحرين، وما رأيت عينًا أكثر ماءً منها، وماؤها حارّ في منبعه، وإذا برّد فهو ماء عَذْب. وهذه العين إذا جرت في نهرها خُلُجٌ كثيرة تتخلّج منها، تسقي نخيل جُوَاثا وعسلّج، وقُرَيّات من قُرى هجر. وأرى مُحَلِّمًا اسم رجل نُسبت العين إليه.

ويومُ حَليمة: أحد أيّام العرب المشهورة، والعرب تضرب به المثل في كلّ أمر متعالَم مشهور، فتقول: «ما يومُ حَليمة بسِرّ» وقد يُضرَب مثلًا للرّجل لأنّه يذكر الشّريف [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن الكَلْبيّ: هي حَليمة ابنة الحارث بن أبي شِمْر، وجّه أبوها جيشًا إلى المنذر بن ماء السّماء فأخرجت حَليمة لهم مِرْكَنًا من طيب وطيّبتهم.

قال الأصمعيّ: ولد المَعَز: حُلّام وحُلّان.

قلت: والأصل حُلّان وهو «فُعْلان» من التّحليل، فقُلبت النّون ميمًا.

شاة حليمة: سمينة.

ويقال: حلَمتُ حَبالَ فلانة فهو مَحْلوم. (٥ ٦ ١٠٦)

الصّاحب: وأحلامٌ نائم: ثيابٌ غِلاظ مُخطّطة كثيرةٌ حَلَمٍ كثير الحَلَم وأديمٌ حَلِم.

وعَناق مُحْلِمَة ـ وجمعه مَحالِمُ ـ كثر عليها الحَلَم. وفي المَثَل: «أجناً من حَلَمَة» و«أعطف من حَلَمَه».

ودمٌ حُلّام: أي هدر.

وحُلّامٌ: حيّ من عُدوان.

والحالوم: اللّبن الّذي يُجَمّد كالجُبُن.

وشاة حليمة: سمينة، وتحلّمت الإبل: سَمِنت. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٣ ١٢١)

الخطّابيّ: ويُروى عن بعض الحكماء أنّه سُئل: ما الحِلْم؟ فقال: أن تكون ذا أناة، وأن تلاين الوُلاة. (١ ٣٤٠)

الجوهريّ: الحُلْم بالضّمّ: ما يراه النّائم، تقول منه: حلَم بالفتح واحتَلَم.

وتقول: حلَمتُ بكذا وحلَمتُه أيضًا.

والحِلْم بالكسر: الأناة، تقول منه: حَلُم الرّجل

بالضمّ. وتحلّم: تكلّف الحِلْم.

وتحالَمَ: أرى من نفسه ذلك وليس به.

والحَلَم بالتحريك: أن يفسد الإهاب في العَمَل، ويقع فيه دُود فيتثقّب. تقول منه: حَلِمَ الأديمُ، بالكسر.

والحَلَمَة: رأس الثدي، وهما حلَمتان.

والحَلَمَة أيضًا: ضرب من النبت. قال الأصمعيّ: هي الحلمة والينمة.

وحلّم الصبيّ والضبّ: أي سَمِن واكتنز.

وبعير حليم: أي سمين.

والحَلَمَة: القُراد العظيم، وهو مثل القمل، وجمعها حَلَم.

والحلمة أيضًا: دودة تقع في جلد الشاة الأعلى وجلدها الأسفل، هذا لفظ الأصمعيّ، فإذا دُبغ لم يزل ذلك الموضع رقيقًا. يقال منه: حَلِمَ الجلد، وحَلِمَ الأديم.

وحُلَيّات بضمّ الحاء: موضع، وهنّ أكيات ببطن فَلْج.

وحلّمتُ الرّجل تحليمًا: جعلته حليمًا.

والحُلّام: الجَدْي يؤخذ من بطن أُمّه.

والحالوم: لبنٌ يغلظ فيصير شبيهًا بالجُبْن الرَّطْب وليس به. [واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٥: ١٩٠٣)

ابن فارس: الحاء واللّام والميم، أُصول ثلاثة: الأوّل: ترك العجلة، والثّاني: تثقُّب الشّيء، والثالث: رُؤية الشّيء في المنام. وهي متباينة جدًّا، تدلّ على أنّ بعض اللّغة ليس قياسًا، وإن كان أكثره مُنقاسًا.

فالأوّل: الحِلْم خلاف الطّيش، يقال: حَلُمتُ عنه أحلُم فأنا حليم.

والأصل الثّاني: قولهم: حَلِمَ الأديم، إذا تثقّب وفسد، وذلك أن يقع فيه دوابّ تفسده.

والثّالث: قد حَلَم في نومه حُلُمًا وحُلْمًا.

والحَلَم: صغار القِردان.

والحلمة: دُويبّة.

والمحمول على هذا حَلَمَتا الثّدي. فأمّا قولهم: تحلّم، إذا سَمِن، فإنّما هو امتلأ كأنّه قُرادٌ ممتلئ.

والحالوم: شيء شبيه بالأقط، وما أراه عربيًّا صحيحًا. [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٩٣)

أبوهلال: الفرق بين الصّبر والحلم: أنّ الحِلْم هو الإمهال بتأخير العقاب المستحقّ.

والحِلم من الله تعالى عن العُصاة في الدّنيا، فعل ينافي تعجيل العقوبة من النّعمة والعافية، ولا يجوز الحلم إذا كان فيه فساد على أحد من المكلّفين، وليس هو التّرك لتعجيل العقاب، لأنّ التّرك لايجوز على الله تعالى، لأنّه فعل يقع في محلّ القُدرة يضادّ المتروك. ولا يصحّ الحلم إلّا ممّن يقدر على العقوبة وما يجري مجراها من التّأديب بالضّرب، وهو ممّن لايقدر على ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

ولا يقال لتارك الظّلم: حليم، إنّما يقال: حَلم عنه، إذا أخّر عقابه أو عفا عنه، ولو عاقبه كان عادلًا.

وقال بعضهم: ضدّ الحِلْم السّفه، وهو جيّد، لأنّ السّفه خفّة وعجلة، وفي الحِلْم أناة وإمهال.

وقال المفضّل: السّفه في الأصل: قلّة المعرفة بوضع الأُمور مواضعها، وهو ضعف الرّأي.

قال أبوهلال: وهذا يوجب أنّه ضدّ الحلم، لأنّ العدم من الحكمة، والحكمة وجود الفعل على جهة الصّواب.

قال المفضّل: ثمّ أُجري السّفه على كلّ جهل وخفّة، يقال: سَفِه رأيه سَفَهًا. وقال الفرّاء: سفِه غير متعدّ، وإنّما نُصِب «رأيه» على التّفسير، وفيه لغة أُخرى سَفُه يَسفُه سفاهةً.

وقيل: السّفيه في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا﴾ البقرة: ٢٨٢ هو الصّغير، وهذا يرجع إلى أنّه القليل المعرفة. والدّليل على أنّ الحلم أُجري مجرى الحكمة نقيضًا للسّفه قول المتلمّس:

لذي الحلم قبل اليوم ما تقرع العصا
وما عُلّم الإنسان إلّا ليعلما

أي لذي المعرفة والتّمييز.

وأصل السّفه: الخفّة، ثوبٌ سفيه، أي خفيف.

وأصل الحلم في العربيّة: اللّين، ورجل حليم، أي ليّن في معاملته في الجزاء على السّيّئة بالأناة، وحلَم في النّوم، لأنّ حال النّوم حال سكون وهدوء، واحتلم الغلام وهو مُحتلم وحالم يرجع إلى قولهم: حلَم في النّوم.

وحَلَمَة الثّدي: النّاتئ في طرفه لما يخرج منها من اللّبن الّذي يَحلُم الصّبيّ، وحَلِم الأديم: ثقّل بالحلَم، وهو قِردان عظيمة ليّنة الملمس. وتحلّم الرّجل: تكلّف الحلْم.

والصّبر: حبس النّفس لمصادفة المكروه، وصبّر الرّجل: حبس نفسه عن إظهار الجزع، والجزع: إظهار ما يلحق المُصاب من المَضَض والغمّ.

وفي الحديث: «يصبر الصّابر ويقتل القاتل» والصّابر ههنا هو الّذي يصبّر النّفس عن القتل، ولا تجوز الصّفة على الله تعالى بالصّبر، لأنّ المضارّ لا تلحقه، وتجوز الصّفة عليه بالحلم، لأنّه صفة مدح وتعظيم.

وإذا قال قائل: اللّهمّ حِلْمك عن العصاة، أي إمهالك، فذلك جائز على شرائط الحكمة، من غير أن يكون فيه مفسدة، وإمهال الله تعالى إيّاهم مظاهرة عليهم. (١٦٤١)

الفرق بين الحلم والإمهال: أنّ كلّ حِلْم إمهال، وليس كلّ إمهال حِلْمًا، لأنّ الله تعالى لو أمهل من أخذه لم يكن هذا الإمهال حِلْمًا، لأنّ الحلم صفة مدح والإمهال على هذا الوجه مذموم، وإذا كان الأخذ والإمهال سواءً في الاستصلاح فالإمهال تفضّل، والانتقام عدل، وعلى هذا يجب أن يكون ضدّ الحلم السّفه، إذا كان الحلْم واجبًا، لأنّ ضدّه استفساد، فلو فعله لم يكن ظلمًا، إلّا أنّه لم يكن حكمة.

ألا ترى أنّه قد يكون الشّيء سفهًا، وإن لم يكن ضدّه ظلمًا وهو غير صرف الثّواب عن المستحقّ إلى غيره، لأنّ ذلك يكون ظلمًا من حيث حرمه مستحقّه، ويكون سفهًا من حيث وُضع في غير موضعه، ولو أُعطي مثل ثواب المطيعين من لم يُطِع لم يكن ذلك ظلمًا لأحد، ولكن كان سفهًا، لأنّه وضع الشّيء في غير موضعه.

وليس يجب أن تكون إثابة المستحقّين جلْبًا وإن كان خلاف ذلك سفهًا. فثبت بذلك أنّ الحِلْم يقتضي بعض الحكمة، وأنّ السّفه يضادّ ما كان من الحلم واجبًا، لا ما كان منه تفضّلًا. وأنّ السّفه نقيض الحكمة في كلّ وجه. وقولنا: الله حليم، من صفات الفعل، ويكون من صفات الذّات، بمعنى أهل لأن يحلم إذا عُصي.

ويُفرق بين الحِلْم والإمهال من وجه آخر، وهو أنّ الحلْم لا يكون إلّا عن المستحقّ للانتقام، وليس كذلك الإمهال. ألا ترى أنّك تُمهل غريمك إلى مدّة، ولا يكون ذلك منك حِلْمًا. وقال بعضهم: لا يجوز أن يُمهل أحدٌ غيره في وقت إلّا ليأخذه في وقت آخر (١٦٥)

الفرق بين الحلم والوقار: أنّ الوَقار هو الهدوء وسكون الأطراف وقلّة الحركة في المجلس، ويقع أيضًا على مفارقة الطّيش عند الغضب، مأخوذ من الوَقْر وهو الحِمْل، ولا يجوز الصّفة به على الله سبحانه وتعالى (١٦٦)

الفرق بين الحلم والأناة: أنّ الأناة هي التّبطّؤ في الحركة وفي مقاربة الخطو في المشي، ولهذا يقال للمرأة البدينة: أناة. قال الشّاعر:

رمته أناة من ربيعة عامر
نؤوم الضّحى في مأتم أيّ مأتم

ويكون المراد بها في صفات الرّجال المتمهّل في تدبير الأُمور ومفارقة التّعجّل فيها، كأنّه يقاربها مقاربة لطيفة، من قولك: أنى الشّيء إذا قرب، وتأنّى، أي تمهّل ليأخذ الأمر من قرب.

وقال بعضهم: الأناة تكون عند الحالة المُزعجة (١٦٧)

أبوسَهل الهَرَويّ: تقول: حَلَمتُ في النّوم بفتح اللّام، أحلُم بضمّها، حُلْمًا وحُلُمًا بضمّ الحاء وسكون اللّام وضمّها، وأنا حالم، أي رأيت رُؤيًا أو أصابتني جنابة.

وحَلُمتُ عن الرّجل بضمّ اللّام، حِلْمًا بكسر الحاء، أي تغافلت عن عقوبته، وأنا حليم.

وحَلِم الأديم بكسر اللّام، يَحْلَم حَلَمًا بفتحهما، إذا ثَقِب، وهو حَلِم. (٣٢)

ابن سيده: الحُلْم والحُلُم: الرُّؤيا والجمع أحلام. وقد حَلَمَ في نومه يَحلُم حُلْمًا، واحتلم وانحلم.

وتحلّم الحُلُمَ: استعمله، وحَلَم به، وحَلَم عنه، وتحلّمه: رأى له رُؤيا، أو رآه في النّوم.

والحُلْم والاحتلام: الجماع ونحوه في النّوم؛ والاسم الحُلُم. وفي التّنزيل: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ النّور: ٥٨، والفعل كالفعل.

والحِلْم: الأناة والعقل؛ وجمعه أحلام وحُلُوم. وفي التّنزيل: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾ الطّور: ٣٢

ورجل حليم، من قوم أحلام وحُلَماء. وحَلُم حِلْمًا: صار حليمًا، وحَلُم عنه وتحلّم، سواء. وتحلّم: تكلّف الحِلْم. وحالمه فحلَمه: حلمًا.

وقيل: حلّمه: أمره بالحِلْم.

وأحلَمتِ المرأة: ولدت الحُلَماء.

والأحلام: الأجسام، لا أعرف واحدها.

والحَلَمَة: الصغيرة من القِرْدان، وقيل: الضخم منها، وقيل: هو آخر أسنانها

وحَلِم البعير حَلَمًا فهو حَلِمٌ كثر عليه الحلَم

وشاةٌ حَلِمَة وحَلِمَة، وحَبِمَة:[1] نُزِع عنه الحلَم

والحَلَمَة: دودةٌ تكون بين جلد الشاة الأعلى وجلدها الأسفل. وقيل: الحَلَمَة: دُودٌ يقع في الجلد فيأكله، فإذا دُبغ وهي موضع الأكل،[2] والجمع من ذلك كلّه حَلَم. وقد حَلِم الأديم حَلَمًا [ثمّ نقل قول أبي عبيد وقال]

وهذا منه إغفال

وأديمٌ حلِم وحليم فيه الحلم

وحَلَمتا الثديين: طرفاهما

والحَلَمَة: الثُؤلول الذي في وسط الثدي

وتحلّم المال: سَمِن

وتحلّم الصبيّ والضبّ واليربوع والجُرَذ والقُراد أقبل شحمه.

وقتيل حُلّام: ذهب باطلًا

والحُلّام أيضًا: ولد المعز. وقال اللحياني: هو الجدي ولحمل الصغير، يعني بالحمَل: الخروف

والحالوم: ضربٌ من الأقِط

والحَلَمَة: نباتٌ ينبتُ نبتًا في الرمل، في جُعَيْتًا له زهرٌ، وورقها أخشن، وعليه شوكٌ كأنّه أظافير الإنسان، تَطَّلَى الإبل وتُرِلّ أحناكها إذا رعته، من العيدان اليابسة

والحَلَمَة: شجرة السعدان، وهي من أفاضل المرعى

وحُلُم: نهر باليمامة

وبنو حُلُم وبنو حَلَمَة: قبيلتان.

وحليمة: اسم امرأة

ويوم حَلِيمة: يوم معروف

وأحلامُ نائمٍ: ضربٌ من الثياب، ولا أحققها

والحُلّام: اسم قبائل

وحُلَيمة على لفظ التصغير: موضع.

وحُلُم: نهر بالبحرين [واستشهد بالشعر ٨ مرّات]

(٣: ٣٦٣)

الحَلَمَة: هي من الثدي ما نشز منه وطال.

(الإفصاح ١: ٨٤)

الحَلَمَة: الصغيرة من القِرْدان، والحَلَمَة: الضخمة منه، ضِدٌّ. والجمع حَلَم

حلِم البعير يَحلَم حَلَمًا: كثر حلَمه فهو حَلِم

وحَلِم الأديم: وقعت فيه الحَلَمَة، وهي دودة تقع فيه فتأكله

وحَلَم البعير والجلد يَحلُمه حَلْمًا: نزع عنه حَلَمه

(الإفصاح ٢: ٨٥٨)

الحَلَمَة: شُجيرة ترتفع دون الذراع، لها ورقة غليظة وأغصان كثيرة، وزهرة مثل زهرة شقائق النعمان، إلّا أنّها أكبر وأغلظ. وهي كثيرة الزراعيم، كأنّ

---

(١) وفي اللسان: شاة حَبِمَة وحَبِمَة: قد أفسد جلدَها الحَلَم. وحَلَمَهُ: نزع عنه الحَلَم.

(٢) زاد اللسان: فبقي رقيقًا.

يراعيهما حَلَم لضّروع.

وقيل الحَلَمَة نبت من العُشب فيه غُبرة، له شَوك أخشن، أحمر الثّمرة (الإفصاح ٢، ١١٦٧)

الطُّوسيّ: الحِلْم الإمهال بتأخير العقاب عن الذّنب، تقول حَلُم حِلمًا وتَحلّم تحلّمًا، وحلّمه تحليمًا وحَلَم في نومه حُلْمًا، إذا رأى الأحلام، ومنه ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ يوسف ٤٤، والحُلُم الرّؤيا في النّوم، ومنه الاحتلام

والحَلَم ما عظُم من القِرْدان، والواحد حَلَمَة، لأنّه كحَلَمة الثّدي، لأنّها تَحلُم المرتضع

والحَلَمَة شجرة السّعدان، وهي من أفضل المَرعى وتحلّمت القضاب، إذا سمنت، لأنّه يكسبها [صفة] كدعة الحَلَم

والحَلام: الجَدْي.

وأصل الباب الحِلْم الأناة. وأمّا حَلِم الأديم، إذا نغِل، فلأنّه وقع فيه الحَلَم (٢: ٢٣٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١: ٢٢٣)

والأحلام جمع حُلُم، وهو الرّؤيا في النّوم، وقد يقال جاء بالحُلُم، أي الشّيء الكثير، كأنّه جاء بما لا يرى إلّا في النّوم لكثرته

والحِلْم الأناة، حَلُمَ حِلمًا، إذا كان ذا أناة وإمهال والحِلْم ضدّ الطّيش، ومنه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هود: ٧٥.

والحليم من له ما يصحّ به الأناة دون الخَرق والعجلة والله الحليم الكريم.

والحُلُم بضمّ اللّام ما يُرى في المنام، لأنّها حال أناة وسكون ودَعَة، تقول حَلَم يَحلُم حُلْمًا بسكون اللّام، إذا أردت المصدر

والحَلَمَة رأس الثّدي، لأنّه تَحلُم الطّفل

والحَلام الجَدْي الّذي قد حَلَمه الرّضاع، ثمّ كثر حتّى قيل لكلّ جَدْي (٦: ١٤٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٢٣٧)، والقُرطُبيّ (٩: ٢٠٠)

الرّاغِب: الحِلْم ضبط النّفس والطّبع عن هيجان الغضب، وجمعه أحلام قال الله تعالى ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ﴾ الطّور ٣٢، قيل معناه عقولهم

وليس الحِلْم في الحقيقة هو العقل، لكن فسّروه بذلك لكونه من مسبّبات العقل، وقد حَلُم، وحلّمه العقل، وتحلّم

وأحلمتِ المرأة ولدت أولادًا حُلماء.

قال الله تعالى ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هود ٧٥، وقوله تعالى ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ الصّافّات ١٠١، أي وُجدت فيه قوّة الحِلْم، وقوله عزّ وجلّ ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ النّور ٥٩ أي زمان البلوغ، وسمّي الحُلُم لكون صاحبه جديرًا بالحلم

ويقال حَلَم في نومه يَحلُم حِلْمًا وحُلُمًا، وقيل: حُلْمًا نحو رُبْع، وتحلّم، واحتلم

وحلَمتُ به في نومي، أي رأته في المنام قال تعالى ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ يوسف ٤٤.

والحَلَمَة القُراد الكبير، قيل سمّيت بذلك لتصوّرها بصورة ذي حلم لكثرة هدوئها، فأمّا حَلَمَة الثّدي

فتشبيهًا بالحَلَمَة من القُراد في الهيئة، بدلالة تسميتها بالقُراد في قول الشّاعر. [ثمّ استشهد بشعر]

وحَلِم الجلد: وقعت فيه الحَلَمَة، وحلَمتُ البعير: نزعتُ عنه الحَلَمَة، ثمّ يقال: حلّمتُ فلانًا، إذا داريتَه ليسكن وتتمكّن منه، تمكّنك من البعير إذا سكّنته بنزع القُراد عنه. (٢: ٩٣)

الزَّمَخْشَرِيّ: حَلَم الغلام واحتَلم، وغلام حالِمٌ ومُحتَلِم، وبلغ الحُلُم. ورأى في حُلُمه كذا. وهو من أصحاب الأحلام. وحَلَمْتُ بفلانة، وحَلَمتُها.

وتحلّم فلان ما لم يَحلُم، إذا قال: حلَمتُ بكذا وهو كاذب.

وحَلُم فلان، فهو حليم، وفيه حِلْم، أي أناة وعقل، وهو من ذوي الأحلام، وهم أحلام عاد. وتحلّم: تكلّف الحِلْم.

وحَلُم عن السّفيه. والله حليم عن العصاة لايعاجلهم بالعقاب.

وقد حَلِم الأديم: وقع فيه الحَلَم. وحلّمتُ بعيري: وقرّدتُه.

ومن المجاز: اسودّت حَلَمتا ثَدْيَيْه، وقُرادا ثَدْيَيْه.

وحَلِم الأديم، أي فسد الأمر.

وهذه أحلامُ نائمٍ: للأمانيّ الكاذبة. ولأهل المدينة ثياب علاظ مُخطّطة تسمّى أحلامَ نائمٍ. [واستشهد بالشّعر ٣مرّات] (أساس البلاغة: ٩٣)

المَدينيّ: والحُلُم: ما رأى من القبيح. قال الله تعالى: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾

في الحديث: «من تحلّم كُلّف أن يَعقِد بين شعيرتين» أي تكذّب بما لم يره في منامه. يقال: حَلَم يَحلُم حُلُمًا، إذا رأى. وتحلّم، إذا ادّعى كذبًا. (١: ٤٩٢)

ابن برّيّ: سمّي الجَدْي حُلّامًا، لملازمته الحَلَمَة يَرضعها. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن منظور ١٢: ١٤٨)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى «الحليم» هو الّذي لايستخفّه شيء من عصيان العباد، ولا يستفزّه الغضب عليهم، ولكنّه جعل لكلّ شيء مقدارًا فهو مُنتَهٍ إليه.

وفي حديث صلاة الجماعة: «لِيَلِيَني منكم أُولو الأحلام والنُّهى» أي ذوو الألباب والعقول، واحدها حِلْم بالكسر، وكأنّه من الحِلْم: الأناة والتّثبّت في الأُمور، وذلك من شعار العقلاء.

وفي الحديث: «الرُّؤيا من الله والحُلُم من الشّيطان» الرُّؤيا والحُلُم عبارة عمّا يراه النّائم في نومه من الأشياء، لكن غلبت الرُّؤيا على ما يراه من الخير والشّيء الحسن، وغلب الحُلُم على ما يراه من الشّرّ والقبيح.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾. ويُستعمل كلّ واحد منهما موضع الآخر، وتُضمّ لام الحُلُم وتُسكّن.

ومنه الحديث: «من تحلّم كُلّف أن يَعقِد بين شعيرتين» أي قال: إنّه رأى في النّوم ما لم يره. يقال: حلَم بالفتح إذا رأى، وتحلّم إذا ادّعى الرُّؤيا كاذبًا.

إن قيل: إنّ كذب الكاذب في منامه لايزيد على كذبه في يقظته، فلِمَ زادت عقوبته ووعيده، وتكليفه عقد الشّعيرتين؟

قيل: قد صحّ الخبر «إنّ الرُّؤيا الصّادقة جزء من

النّبوّة» والنّبوّة لاتكون إلّا وحيًا، والكاذب في رؤياه يدّعي أنّ الله تعالى أراه ما لم يُره، وأعطاه جزءًا من النّبوّة لم يُعطه إيّاه، والكذب على الله تعالى أعظم فِرية ممّن كذب على الخلق أو على نفسه.

وفي حديث عمر «أنّه قضى في الأرنب يقتله المُحرم بحُلّام» جاء تفسيره في الحديث أنّه الجدي وقيل إنّه يقع على الجدي والحمل حين تضعه أُمّه ويُروى بالنّون، والميم بدل منها وقيل هو الصّغير الّذي حلّمه الرّضاع، أي سمّنه، فتكون الميم أصليّة

وفي حديث خزيمة، وذكر السّنة «وبضّت الحلمة» أي درّت حلَمة الثّدي، وهي رأسه وقيل الحلَمة نبات ينبت في السّهل، والحديث يحتملها (١ / ٤٣٣)

الفيّوميّ حلم حلُمًا من باب «قتل» حُلُمٌ بضمّتين وسكان الثّاني تخفيفٌ

واحتلم رأى في منامه رُؤيًا

وحلم الصّبيّ واحتلم أدرك وبلغ مبالغ الرّجال، فهو حالم ومحتلم.

وحلُم بالضّمّ حِلمًا بالكسر صفح وستر، فهو حليم.

وحلّمته بالتّشديد: نسبته إلى الحِلم، وباسم الفاعل سمّي الرّجل، ومنه مُحلّم بن جثّامة وهو الّذي قتل رجلا بذحل[1] الجاهليّة بعد ما قال لاإله إلّا الله، فقال ﷺ اللّهمّ لاترحم مُحلّمًا، فلمّا مات ودُفن لفظته الأرض ثلاث مرّات

والحلَم: القُراد الضّخم الواحدة حلَمة، مثل قصَب وقصبة وقيل لرأس الثّدي وهي النّهمة النّاتئة حلَمة على التّشبيه بقدرها (١٤٨)

الفيروزآباديّ: الحُلْمُ بالضّمّ وبضمّتين. الرُّؤيا، جمعه أحلام، حلَم في نومه واحتلَم وتحلّم وانحلم.

وتحلّم الحُلْم: استعمله

وحلَم به وعنه رأى له رُؤيا، أو رآه في النّوم

والحُلْم بالضّمّ والاحتلام الجماع في النّوم، والاسم الحُلُم كعُنُق

والحِلْم بالكسر: الأناة والعقل، والجمع أحلام وحُلُوم، ومنه: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾ الطّور ٣٢، وهو حليم، والجمع حُلَماء وأحلام، وقد حلُم بالضّمّ حِلْمًا، وتحلّم تكلّفه، والمال سمن، والصّبيّ والضّبّ والجراد أقتل شحمه

وحلّمه تحليمًا وحِلّامًا ككذّاب، جعله حليمًا أو أمره بالحِلْم

وأحلمت ولدت الحُلَماء

وذو الحِلْم عامر بن الظَّرِب

والأحلام الأجسام، بلا واحد

وأحلَم بضمّ اللّام ابن عُبَيْدٍ البُخاريّ وعُمَرُ بن حفص بن أحلَم، محدّثان

والحَلَمَة محرّكة الثُّؤلولُ في وسط الثّدي، وشجرة السّعدان، ونبات آخر، والصّغير من القِردان أو الضّخمة ضدّ

(١) الذّحل الحقد والثّأر

وحَلِم البعير كفَرِح: كثُرَ حَلَمُه فهو حَلِم.

وشاةٌ حَلِمَة وحَلِمَة من تحالُم.

ودُودة تقع في الجلد فتأكله، فإذا دُبغ وهي موضع الأكل[1]. الجمع: حَلَم، وحيّ، والحَذَرُ من الدّماء.

وحَلِم الجلد كفَرِح: وقع فيه الحَلَم.

وحلّمته وحلّمه: نزعه عنه.

والحُلّام كرُمّان: الجَدْي والخَرُوف.

ودَمٌ حُلّام: هَدَرٌ.

والحالوم: ضرب من الأقِط، أو نحوه يخلط فيصير شبيهًا بالجُبْن الطّريّ.

والحليم: الشّحم المُقْبِل، والبعير المُقْبِل الهِمَّة.

وكعيدر: دوابّ صغار. (٤: ٤٠٠)

الطُّريحيّ: وذوو الأحلام والنُّهى: ذوو الألباب والعقول.

وفي حديث عليّ عليه السلام: «حلومهم كحلوم الأطفال» شبّه عقولهم بعقول الأطفال الّذين لاعقل لهم.

والحُلُم بالضّمّ: واحد الأحلام في النّوم، وحقيقته على ما قيل: إنّ الله تعالى يخلق بأسباب مختلفة في الأذهان عند النّوم صورًا علميّة، منها مطابق لما مضى ولما يُستقبل، ومنها غير مطابق. وقد مرّ في «رأى» أنّ منها ما يكون من الشّيطان.

وفي الحديث: «لم تكن الأحلام قبل وربّما حدّثت» والعلّة في ذلك أنّ الله عزّ ذكره بعث رسولًا إلى أهل زمانه فدعاهم إلى عبادة الله وطاعته، فقالوا: إن فعلنا ذلك فما لنا؟

فقال: إن أطعتموني أدخلكم الله الجنّة، وإن عصيتم أدخلكم النّار!

فقالوا: وما الجنّة وما النّار؟

فوصف لهم ذلك، فقالوا: متى نصير إلى ذلك؟

فقال: إذا متّم، فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عظامًا ورفاتًا! وازدادوا تكذيبًا، وبه استخفافًا، فأحدث الأحلام فيهم، فأتوه وأخبروه بما رأوا وما أنكروا من ذلك.

فقال: إنّ الله تعالى أراد أن يحتجّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم وأُزيلت أبدانكم، تصير الأرواح إلى عقاب حتّى تُبعث الأبدان.

يستفاد من هذا الحديث أُمور:

منها: أنّ الأحلام حادثة، ومنها: أنّ عالم البرزخ يُشبه عالَم الأحلام، ومنها: أنّ الأرواح تُعذّب قبل أن تُبعث الأبدان.

وحَلَم بالفتح واحتلم، والاحتلام: رؤية اللّذّة في النّوم، أنزل أم لم يُنزل. ومنه: «احتلمتْ» أي رأت في النّوم أنّها تجامع. [وقد تركنا بعض كلامه حذرًا من التكرار] (٦: ٤٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: حَلَم في نومه يَحلُم حُلُمًا وحُلْمًا: رأى في منامه رُؤيا.

وحَلَم الصّبيّ يَحلُم حُلُمًا واحتلم: أدرك وبلغ مبلغ الرّجال.

---

(1) زاد اللّسان: فيبقى رقيقًا.

والحُلُم: هو ما يراه النّائم؛ وجمعه: أحلام

والحُلُم: الإدراك وبلوغ مبلغ الرّجال

والحِلْم بكسر الحاء: العقل؛ وجمعه: أحلام وحُلُوم

الحِلْم: ضبط النّفس عند الغضب، حَلُم يَحْلُم حِلْمًا فهو حليم

والحليم في أسماء الله تعالى: لا يعاجل بالعقوبة

(١ ٢٩٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم (١ ١٤٤)

العَدْنانيّ: حالوم لا الحَلُّوم

ويسمّون الجُبْنَ الطّريَّ اللّذّ بالحَلُّوم. والصّواب هو الحالوم كما قال الصّحاح، والمختار، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، ودوزيّ، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

وممّا قاله الصّحاح «الحالوم: لبنٌ يُغلظ فيصير شبيهًا بالجُبْن الرّطب، وليس به». ونقل ذلك عنه المختار، واللّسان، والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

وقال اللّسان والتّاج: إنّه جُبْنٌ يصنعه أهل مصر

وقال القاموس والمتن: إنّه نوع من الجُبْن الطّريّ، أو شبيهٌ به

وقال محيط المحيط ودوزيّ: إنّ العامّة تسمّيه الحَلُّوم.

الحُلْم والحُلُم لا الحِلْم

ويُخطّئون من يقول: رأيت في الحُلْم كذا وكذا. الحُلْم: ما يراه النّائم، ويقولون: إنّ الصّواب هو: رأيت في الحُلُم... اعتمادًا على ما جاء في الأساس، ومحيط المحيط، والوسيط

ولكن:

أجاز استعمال الكلمتين الحُلْم والحُلُم كلٌّ من معجم ألفاظ القرآن الكريم، والصّحاح الّذي ذكر الحُلُم في حاشيته، ومعجم مقاييس اللّغة، والنّهاية، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد، والمتن

وانفرد الرّاغب الأصفهانيّ في «مفرداته» بإجازته استعمال: الحُلْم، والحُلُم، والحِلْم، وقد أخطأ في زيادة الحِلْم

وفعْلُه هو: حلَم يحلُم حُلْمًا وحُلُمًا: رأى في نومه وهنالك ثلاثة أفعال تحمل معنى حلَم، هي:

١ـ احتلم: الصّحاح، وابن سيده، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

٢ـ واحتلم: ابن سيده، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

٣ـ وتحلّم: مفردات الرّاغب الأصفهانيّ، واللّسان، والقاموس، والمدّ، والمتن

أمّا حلم الصّبيّ يحلُم حُلُمًا وحُلْمًا، واحتلم فمعناهما: أدرك وبلغ مبلغ الرّجال. قال تعالى في الآية ٥٨، من سورة النّور: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ

ثَلٰثَ مَرّٰاتٍ﴾. وقال الرّاغب الأصفهانيّ: «سمّي الحُلُم لكون صاحبه جديرًا بالحِلْم» والحِلْم هو التّسامح والصّفح والسّتر، وفعله: حَلُمَ يَحلُم حِلمًا.

وقد يأتي الحِلْم بمعنى العقل، وجمعه: أحلام. قال تعالى في الآية: ٣٢، من سورة الطّور: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلاٰمُهُمْ بِهٰذٰا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طٰاغُونَ﴾ (١٦٥)

حَلَم في نومه كذا أو بكذا

ويقولون: حَلِم في نومه كذا وبكذا، والصّواب: حَلَم بفتح اللّام وفي نومه كذا وبكذا، يَحلُم حُلُمًا وحُلْمًا: حَلَمَه، وحَلَم به، وحَلَم عنه: رآه في المنام، أو رأى له رُؤيا.

ولولا حُلْم اليقظة في علم النّفس، لاقترحتُ على المجامع اللّغويّة، أن تحذف من المعاجم ثبته «جملة «في نومه» بعد الفعل حَلَم، الّذي يعني: رأى في نومه.

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٦٩)

المُصْطَفَويّ: والتّحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو الحِلْم بمعنى انضباط النّفس والطّبع عن هيجان الغضب وعن الإحساسات، وحصول حالة السّكون والطّمأنينة والصّبر، في مقابل ما لا يلائم الطّبع في مقابل العجلة والطّيش والنّزق والغضب.

ولمّا كان هذا الانضباط والطّمأنينة والسّكون حاصلة في حالة النّوم، فإنّ النّائم لا طيش ولا هيجان له، فيطلق عليه الحُلْم، أي الحالة المنسلخة عن الطّيش والهيجان والإحساسات الّتي في حالة اليقظة، ثمّ يتراءى له في هذه الحالة ما لا يلائم نفسها، وهذا حقيقة مفهوم

حلم

وأمّا الحُلُم بمعنى البلوغ، وهو عبارة عن حصول حالة فيها تنضبط النّفس وتتخلّص عن الطّيش والاضطراب وهيجان زمان الطّفولة.

ويناسب هذا المعنى حصول حالة السّكون والتّسليم للأديم في مقابل دوابّ تفسده، فيتحصّل له التّثقّب. [إلى أن قال:]

فظهر لطف التّعبير بهذه المادّة في هذه الموارد، وليس لها إلّا أصل واحد، كما بيّنّاه، والفروع يرجع إليه.

(٢: ٢٩٥)

النّصوص التّفسيريّة

الحُلُم

١ـ يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمٰانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاٰثَ مَرّٰاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاٰةِ الْفَجْرِ وَحِينَ... النّور: ٥٨

مُجاهِد: لم يحتلموا من أحراركم.

(الطّبريّ ١٨: ١٦٢)

البَغَويّ: من الأحرار، وليس المراد منهم الأطفال الّذين لم يظهروا على عورات النّساء، بل الّذين عرفوا أمر النّساء، ولكن لم يبلغوا. (٣: ٤٢٨)

مثله المَيْبُديّ. (٦: ٥٦٣)

الطَّبْرِسيّ: من أحراركم، وأراد به الصّبيّ الّذي ميّز بين العورة وغيرها. (٤: ١٥٤)

النّسفيّ: أي الأطفال الّذين لم يحتلموا من الأحرار. وقرئ بسكون اللّام تخفيفًا (٣: ٥٣)

أبوحيّان: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ﴾ عامّ في الأطفال عبيدًا كانوا أو أحرارًا. وقرأ الحسن وأبوعمرو في رواية وطلحة (الحُلْم) بسكون اللّام، وهي لغة تميم.

وقيل: (مِنْكُم) أي من الأحرار ذكورًا كانوا أو أُنثى. (٦: ٤٧٢)

نحوه الآلوسيّ (١٨: ٢١١)

المراغيّ: (الحُلُم) بسكون اللّام وضمّها، أي وقت البلوغ إمّا بالاحتلام، وإمّا ببلوغ الخامسة عشرة سنة من حلَم بفتح اللّام (١٨: ١٢٩)

مغنيّة: والحُلُم: البلوغ (٥: ٤٣٨)

فضل الله: من المميّزين من الأطفال الّذين يعيشون أجواء المعاني الجنسيّة للعلاقات، بحيث يُميّزون بين وظائف الأعضاء، ويفهمون طبيعة ذلك كلّه (١٦: ٣٥٩)

[وفيها مباحث لاحظ «ب ل غ»: «لم يبلغوا»]

٢ـ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... النّور: ٥٩

البغويّ: أي الاحتلام، يريد الأحرار الّذين بلغوا (٣: ٤٢٩)

المَيْبُديّ: و(الحُلُم) رؤيا البالغ، ومنه سمّي البلوغ حُلُمًا والمُحتلِم: حالم البالغ، والحالم النّائم، والمُحتلِم الّذي يرى الرّؤيا.

وفي الخبر: من تحلّم في منامه فلا يُخبرنّا بتلعّب الشّيطان به. ومعنى الآية: إذا بلغ الأطفال من أحراركم وأرادوا الدّخول عليكم، فليستأذنوا في جميع الأوقات (٦: ٥٦٤)

القُرطُبيّ: قرأ الحسن (الحُلْم) فحذف الضّمّة لثقلها. والمعنى: أنّ الأطفال أُمروا بالاستئذان في الأوقات الثّلاثة المذكورة، وأُبيح لهم الأمر في غير ذلك كما ذكرنا (١٢: ٣٠٨)

النّسفيّ: أي الاحتلام، أي إذا بلغوا وأرادوا الدّخول عليكم. (٣: ١٥٤)

الصّابونيّ: (الحُلُم) بضمّ اللّام: الاحتلام، ومعناه الرّؤيا في النّوم، والحِلْم بكسر الحاء: الأناة والعقل، تقول: حَلُمَ الرّجل بالضّمّ، إذا صار حليمًا. [ثمّ ذكر قول القاموس والرّاغب وقال:]

والصّحيح أنّ (الحُلُم) هنا بمعنى الجماع في النّوم، وهو الاحتلام المعروف، وأنّ الكلام كناية عن البلوغ والإدراك، يقال: بلغ الصّبيّ الحُلُم، أي أصبح في سنّ البلوغ والتّكليف. (٢: ٢٠٢)

المُصْطَفَويّ: أي زمان انضباط النّفس وحصول حالة السّكون والاستقرار والتّعقّل.

والتّعبير بهذه الكلمة دون العقل، فإنّها المناط والمحور، وبينهما عموم وخصوص من وجه. وقد يوجد العقل بلا حالة الطّمأنينة، كما في حالة الغضب والطّيش. (٢: ٢٩٦)

مكارم الشّيرازيّ: وكلمة (الحُلُم) على وزن «الكُتُب» بمعنى العقل، والكناية عن البلوغ الّذي يعتبر توأمًا لطفرة عقليّة وفكريّة، ومرحلة جديدة في حياة الإنسان.

وقيل: إنّ (الحُلُم) بمعنى الرُّؤيا، فهي كناية عن احتلام الشّباب حين البلوغ (١١: ١٣٨)

فضل الله: وهم البالغون من الرّجال والنّساء الأحرار، لأنّ هناك حواجز شرعيّة تمنعهم من الدّخول بدون إذن. (١٦: ٣٦٠)

أَحْلَام ـ الأَحْلَام

قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ يوسف: ٤٤

الطّبَريّ: والأحلام: جمع حُلْم، وهو ما لم يَصدُق من الرّؤيا. (١٢: ٢٢٦)

الثّعلبيّ: والأحلام: جمع الحُلُم، وهو الرّؤيا، والفعل منه حلَمتُ وأحلُم، بفتح العين في الماضي (٥: ٢٢٦)

الماوَرْديّ: والأحلام: جمع حُلُم، والحُلُم: رؤيا في النّوم، وأصله: الأناة، ومنه الحِلْم ضدّ الطّيش، فقيل لما يُرى في النّوم: حُلم، لأنّها حال أناة وسكون (٣: ٤٢)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٣: ٢٣٧)

البَغَويّ: والأحلام: جمع الحُلُم، وهو الرّؤيا، والفعل منه حلَمت أحلُم بفتح اللّام في الماضي وضمّها في المستقبل حُلْمًا وحُلُمًا، مُثقّلًا ومُخفّفًا (٢: ٤٩٤)

نحوه المَيْبُديّ. (٥: ٧٦)

الزّمَخْشَريّ: تخاليطها وأباطيلها وما يكون منها من حديث نفس أو وسوسة شيطان. [إلى أن قال:]

فإن قلت: ما هو إلّا حُلُم واحد، فلِمَ قالوا: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ فجمعوا؟!

قلت: هو كما تقول: فلان يركب الخيل ويلبس عمائم الخزّ، لمن لا يركب إلّا فرسًا واحدًا وماله إلّا عمامة فردة، تزيّدًا في الوصف، فهؤلاء أيضًا تزيّدوا في وصف الحُلْم بالبطلان، فجمعوه ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾.

ويجوز أن يكون قد قصّ عليهم مع هذه الرّؤيا رؤيا غيرها ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ إمّا أن يريدوا ب(الأحلام) المنامات الباطلة خاصّة، فيقولوا: ليس لها عندنا تأويل، فإنّ التّأويل إنّما هو للمنامات الصّحيحة الصّالحة، وإمّا أن يعترفوا بقصور علمهم وأنّهم ليسوا في تأويل الأحلام بنحارير. (٢: ٣٢٤)

نحوه البَيضاويّ (١: ٤٩٧)، والنّسَفيّ (٢: ٢٢٤)، وأبو السّعود (٣: ٣٩٩)، والبُرُوسَويّ (٤: ٢٦٧)

ابن عَطيّة: إنّما نفوا عن أنفسهم عبْر الأحلام لا عبر الرّؤيا على الإطلاق. وقد قال النّبيّ ﷺ: «الرّؤيا من الله والحُلُم من الشّيطان» وقال للّذي كان يرى رأسه يُقطَع ثمّ يردّه فيرجع: «إذا لعب الشّيطان بأحدكم في النّوم فلا يحدّث بذلك»

«الأحلام وحدْثان النّفس ملغاة، والرّؤيا هي الّتي تُعبَّر ويُلتَمس علمُها والباء في قولهم: (بِعَالِمِينَ)

للتأكيد، وفي قولهم (بِتَأْوِيلِ) للتعدية، وهي متعلّقة بقولهم (عالمين).

والأحلام جمع حُلُم، يقال: حلَم الرّجل بفتح اللّام، يَحلُم، إذا خُيّل إليه في منامه والأحلام ممّا أثبتته الشّريعة وقال رسول الله ﷺ «الرُّؤيا من الله، وهي المبشِّرة والحُلُم المُحزن من الشّيطان، فإذا رأى أحدكم ما يكره، فليتفل على يساره ثلاث مرّات، وليقل أعوذ بالله من شرّ ما رأيت، فإنّها لاتضرّه» وما كان من حديث النّفس في اليقظة، فإنّه لايُلتفت إليه

(٣: ٢٤٨).

ابن الجوزيّ: والأحلام جمع حُلُم، وهو ما يراه الإنسان في نومه، ممّا يصحّ وممّا يبطل (٤: ٢٣٠).

القُرطُبيّ: والأحلام الرُّؤيا المختلطة. (٩: ١٩٩).

أبوحَيّان: و(أَضْغَاثُ) جمع ضِغْث، أي خالط أحلام، وهي ما يكون من حديث النّفس، أو وسوسة الشّيطان، أو مزاج الإنسان وأصله: أخلاط النّبات استعير للأحلام.

وجمعوا الأحلام وإنّ رُؤياه واحدة، إمّا باعتبار متعلّقاتها إذ هي أشياء، وإمّا باعتبار جواز ذلك، كما تقول: فلان يركب الخيل وإن لم يركب إلّا فرسًا واحدًا، تعليقًا بالجنس، وإمّا بكونه قصّ عليهم مع هذه رُؤًى غيرها.

و«الأحلام» جمع حُلُم، و(أَضْغَاثُ) خبر مبتدإ محذوف، أي هي أضغاث أحلام. والظّاهر أنّهم نفوا عن أنفسهم العلم بتأويل الأحلام، أي لسنا من أهل تعبير الرُّؤيا.

ويجوز أن تكون «الأحلام» المنفيّ علمها، أرادوا بها الموصوفة بالتخليط والأباطيل، أي وما نحن بتأويل الأحلام الّتي هي أضغاث بعالمين، أي لايتعلّق علم لنا بتأويل تلك، لأنّه لاتأويل لها، إنّما التّأويل للمنام الصّحيح، فلا يكون في ذلك نفي للعلم بتأويل المنام الصّحيح، ولا تصوّر علمهم (٥: ٣١٣)

الشّربينيّ: والأحلام: جمع حُلُم، بضمّ الحاء وإسكان اللّام وضمّها، وهو الرُّؤيا، فقيّدوها بالأضغاث، وهو ما يكون من الرُّؤيا باطلًا، لكونه من حديث النّفس ووسوسة الشّيطان، لكونها تُشبه أخلاط النّبات الّتي لاتناسب بينها، لأنّ الرُّؤيا تارة تكون من الملك وهي الصّحيحة، وتارة تكون من تحزين الشّيطان وتخبطاته، وتارة من حديث النّفس ثمّ قالوا (وما نحن) أي بأجمعنا ﴿بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ﴾ أي المنامات الباطلة (بعالمين) (٢: ١١١).

الآلوسيّ: والأحلام جمع حُلُم بضمّة وبضمّتين المنامات الباطلة على ما نصّ عليه جمع وقال بعضهم الرُّؤيا والحُلُم عبارة عمّا يراه النّائم مطلقًا، لكن غلبت الرُّؤيا على ما يراه من الخير والشّيء الحسن، وغلب الحُلُم على خلافه، وفي الحديث «الرُّؤيا من الله تعالى والحُلُم من الشّيطان»

وقال التّوربشتيّ: الحُلُم عند العرب يُستعمل استعمال الرُّؤيا، والتّفريق من الاصطلاحات الّتي سنّها الشّارع ﷺ للفصل بين الحقّ والباطل، كأنّه كره أن

يسمّي ما كان من الله تعالى وما كان من الشّيطان باسم واحد، فجعل رُؤيا عبارة عن القسم الصّالح، لما فيها من الدّلالة على مشاهدة الشّيء بالبصر والبصيرة، وجعل الحُلُم عبارة عمّا كان من الشّيطان، لأنّ أصل الكلمة لم تُستعمَل إلّا فيما يُخيَّل للحالم في منامه من قضاء الشّهوة بما لا حقيقة له. انتهى

وهو كلام حسن، وممّا يشهد له في دعوى كون الحُلم يُستعمَل عند العرب استعمال الرُّؤيا، البيت الّذي أنشده المُبرّد كما لا يخفى

رأيتُ رُؤيا ثمّ عبّرتُها وكنتُ للأحلام عبّارًا

(١٢: ٢٥٧)

شُبّر: أباطيلها وأخلاطها، أو هذه منامات كاذبة ووساوس شيطانيّة (٣: ٢٨٣)

رشيد رضا: والأحلام: جمع حُلُم بضمّتين ويُسكَّن للتّخفيف، وهو ما يُرى في النّوم. يقال: حلم كنصر واحتلم، ومنه بلوغ الحُلُم، والحُلُم قد يكون واضح المعنى كالأفكار الّتي تكون في اليقظة، وقد يكون وهو الأكثر ـ مشوّشًا مضطربًا لايُفهم له معنًى، وهو الّذي يُشبَّه بالضّغاث، كأنّه مؤلّف من حِزَم مختلطة من العيدان والحشائش الّتي لاتناسب بينها، وهو ما تبادر إلى أفهامهم من رؤيا الملك في البقرات والسّنابل (١٢: ٣١٧)

مَغْنِيّة: الأحلام ونظريّة فُرُويد

الأحلام ظاهرة طبيعيّة، وقد تناولها بالبحث والتّمحيص علماء النّفس، وكثير غيرهم من كلّ مذهب، وتكلّموا عنها كثيرًا، وما أتوا بضابط كلّيّ يمكن الاعتماد عليه في تفسير الأحلام بشتّى أنواعها.

أجل، لقد اهتدوا إلى المصدر الأوّل لنوع من الأحلام، وفسّروه تفسيرًا صحيحًا، واكتشفوا منه بعض الأمراض العصبيّة، لأنّه انعكاس عنها، ولكن هنالك أحلامًا تتكلّم بغير لغة الحالم ونفسه وحياته، وعجز العلماء عن تفسيرها.

وحاول «فرُويد» أن يفرض التّفسير الجنسيّ على جميع الأحلام، بل وعلى كلّ شيء في هذه الحياة أو على أكثر أشيائها، فالأحلام عنده كلّها رموز جنسيّة، دون استثناء، والأمراض العصبيّة سببها كبت الغريزة الجنسيّة، وحبّ الولد لوالدته ناشئ عن التّفكير فيها وغيرته من أبيه عليها، وكذلك تعشّق البنت أباها ونفار من أمّها عنده، بل كذلك جميع الصّداقات والأشواق، حتّى فكرة التّديّن، والضّمير مصدرها الخوف من مضاجعة المحارم، وعلى هذه فقِس ما سواها.

وردّ العارفون هذه النّظريّة بأنّ الإنسان مُسيَّر بالعديد من الغرائز، لا بغريزة الجنس فقط. وألّف «جاستروه» البولنديّ كتابًا في جزءين ردًّا على فُرُويد، وأسماه الأحلام والجنس، وترجمه فوزي الشّتويّ، وممّا جاء فيه: أنّ العلماء درسوا بضعة آلاف من الأحلام لبضع مئات من النّاس، فوجدوا أنّ أقلّ من (٥٠) بالمئة منها لا يمكن تفسيرها بنظريّة فُرُويد، وأنّ هذه النّظريّة تترك كثيرًا من الأسئلة بغير إجابة.

وقال أديب ذكيّ معاصر: «إنّ نظريّة فُرُويد لا تُدين سوى صاحبها، فهو صاحب الخيال الجنسيّ الّذي يرى

في كلّ شيء مستدير عضوًا أنثويًّا، وفي كلّ مستطيل عضوًا مذكّرًا. أنّ الإنسانيّة فهي بريئة من هذا الرّأي. إنّ هذه النّظريّة الضّيّقة لايمكن أن تكون صادقة، فالإنسان ليس عبدًا للجنس فقط. وإنّما هو عبد لأكثر من لذّة، لذّة الجنس ولذّة الحبّ، ولذّة الصّداقة ولذّة الجمال، ولذّة المعرفة، ولذّة السّيطرة، ولذّة القوّة، ولذّة الحرّيّة. والسّعادة هي ائتلاف هذه اللّذّات في حياة منسجمة، وفي نظرة رحبة واسعة الأفق»

والّذي نراه أنّ الأحلام على أنواع

منها، ما هو انعكاس لعادات الإنسان وتفكيره، كالفيلسوف يرى أنّه يناقش أفلاطون وأرسطو، والمسلم يُصلّي في المسجد، والمسيحيّ يُصلّي في الكنيسة، والفلّاح يزرع، والباني يبني، وما أشبه ذلك، وهذا النّوع واضح ولا يختلف فيه اثنان، لأنّه يحمل تفسيره معه

ومنها ما هو غريب عن حياة الحالم وتفكيره، كرؤيا الملك البقرات والسّنبلات وما هو فلّاحٌ، ولا براعي بقر، وجاءت رؤياه إنذارًا عمّا حدث من الجدب بعد الخصب

ومنها ما يقع في اليقظة تمامًا، كما رآه الإنسان في منامه دون زيادة أو نقصان. وهذا نادر جدًّا، ولكنّه حدث قطعًا، وحتّى الآن لم يهتد العلم إلى تفسير هذا النّوع والنّوع الّذي قبله، وقد يهتدي إليه في المستقبل القريب أو البعيد. وفسّرهما البعض بالصّدفة، ولكن من شكّ أنّ الصّدفة هي مخبأ العجزة. وقال آخر: إنّها نتيجة لحاسّة في الإنسان نجهل كنهها، وهذا أيضًا من السّحر

وفي سنة (١٩٥٦) رأيت فيما يرى النّائم المرحوم أخي الشّيخ عبد الكريم، وكان قد مضى على وفاته عشرون سنة، وأخبرني عمّا سيحدث وعيّن الوقت، فكان كما قال. وبعد هذا بسنوات رأيت رؤيا فصدقت، وكانت سوءًا كالأولى، فقلت تصديق لي مع مَنْ يرى أنّ رؤيا الشّرّ تصدق، دون رؤيا الخير. وحين وصلت في التّفسير إلى أوّل سورة يوسف، قرأت هذه العبارة للرّازيّ: «اعلم أنّ الحكماء يقولون: إنّ الرّؤيا الرّديئة يظهر تفسيرها عن قريب» فتعجّبت، وتذكّرت قول الشّاعر البائس

فإن أر خيرًا في المنام فسارح

وإن أر شرًّا فهو منّي مقترب

والخلاصة أنّه لايوجد ضابط كلّيّ يمكن الاعتماد عليه في تفسير الأحلام بكاملها، لأنّها أنواع متضادّة متباينة، فمنها صدى لوساوس النّفس وظروفها، وهذا النّوع واضح بوضوح مصدره. ومنها ما هو صورة طبق الأصل عن الحادث الّذي يقع في اليقظة بعد الحلم، وهذا النّوع نجهل سرّه ومصدره، ومنها ما هو رموز وإشارات مُسبقة إلى الواقع المحسوس قبل وقوعه، كالكواكب الّتي سجدت ليوسف، والخبز الّذي حمله الفتى المسجون فوق رأسه، والبقرات والسّنبلات الّتي رآها ملك مصر، وهذه كسابقه لانعرف له سرًّا ولا مصدرًا. أمّا من قال بأنّ هذا النّوع والّذي قبله بُشرى من الله، أو حاسّة في

الإنسان، فقد ادّعى لنفسه العلم بالغيب، ولا يرضى أن يُنسب إلى الجهل حتّى بما حجب الله علمه عن عباده.

٤١: ٣٦٩

الطَّباطَبائيّ: الأحلام جمع حُلُم بضمّتين، وقد يُسكّن وسطه، هو ما يراه النّائم في منامه، وكأنّ الأصل في معناه ما يتصوّر للإنسان من داخل نفسه من غير توصّله إليه بالحسّ. ومنه تسمية العقل حُلُمًا، لأنّه استقامة التّفكّر، ومنه أيضًا حُلُم لزمان البلوغ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ أي زمان البلوغ، ببلوغ العقل. ومنه الحِلْم بكسر الحاء بمعنى الأناة ضدّ الطّيش، وهو ضبط النّفس والطّبع عن هيجان الغضب، وعدم المعاجلة في العقوبة، فإنّه إنّما يكون عن استقامة التّفكّر. (١١: ١٨٧)

بنت الشّاطئ: الرّؤيا والحُلُم

في آية يوسف مثلًا: ﴿أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ * قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ يوسف: ٤٣، ٤٤

المعاجم تفسّر الحُلُم بالرّؤيا.

فهل كان العرب الخُلّص في عصر المبعث بحيث يضعون أحد اللّفظين بديلًا للآخر، حين تحدّاهم القرآن أن يأتوا بسورة من مثله، فيقال مثلًا: أفتوني في حلمي إن كنتم للحُلُم تعبُرون؟ كلّا، لا يقولها عربيّ يجد حسّ لغته، سليقة وفطرة. ونستقرئ مواضع ورود اللّفظين في القرآن فلا يترادفان.

استعمل القرآن «الأحلام» ثلاث مرّات، يشهد سياقها بأنّها الأضغاث المشوّشة والهواجس المختلطة، وتأتي في المواضع الثّلاثة بصيغة الجمع، دلالة على الخلط والتّشويش، لا يتميّز فيه حلم عن آخر ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ الأنبياء: ٥

وعلى لسان الملأ من قوم العزيز حين سألهم أن يفتوه في رؤياه: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ يوسف: ٤٤

أمّا الرّؤيا فجاءت في القرآن سبع مرّات، كلّها في الرّؤيا الصّادقة، وهو لا يستعملها إلّا بصيغة المفرد، دلالة على التّميّز والوضوح والصّفاء.

ومن بين المرّات السّبع جاءت «الرّؤيا» خمس مرّات للأنبياء، فهي من صدق الإلهام القريب من الوحي: رؤيا إبراهيم عليه السلام في آية الصّافّات: ١٠٤، ١٠٥ ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ ورؤيا يوسف إذ يقول له أبوه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ يوسف: ٥، نتبع سياقها في السّورة فنراها قد صدقت وتحقّقت ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ...﴾ يوسف: ١٠٠، ورؤيا المصطفى ﷺ في الإسراء: ٦٠، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ ورؤياه في الفتح: ٢٧، ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾

فهذه خمس مرّات من استعمال القرآن للرؤيا من الأنبياء والمرّتان الأخريان في رؤيا العزيز وقد صدقت وفي آيتها عبّر عنها القرآن مرّتين على لسان الملك بالرؤيا لوضوحها في منامه وجلائها وصفائها، وإن بدت للملأ من قومه هواجس أوهام وأضغاث أحلام. ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ... * قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ يوسف ٤٣، ٤٤. وتمضي القصّة في سياقها القرآنيّ، فإذا رؤيا الملك صادقة الإلهام، وليست كما بدت للملأ من قومه أضغاث أحلام (الإعجاز البيانيّ ١٩٨)

الشُّشْطَعويّ أي أمور مشوّشة متفرّقة يرى في النوم ويراها النائم حين اطمأنّ واستراح من اضطراب اليقظة، يريد أنّ هذه الرؤيا بمعنى حصول حالة السكون والطمأنينة، ثمّ انتقاش الصور المنتشرة في النفس وهذا المعنى هو الموجب في هذا التعبير دون كلمة رؤيا النائم، فإنّ سبب الرؤيا الصادقة (٢١ ٢٩٦)

مكارم الشّيرازيّ: الأحلام جمع حُلُم، على وزن «رُحُم» معناه الطّيف والرّؤيا، فيكون معنى ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ هو الأطياف المختلطة، فكأنّها متشكّلة من مجموعة مختلفة ومتفاوتة من الأشياء. وجاءت كلمة (الأحلام) في جملة ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ مسبوقة بالألف واللّام العهديّة، وهي إشارة إلى أنّ المعبّرين غير قادرين على تأويل مثل هذه الأحلام.

ومن اللّازم ذكر هذه المسألة الدّقيقة، وهي أنّ الظّاهر عجز أولئك في الحقيقة كان من أجل أنّ المفهوم الواقعيّ لهذه الرّؤيا عندهم غير واضح، ولذلك عدّوها ضمن الأحلام المختلطة والأضغاث حيث قسّموا الأحلام إلى قسمين:

أحلام ذات معنى، وهي قابلة للتّعبير.

وأحلام مختلطة لا معنى لها لم يجدوا لها تعبيرًا وتأويلًا. وكانوا يعدّون هذا النّوع نتيجة قوّة الخيال، على العكس من النّوع الأوّل الّذي يعدّونه نتيجة اتّصال الرّوح بعالم الغيب.

كما أنّ هناك احتمالًا آخر واردًا، وهو أنّهم توقّعوا أن تقع حوادث مزعجة في المستقبل، وما اعتاد عليه حاشية الملوك والطّغاة هو ذكر المسائل المريحة لهم فحسب، وكما يُصطلح عليه ما فيه طيب الخاطر، ويمتنعون عن ذكر ما يُزعجهم، وهذا أحد أسباب سقوط مثل هذه الحكومات المتجبّرة.

هنا يرد سؤال، وهو: كيف تجرّأ هؤلاء أمام السّلطان، بقولهم جوابًا لسؤاله عن رؤياه: إنّها ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ في حين أنّ المعروف عند حاشية السّلطان أن تفسّر كلّ حركة منه ولو كانت بغير معنى ويفسّروها تفسيرًا مقبولًا؟!

من الممكن أنّهم رأوا الملك مهمومًا من هذه الرّؤيا وكان من حقّه ذلك، لأنّه رأى ﴿سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ يوسف ٤٣، ألّا يدلّ ذلك على أنّ من الممكن أنّ أفرادًا ضعافًا يتسلّمون السّلطة من يده على

حين غرّة، لذلك قالوا له ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ ليرفعوا الكدورة عن خاطره، أي لاتتأثّر لما هنالك أمر مهمّ، وهذه الأحلام لايمكن أن تكون دليلًا على أيّ شيء.

وهنالك احتمال آخر يذكره المفسّرون، وهو أنّ مرادهم من ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ لم يكن أنّ هذه الأحلام لاتأويل لها، بل المراد أنّ مثل هذه الأحلام ملتوية ومجموعة من أمور مختلفة، وهم غير قادرين على تأويل مثل هذه الأحلام، فهم لم ينكروا إمكان وجود أستاذ ماهر وقادر على تأويل هذه الرّؤيا، وإنّما أظهروا عجزهم عن التّعبير والتّأويل فحسب. (٧: ١٩٩)

فضل الله: هل للأحلام حقيقة في الواقع؟ وربّما كان في هذا الفهم بعض الصّواب نستوحيه من قصّة يوسف الّتي توحي بأنّ للأحلام عمقًا في حركة الواقع الإنسانيّ ومدلولًا حقيقيًّا في ما يحمله الرّمز الحسيّ، للحاضر والمستقبل، ولكن في ما نفهمه من أنّ معرفة أسرارها تحتاج إلى إلهام ربّانيّ، يلهم الله فيه بعض عباده، ما يستطيعون به تحليل تفاصيلها، وتوضيح مبهماتها، فقد يُعطي الله بعضهم سعة المعرفة في ذلك كلّه، وقد يمنح لبعض القليل من ذلك، وربّما لايستطيع الإنسان الجزم دائمًا، بأنّ هناك قواعد ثابتة لمعرفة طبيعة الرّمز وعلاقته بالواقع، على الشّكل المطلق، فقد تختلف القضيّة حسب اختلاف الأجواء المحيطة بالرّمز، ودلالته من حيث الشّخص والزّمان والمكان، في ما يتّسع فيه الأمر لأكثر من احتمال.

ولكن هل معنى ذلك، أنّ للمسألة بُعدًا كلّيًّا يفرض وجود حقيقة مع كلّ حُلُم أو أنّ للمسألة بُعدًا جزئيًّا في هذا المجال؟ فقد تكون بعض الأحلام، ردّ فعل لحالة نفسيّة، أو عدائيّة أو عمليّة، أو استذكارًا لأوضاع ماضية في حياته، ممّا يجعلها صورةً لما تختزنه النّفس من مشاعر، وأفكار وانفعالات، أو لما يعيشه الجسد من حاجات.

ليس لدينا ما يؤكّد الشّموليّة الكلّيّة للمسألة، بل قد نجد أنّ العكس هو الصّحيح في ما نراه من عدم الصّدق في الكثير من الأحلام، وارتباط بعضها بالعوامل الذّاتيّة الخاصّة.

أمّا حول طبيعة القاعدة العمليّة الّتي تخضع لها الرّؤيا، وتصبح مقياسًا لصدقها أو كذبها، فإنّنا لم نقف لها على أساس ثابت، بل ليس هناك سوى الحدس والتّخمين، أو التّحليلات المنطلقة من إخضاع الإنسان لنظريّة العامل الواحد، كما نلاحظه في التّحليل الّذي قدّمه فرويد، والّذي يعطي الأحلام مداليل جنسيّة، تتحوّل فيها رموز الأحلام إلى رموز للأعضاء التّناسليّة، أو الحالات الجنسيّة وما إلى ذلك، ارتكازًا على نظريّته.

ولكن مثل هذه الاحتمالات أو النّظريّات لاترتكز على أساس قطعيّ لها، يجعلها في دائرة الحقيقة العلميّة، كما لاتنطلق من حجج عمليّة مُقنعة تجعلها في نطاق النّظريّة العلميّة المعقولة، ولهذا فإنّنا لانستطيع الجزم بشيء من هذا القبيل، تجاه ما نشاهده أو ينقل إلينا من أحلام، إلّا من خلال النّتائج الّتي نواجهها في المستقبل، ممّا يتطابق مع صورة المنام، أو نجدها في واقعنا الحاضر

إنّها لونٌ من ألوان الغيب تتداخلُ في عالم النّفس الّذي لم نستطع أن نسبر فيه المدى الواسع من آفاقه، لأنّنا لم نعرف طريقة النّفس، أو الرّوح، في إدراكها للمستقبل، ممّا يدخل في عالم النّبوءات من خلال الفكر أو الإلهام، أو من خلال الأحلام، وربّما تكشف الله للإنسان في المستقبل بعض الوسائل الّتي تقوده إلى معرفة بعض حقائقه، بطريقة أو بأخرى.

ولكنّ ذلك كلّه لايمنع الإنسان من محاولة استيحاء رموز ودلالات أحلام الآخرين، خاصّة ما يمكن أن يفتح قلبه على آفاق الإيمان، أو يدفعه إلى تصحيح خطأ من الأخطاء، أو يمنعه من التّمرّد في طريق منحرف، فإنّ ذلك يُعتبر أسلوبًا من أساليب التّوعية، ووسيلةً من وسائل الهداية. وهذا ما ينبغي أن يستفيد الدّعاة إلى الله منه لدى سماع ما يرويه الآخرون من أحلامهم. لأنّ الأحلام بابٌ واسعٌ من أبواب الدّعوة. (١٢١: ٢١٧)

أَحْلَامُهُمْ

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ

الطّور: ٣٢

ابن زَيْد: كانوا يعدّون في الجاهليّة أهل الأحلام، فقال الله: أم تأمرهم أحلامهم بهذا أن يعبدوا أصنامًا بُكمًا صُمًّا، ويتركوا عبادة الله، فلم تنفعهم أحلامهم حين كانت لدنياهم، ولم تكن عقولهم في دينهم، لم تنفعهم أحلامهم. (الطّبريّ ٢٧: ٣٢)

الفَرّاء: الأحلام في هذا الموضع العقول والألباب. (٣: ٩٣)

ابن قُتَيْبة: أي تدلّهم عقولهم عليه، لأنّ الحلم يكون من العقل، فكنّي عنه به.

(تأويل مشكل القرآن: ١٥٢)

الطّبَريّ: يقول تعالى ذكره: أتأمر هؤلاء المشركين أحلامهم بأن يقولوا لمحمّد ﷺ: هو شاعر، وأنّ ما جاء به شعر. (٢٧: ٣٢)

الشّريف الرّضيّ: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ﴾ وهذه استعارة، أي كانوا حكماء عقلاء كما يدّعون، فكيف تأمرهم أحلامهم وعقولهم على أن يرموا رسول الله ﷺ بالسّحر والجنون، وقد علموا بُعدَه عنهما ومباينتَه لهما؟ وهذا القول منهم سفه وكذب، وهاتان الصّفتان منافيتان لأوصاف الحلماء ومذاهب الحكماء.

ومخرج قوله: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ﴾ مخرج التّبكيت لهم والإزراء عليهم، ونظير هذا الكلام قوله سبحانه حاكيًا عن قوم شعيب ﷺ: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ هود: ٨٧، أي دينك وما جئت به من شريعتك الّتي منها الصّلوات وغيرها من العبادات، تحملك على أمرنا بترك ما يعبد آباؤنا. (١٨٩)

الثّعلبيّ: عقولهم «بهذا» وأنّهم كانوا يُعدّون في الجاهليّة أهل الأحلام، ويوصفون بالعقل. وقيل لعمرو بن العاص: ما بال قومك لم يؤمنوا وقد وصفهم الله سبحانه بالعقول؟ فقال: تلك عقول كادها الله، أي لم يصحبها التّوفيق. (٩: ١٣١)

نحوه ابن الجوزيّ (٨: ٥٤).

الطُّوسيّ: ﴿أَحْلَامُهُمْ﴾ أي عقولهم تأمرهم به، وتدعوهم إليه. والأحلام: جمع الحُلُم، وهو الإمهال الّذي يدعو إليه العقل والحكمة، فالله تعالى حليم كريم، لأنّه يُمهل العُصاة لما تدعو إليه الحكمة. يقال: هذه أحلام قريش، أي عقولهم. (٩: ٤١٣)

البغويّ: عقولهم (بهذا) وذلك أنّ عظماء قريش كانوا يوصفون بالأحلام والعقول، فأزرى الله بعقولهم حين لم يتميّز لهم معرفة الحقّ من الباطل. (٤: ٢٩٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٥: ١٦٨)

المَيْبُديّ: أي عقولهم. والحلم: أي العقل. وقيل: الحلم أشرف فيوصف الله سبحانه بالحلم ولا يوصف بالعقل، وقد يُبتلى الحلم عمّن يوصف بالعقل. وقيل: الحلم: الإمهال الّذي يدعو إليه الحكمة. [ثمّ ذكر مثل الثّعلبيّ] (٩: ٣٣٨)

الزَّمَخْشَريّ: عقولهم وألبابهم، ومنه قولهم: أحلام عاد، والمعنى: أتأمرهم أحلامهم بهذا التّناقض في القول، وهو قولهم: كاهن وشاعر مع قولهم: مجنون، وكانت قريش يُدعَون أهل الأحلام والنُّهى ﴿أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ مجاوزون الحدّ في العناد مع ظهور الحقّ لهم.

فإن قلت: ما معنى كون الأحلام آمرة؟

قلت: هو مجاز لأدائها إلى ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَصَلَوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ هود: ٨٧ (٤: ٢٥)

نحوه البَيْضاويّ (٢: ٤٣٦)، والنَّسَفيّ (٤: ١٩٢)، والنَّيسابوريّ (٢٧: ٢٠)، وأبو حَيّان (٨: ١٥١)، وأبو السُّعود (٦: ١٤٧).

الفَخْر الرّازيّ: وفيه مسائل: [ثمّ ذكر الأولى والثّانية ثمّ قال:]

المسألة الثّالثة: ما الأحلام؟ نقول: جمع حُلُم وهو العقل، وهما من باب واحد من حيث المعنى، لأنّ العقل يضبط المرء، فيكون كالبعير المعقول لا يتحرّك من مكانه، والحُلُم من الحِلْم، وهو أيضًا سبب وقار المرء وثباته، وكذلك يقال للعقول: النُّهى من النّهي، وهو المنع.

وفيه معنى لطيف، وهو أنّ الحُلْم في أصل اللّغة هو ما يراه النّائم فينزل ويلزمه الغُسل، وهو سبب البلوغ، وعنده يصير الإنسان مكلّفًا، وكأنّ الله تعالى من لطف حكمته قرن الشّهوة بالعقل، وعند ظهور الشّهوة كمّلَ العقل، فأشار إلى العقل بالإشارة إلى ما يقارنه وهو الحُلُم، ليعلم أنّه يذكر كمال العقل، لا العقل الّذي به يحترز الإنسان تعطّي الشّرك ودخول النّار. وعلى هذا فيه تأكيد لما ذكرنا أنّ الإنسان لا ينبغي أن يقول كلّ معقول، بل لا يقول إلّا ما يأمر به العقل الرّزين الّذي يصحّح التّكليف.

المسألة الرّابعة: (هذا) إشارة إلى ماذا؟ نقول: فيه وجوه:

الأوّل: أن يكون هذا إشارة مبهمة، أي بهذا الّذي يظهر منهم قولًا وفعلًا حيث يعبدون الأصنام والأوثان، ويقولون الهذيان من الكلام.

الثّاني: (هذا) إشارة إلى قولهم: هو كاهن، هو شاعر، هو مجنون.

الثّالث: (هذا) إشارة إلى التّربّص، فإنّهم لمّا قالوا: ﴿نَتَرَبَّصُ﴾، قال الله تعالى: أعقولهم تأمرهم بتربّص هلاكهم، فإنّ أحدًا لم يتوقّع هلاك نبيّه إلّا وهلك.

المسألة الخامسة: هل يصحّ أن تكون (أَمْ) في هذا الموضع بمعنى «بل»؟

نقول: نعم، تقديره: يقولون: إنّه شاعر قولًا بل يعتقدونه عقلًا، ويدخل في عقولهم ذلك، أي ليس ذلك قولًا منهم من غير عقل، بل يعتقدون كونه كاهنًا ومجنونًا، ويدلّ عليه قراءة من قرأ (بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ) لكن (بل) هاهنا واضح، وفي قوله: (أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ) خفيّ. (٢٨: ٢٥٧)

نحوه الشّربينيّ (٤: ١٢٧)

القُرطُبيّ: أي عقولهم [إلى أن قال:]

وقيل: (أَحْلَامُهُمْ) أي أذهانهم، لأنّ العقل لا يُعطى للكافر، ولو كان له عقل لآمن. وإنّما يُعطى الكافر الذّهن، فصار عليه حجّةً، والذّهن يقبل العلم جملة، والعقل يميّز العلم ويقدّر المقادير لحدود الأمر والنّهي. [ثمّ ذكر حديثًا عن النّبيّ ﷺ] (١٧: ٧٣)

البُرُوسَويّ: أي دع تقوّلهم بهذه الأقوال الزّائفة المتناقضة، وفيهم ما هو أقبح من ذلك، وهو أنّهم سفهاء ليسوا من أهل التّمييز، والأحلام: العقول [ثمّ ذكر قول الرّاغب وأضاف:]

وأمر الأحلام بذلك مجاز عن أدائها إلى التّناقض علاقة السّببيّة، كقوله: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ هود: ٨٧، لا أنّه جُعلت الأحلام آمرة على الاستعارة المكنيّة. وفي «الكواشي»: جُعلت الحلوم آمرة مجازًا، والصّحيح جُمعت جمع القلّة. (٩: ٢٠١)

الآلوسيّ: أي عقولهم، وكانت قريش يُدعَون أهل الأحلام والنُّهى ـ وذلك على ما قال الجاحظ ـ لأنّ جميع العالم يأتونهم ويخالطونهم، وبذلك يكمل العقل، وهو يكمل بالمسافرة وزيادة رؤية البلاد المختلفة والأماكن المتباينة، ومصاحبة ذوي الأخلاق المتفاوتة، وقد حصل لهم الغرض بدون مشقّة [إلى أن قال:]

وأمر الأحلام بذلك مجاز عن التّأدية إليه بعلاقة السّببيّة أو غيرها، وقيل: جُعلت الأحلام آمرة على الاستعارة المكنيّة، فشبّه الأحلام بسلطان مطاع تشبيهًا مضمرًا في النّفس، وتثبت له الأمر على طريق التّخييل. (٢٧: ٣٦)

مَغْنِيَّة: والمراد بـ(أَحْلَامُهُمْ) عقولهم البالية وأمانيهم الخادعة. (٧: ١٦٧)

ابن عاشور: إضراب انتقال دعا إليه ما في الاستفهام الإنكاريّ المقدّر بعد (أَمْ) من معنى التّعجيب من حالهم، كيف يقولون مثل ذلك القول السّابق، ويستقرّ ذلك في إدراكهم وهم يدّعون أنّهم أهل عقول لا تلتبس عليهم أحوال النّاس، فهم لا يجهلون أنّ محمّدًا ﷺ ليس بحال الكهّان ولا المجانين ولا الشّعراء، وقد أبى عليهم الوليد بن المغيرة أن يقول مثل ذلك في قصّة معروفة [إلى أن قال:]

والحِلْم: العقل، قال الرّاغب: المانع من هيجان الغضب. وفي «القاموس»: هو الأناة. وفي «معارج النّور»: والحِلْم ملكة غريزيّة تورث لصاحبها المعاملة بلطف ولين لمن أساء أو أزعج اعتدال الطّبيعة.

ومعنى إنكار أن تأمرهم أحلامهم بهذا، أنّ الأحلام الرّاجحة لاتأمر بمثله، وفيه تعريض بأنّهم أضاعوا أحلامهم حين قالوا ذلك، لأنّ الأحلام لاتأمر بمثله، فهم كمن لاأحلام لهم، وهذا تأويل ما رُوي: أنّ الكافر لاعقل له. قالوا: وإنّما للكافر الذّهن، والذّهن يقبل العلم جملة، والعقل يُميّز العلم ويُقدّر المقادير لحدود الأمر والنّهي. (٢٧: ٧٩)

مكارم الشّيرازيّ: وكان سَراة قريش يُلقّبون بين قومهم بذوي الأحلام، أي أصحاب العقول، فالقرآن يقول: أيّ عقلٍ هذا الّذي يدّعي ـ بأنّ وحي السّماء الّذي فيه دلائل الحقّ والصّدق، وهو واضح في جميع محتواه ـ بأنّ هذا الوحي شعر أو كهانة، وأن يرمي حامله «النّبيّ» الّذي عُرف بالصّدق والأمانة منذ عهد بعيد، بأنّه شاعر أو مجنون وما إلى ذلك؟!

فبناءً على ذلك ينبغي أن يُستنتَج أنّ هذه التُّهم والافتراءات ليست ممّا تقول به عقولهم وتأمرهم به، بل أساسها طغيانهم وتعصّبهم، وروح العصيان المتمرّد عليهم أو فيهم، فإن وجدوا منافعهم غير المشروعة في خطر حقّ ودّعوا العقل، ونوّوا رؤوسهم نحو الطّغيان عناداً عن اتّباع الحقّ.

والأحلام: جمع حُلُم ومعناه العقل، ولكن كما يقول الرّاغب في «مفرداته»: إنّ الحِلْم في الحقيقة بمعنى ضبط النّفس والتّجلّد عند الغضب، وهو واحد من دلائل العقل والدّراية. ويشترك مع الحلم على رتبة العلم في «الجذر».

وهذه الكلمة «الحُلُم» قد تأتي بمعنى الرّؤيا والمنام، ولا يبعد مثل هذا التّفسير في هذه الآية، فكأنّ كهانتهم ناتجة عن أحلامهم ورؤياهم. (١٧: ١٦٩)

حَليمٌ

١ـ لَايُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِى اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. البقرة: ٢٢٥

ابن قُتَيْبَة: ومن صفاته ما جاء على «فعيل» لايكون منه غير لفظها، نحو قريب وجليل وحليم وعظيم وكبير وكريم، وهو الصّفوح عن الذّنوب. (١٧)

عبد الجبّار: [في بيان معاني أسماء الله وأوصافه] ومنها الحليم، وفائدته أنّه لايتعجّل العقوبة خشية الفوت كما يفعله أحدنا. (٤٩٢)

الماوَرْديّ: غفور لعباده فيما لغوا من أيمانهم، حليم في تركه مقابلة أهل حسنته بالعقوبة على معاصيهم. (١: ٢٨٧)

المَيْبُديّ: يؤخّر العقوبة عن الكافرين والعُصاة. والحِلْم من النّاس التّثبّت والأناة، ومن الله الإمهال. (١: ٦٠٤)

ابن عَطِيّة: صفتان لائقتان بما ذُكر من طرح المؤاخذة، إذ هو باب رفق وتوسعة. (١: ٣٠٢)

مثله القرطبيّ (٣ ١٠٢)

الطَّبْرِسيّ: يُهمل العقوبة على الذنب ولا يعجل بها (١ ٣٢٣)

ابن الجوزيّ: «الحليم» ذو الصفح الّذي لا يستفزّه غضبٌ فيعجل، ولا يستخفّه جهلُ جاهل مع قدرته على العقوبة

قال أبو سليمان الخطّابيّ: ولا يستحقّ اسم الحليم من سامح مع العجز عن المجازاة، إنّما الحليم الصفوح مع القدرة، المتأنّي الّذي لا يعجل بالعقوبة

وقد أنعم بعض الشعراء أبياتًا في هذا المعنى فقال

لا يُدرك المجد أقوامٌ وإن كرموا
حتّى يذلّوا وإن عزّوا لأقوامِ
ويُشتَموا فترى الألوان مُسفرةً
لا صفحَ ذلٍّ ولكن صفحَ أحلامِ

قال: ويقال: حَلُم الرّجل يَحلُم حِلْمًا بضمّ اللّام في الماضي والمستقبل. وحَلَم في النّوم، بفتح اللّام يَحلُم حُلُمًا، اللّام في المستقبل والحاء في المصدر مضمومتان (١١ ٢٥٥)

الفخر الرّازيّ: فاعلم أنّ الحِلْم في كلام العرب الأناة والسّكون، يقال: ضع الهودج على أحلم الجمال أي على أشدّها تؤدة في السّير، ومنه الحُلُم، لأنّه يُرى في حال السّكون، وحَلَمة الثّدي. ومعنى «الحليم» في صفة الله الّذي لا يعجل بالعقوبة، بل يؤخّر عقوبة الكفّار والفجّار. (٦ ٨٤)

البَيْضاويّ: (حليم) حيث لم يعجل بمؤاخذته على جني الجدّ تربّصًا للتّوبة (١ ١١٩)

مثله الشّربينيّ (١ ١٤٦)

الخازن: يعني في ترك معاجلة أهل العصيان بالعقوبة. قال الحليميّ في معنى الحليم: إنّه الّذي لا يحبس إنعامه وأفضاله عن عباده لأجل ذنوبهم، ولكنّه يرزق العاصي كما يرزق المطيع، ويُبقيه وهو منهمك في معاصيه، كما يُبقي البرّ التّقيّ. وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره، فضلًا عن أن يدعوه، كما يقيها النّاسك الّذي يدعوه ويسأله (١ ١٨٦)

أبو حيّان: جاءت هاتان الصّفتان ﴿غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ تدلّان على توسعة الله على عباده، حيث لم يؤاخذهم باللّغو في الأيمان. وفي تعقيب الآية بهما إشعارٌ بالغفران والحلم عن من أوعده تعالى بالمؤاخذة. وإطماعٌ في سعة رحمته، لأنّ من وصف نفسه بكثرة الغفران والصّفح مطموعٌ في ما وصف به نفسه، فهذا الوعيد الّذي ذكره تعالى مقيّد بالمشيئة، كسائر وعيده تعالى (٢ ١٨٠)

أبو السّعود: حيث لم يعجل بالمؤاخذة. والجملة اعتراض مقرّر لمضمون قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ﴾ وفيه إيذان بأنّ المراد بالمؤاخذة المعاقبة لا إيجاب الكفّارة، إذ هي الّتي يتعلّق بها المغفرة والحلم دونه (١ ٢٧)

البُرُوسَويّ: [ذكر مثل أبي السّعود وأضاف:]

والفرق بين الحليم والصّبور أنّه الّذي لا يستفزّه من الأمر، ثمّ لا يستفزّه غضبٌ، ولا يعتريه غيظٌ، ولا يحمله على المسارعة إلى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلةٌ

وطيشٌ، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ النّحل: ٦١

وحظّ العبد من وصف الحليم ظاهر، فالحِلْم من محاسن خصال العباد، وفي الحديث: «إنّ الرّجل المسلم ليُدرِك بالحلم مرتبة الصّائم القائم». (١: ٣٥٠)

الآلوسيّ: حيث لم يَعْجَل بالمؤاخذة على عين الجِدّ والجملة تذييل للجملتين السّابقتين، وفائدته الامتنان على المؤمنين، وشمول الإحسان لهم

والحليم من حَلُم بالضّمّ يَحلُم، إذا أُمهل بتأخير العقاب، وأصل الحِلْم: الأناة.

وأمّا حَلِمَ الأديم فبالكسر يَحلَم بالفتح، إذا فسد وأمّا حَلَم، أي رأى في نومه فبالفتح، ومصدر الأوّل: الحِلْم بالكسر، ومصدر الثّاني: الحَلَم بفتح اللّام، ومصدر الثّالث: الحُلْم بضمّ الحاء، مع ضمّ اللّام وسكونها. (٢: ١٢٩)

رشيد رضا: لا يتعجّل بالعقوبة على هذا اللّمم الّذي يضعف العبد عن التّوقّي منه، ولذلك لم يكلّف عباده ما يشُقّ عليهم ممّا لم تقصده قلوبهم ولم تتعمّده نفوسهم، لأنّه ممّا لا يدخل تحت سلطة الاختيار. (٢: ٣٦٧)

نحوه المَراغيّ (٢: ١٦١)

المُصطَفَويّ: ثمّ إنّ صفة الحلم المنتسبة إلى الله المتعال ذُكرت في القرآن الكريم مقرونة بصفات أُخرى على ما يقتضيها المقام: غَفُورٌ حَلِيمٌ، غَنِيٌّ حَلِيمٌ، عَلِيمٌ حَلِيمٌ، شَكُورٌ حَلِيمٌ.

وإذا نُسِبتْ إلى فرد من الإنسان فهي من أشرف الصّفات، ومن محامد الغرائز البشريّة، الّتي يرتقي بها الإنسان إلى أعلى المقامات، ويتمكّن في السّلوك إلى الله العزيز بالسّكون والطّمأنينة ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التّوبة: ١١٤ ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ الصّافّات: ١٠١ (٢: ٢٩٦)

٢- ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٣

ابن عبّاس: الحليم: الّذي قد كمُل في حلمه. (الطّبَريّ ٣: ٦٤)

الطّبَريّ: حليم حين لا يَعْجَل بالعقوبة على من يمنّ بصدقته منكم، ويؤذي فيها من يتصدّق بها عليه. (٣: ٦٤)

نحوه الثّعلبيّ (٢: ٢٦١)، والبغويّ (١: ٣٦٠)

الطُّوسيّ: و«الحِلْم» الإمهال بتأخير العقوبة للإنابة. ولو وقع موقع «حليم» «حميد» أو «عليم» لما حسن، لأنّه تعالى لمّا نهاهم أن يُبطِلوا الصّدقة بالمنّ، بيّن أنّهم إن خالفوا ذلك فهو غنيّ عن طاعتهم، حليم في أن لا يعاجلهم بالعقوبة. (٢: ٣٣٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٣٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: عن معاجلته بالعقوبة، وهذا سخط منه ووعيد له. (١: ٣٩٤)

مثله البَيْضاويّ (١: ١٣٨)، والنّسَفيّ (١: ١٣٣)، والنّيسابوريّ (٣: ٤٤)، وأبوحَيّان (٢: ٣٠٨)،

وأبو السُّعود (١: ٣٠٨)، والبُرُوسَوِيّ (٦: ٤٢١)، والآلوسيّ (٣: ٢٤)، والمَرَاغيّ (٣١: ٣٣)

الطَّباطَبائيّ: والحِلْم السّكوت عند المكروه من قول أو فعل. (حَلِيم) لا يتعجّل في المؤاخذة على السّيّئة، ولا يغضب عند كلّ جهالة (٢: ٣٨٩)

مكارم الشِّيرازيّ: إنّ العبارات القصيرة الّتي تأتي في ختام الآيات عادة، وترد بعض صفات الله تعالى ترتبط حتمًا بمضمون الآية نفسها. وعلى هذا من الممكن أن يكون المقصود من ﴿وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ هو أنّ الإنسان طاغٍ بالطّبع، ولذلك فإنّه إذا نال منصبًا وحصّل ثروةً، حَسِب نفسه غنيًّا، ولم يجد بحاجة إلى الآخرين، وقد تحدو به هذه الحالة إلى استعمال الخشونة و التّهجّم ضدّ المحرومين والمحتاجين. لذلك يقول القرآن: إنّ الغنيّ بذاته هو الله، فالله هو وحده الغنيّ الّذي لا يحتاج شيئًا، أمّا إحساس البشر بأنّه غنيّ فسراب خادع، لا ينبغي أن يؤدّي إلى الطّغيان والتّعالي على الفقراء.

ثمّ إنّ الله حليم بالنّسبة للّذين لا يشكرون، فعلى المؤمنين أن يكونوا كذلك أيضًا.

وقد تكون الآية إشارة إلى أنّ الله غنيّ عن إنفاقكم، وأنّ ما تنفقونه إنّما هو لخيركم أنفسكم، فلا تمنّوا على أحد. ثمّ إنّ الله حليم تجاه خشونتكم ولا يستعجل معاقبتكم، لعلّكم تستيقظون وتُصلحون أنفسكم (٢: ٢١١)

٣- ﴿وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النّساء: ١٢

الطَّبَريّ: ذو حِلْم على خَلْقه، وذو أناة في تركه معاجلتهم بالعقوبة، على ظلم بعضهم بعضًا في إعطائهم الميراث لأهل الجَلَد والقوّة من وُلد الميّت وأهل الغناء والبأس منهم، دون أهل الضّعف والعجز، من صغار وُلده وإناثهم (٤: ٢٨٩)

الطُّوسيّ: (حَليم) بإمهال من يعصيه، فلا يغترّ مغترّ بإمهاله (٣: ١٣٧)

الزَّمَخْشَريّ: (حَليم) عن الجائر لا يعاجله، وهذا وعيد (١: ٥١٠)

رشيد رضا: لا يسمح لكم بأن تَعْجَلوا بعقوبة من تُشاقّونه منه ومضارّته بالوصيّة، كما أنّه لم يسمح لكم بحرمان النّساء والأطفال من الإرث، وهو لا يَعْجَل بالعقاب في أحكامه، ولا في الجراءة على مخالفتها، عسى أن يتوب المخالف.

بعد كتابة ما تقدّم رأيت في كُرّاسة لبعض تلاميذ الأستاذ الإمام كلامًا نقله من درسه، في تفسير ﴿وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ هذا مثاله بتصرّف في المعنى، واختلاف في الأُسلوب:

هذا تحريض على أخذ وصيّة الله تعالى وأحكامه بقوّة، وتنبيه إلى أنّه تعالى فرضها وهو يعلم ما فيها من الخير والمصلحة لنا ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وإذا كنّا نعلم أنّه تعالى شأنه أعلم منّا بمصالحنا ومنافعنا، فما علينا إلّا أن نذعن لوصاياه وفرائضه، ونعمل بما يُنزله علينا من هدايته.

وكما يشعر اسم «العليم» هنا إلى وضع تلك

الأحكام على قواعد العلم بمصلحة العباد ومنفعتهم، يشير أيضًا إلى وجوب مراقبة الوارثين والقُوّام على التّركات لله تعالى في عملهم بتلك الأحكام، لأنّه عليم لايخفى عليه حال من يلتزم الحقّ في ذلك، ويقف عند حدود الله عزّ وجلّ، وحال من يتعدّى تلك الحدود بأكل شيء من الوصيّة أو الدَّين، أو حقّ صغار الوارثين أو النّساء، الّذي فرضه الله لهم كما كانت تفعل الجاهليّة ولذلك قال في الآية السّابقة ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ فللتّذكير بعلمه تعالى هنا فائدتان: فائدة تتعلّق بحكمة التّشريع، وفائدة تتعلّق بكيفيّة التّنفيذ

وقد يخطر في البال أنّ المناسب الظّاهر في هذه الآية أن يُقرن وصف العلم بوصف الحكمة كالآية الأخرى فيقال ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ فما هي النّكتة في إيثار الوصف بالحلم على الوصف بالحكمة، والمقام مقام تشريع، وحثّ على اتّباع الشّريعة، لامقام حثّ على التّوبة فيؤتى فيه بالحلم، الّذي يناسب العفو والرّحمة؟

والجواب عن ذلك: أنّ التّذكير بعلم الله تعالى لمّا كان متضمّنًا للإنذار من تعدّي حدوده تعالى فيما تقدّم من الوصيّة والدَّين والفرائض ووعيده، وكان تحقّق الإنذار والوعيد بعقاب متعدّي الحدود وهاضم الحقوق قد يتأخّر عن الذّنب، وكان ذلك مدعاة غرور الغافل، ذكر تعالى هنا حلمه، ليعلم أنّ تأخّر نزول العقاب لاينافي ذلك الوعيد والإنذار، ولا يصحّ أن يكون سببًا للجراءة والاغترار، فإنّ الحلم هو الّذي لاتستفزّه المعصية إلى التّعجيل بالعقوبة، وليس في الحلم شيء من معنى العفو والرّحمة، فكأنّه يقول: لايغرّنّ الطّامع في الاعتداء، وأكل الحقوق تمتّع بعض المعتدين بما أكلوا بالباطل، فينسى علم الله تعالى بحقيقة حالهم، ووعيده لأمثالهم، فيظنّ أنّهم بنجاة من العذاب، فيتجرّأ على مثل ما تجرّؤوا عليه من الاعتداء، ولا يغرّنّ المعتدي نفسه، تأخّر نزول الوعيد به، فيتمادى في المعصية، بدلًا من المبادرة إلى التّوبة، لايغرّنّ هذا ولا ذاك تأخير العقوبة، فإنّه إمهال يقتضيه الحلم، لاإهمال من العجز أو عدم العلم

وفائدة المذنب من حلم الحليم القادر أنّه يترك له وقتًا للتّوبة والإنابة بالتّأمّل في بشاعة الذّنب وسوء عاقبته، فإذا أصرّ المذنب على ذنبه، ولم يبق للحلم فائدة في إصلاح شأنه، يوشك أن يكون عقاب الحليم له أشدّ من عقاب السّريع على البادرة عند حدوثها

ومن الأمثال في ذلك: «اتّقوا غيظ الحليم» ذلك بأنّ غيظه لايكون إلّا عند آخر درجات الحلم إذا لم تبق الذّنوب منه شيئًا، وعند ذلك يكون انتقامه عظيمًا. نعم إنّ حلم الله تعالى لايزول، ولكنّه يُعامل به كلّ أحد بقدر معلوم ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ الرّعد: ٨، فلا ينبغي للعاقل أن يغترّ بحلمه تعالى، كما أنّه لاينبغي له أن يغترّ بكرمه ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ الانفطار: ٦-٨ (٤: ٤٢٥)

٤- وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ

وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴾ التوبة ١١٤

ابن عبّاس: حليم عن الجهل (١٦٧)

الحليم السّيّد (البغويّ ٢: ٣٩٦)

الطّبريّ: حليم عمّن سبّه وناله بالمكروه؛ وذلك أنّه صلوات الله عليه وعد أباه بالاستغفار له، ودعاء الله له بالمغفرة عند وعيد أبيه إيّاه، وتهدّده له بالشّتم بعد ما ردّ عليه نصيحته في الله (١١: ٥١)

نحوه الثّعلبيّ (٥: ١٠٣)، والبغويّ (٢: ٣٩٦)

الطّوسيّ: الحليم هو المُمْهِل على وجه حسن والحلم الإمهال على ما تقتضيه الحكمة، وهي صفة مدح، والله حليم عن العُصاة بإمهاله لهم، مع قدرته على تعجيل عقوبتهم. (٥: ٣٥٨)

الميبُديّ: الحليم الواسع العقل، المستقيم الخُلُق، القويّ القلب الرّزين الصّبر. (٤: ٢٢٣)

ابن عَطيّة: صابر مُحتمل عظيم العقل، والحِلْم العقل. (٣: ٩٢)

الطّبرسيّ: يقال: بلغ من حِلْم إبراهيم عليه السلام أنّ رجلًا قد آذاه وشتمه، فقال له: هداك الله. وأصله أنّه الصّبور على الأذى، الصّفوح عن الذّنب. (٣: ٧٧)

الفخر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى إنّما وصفه بهذين الوصفين ﴿لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ في هذا المقام، لأنّه تعالى وصفه بشدّة الرّقّة والشّفقة والخوف والوجل، ومن كان كذلك فإنّه تعظم رقّته على أبيه وأولاده، فبيّن تعالى أنّه مع هذه العادة تبرّأ من أبيه، وغلظ قلبه عليه، لمّا ظهر له إصراره على الكفر، فأنتم بهذا المعنى أولى، وكذلك وصفه أيضًا بأنّه حليم، لأنّ أحد أسباب الحِلْم رقّة القلب، وشدّة العطف، لأنّ المرء إذا كان حاله هكذا اشتدّ حلمه عند الغضب. (١٦: ٢١١)

نحوه النّيسابوريّ (١١: ٣١)

القُرطُبيّ: الحليم الكثير الحلم، وهو الّذي يصفح عن الذّنوب، ويصبر على الأذى.

وقيل: الّذي لم يعاقب أحدًا قطّ إلّا في الله، ولم ينتصر لأحد إلّا لله، وكان إبراهيم عليه السلام كذلك وكان إذا قام يصلّي سُمع وجيب[1] قلبه على ميلين. (٨: ٢٧٦)

البيضاويّ: صبور على الأذى، والجملة لبيان ما حمله على الاستغفار له، مع شكاسته عليه. (١: ٤٣٤)

مثله الشّربينيّ (١: ٦٥٥)

النّسَفيّ: هو الصّبور على البلاء، الصّفوح عن الأذى، لأنّه كان يستغفر لأبيه، وهو يقول ﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾ (٢: ١٤٨)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٥٢٣)، والقاسميّ (٨: ٣٢٨١)

أبو السُّعود: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وفيه إيذان بأنّ إبراهيم عليه السلام كان أوّاهًا حليمًا، فلذلك صدر عنه ما صدر من الاستغفار قبل التّبيّن، فليس لغيره أن يأتسي به في ذلك، وتأكيد لوجوب الاجتناب عنه بعد التّبيّن بأنّه عليه السلام تبرّأ منه بعد التّبيّن.

---

(١) وجيب القلب: خفقانه واضطرابه.

وهو في كمال رقّة القلب و لحِلْم، فلا بدّ أن يكون غيره أكثر منه احتسابًا وتبرُّؤًا (٣ ١٩٨)

رشيد رضا: هذه الجملة المؤكّدة بوصف إبراهيم ﷺ بالمبالغة في خشية الله والخشوع له، وبالحِلْم والثّبات في أُموره كلّها تعليل لامتناعه عن الاستغفار لأبيه بعد العلم برسوخه في الشّرك، وعداوة الله عزّ وجلّ [ثمّ ذكر معنى الأوّاه وقال:]

والحليم الّذي لا يستفزّه الغضبُ ولا يعبث به الطّيشُ، ولا يستخفّه الجهلُ أو هوى النّفس، ومن لوازمه الصّبر والثّبات، والصّفح والتّأنّي في الأُمور، واتّقاء العجلة في كلّ من الرّغب والرّهب [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ] (١١ ٦٠)

فضل الله: (حَلِيمٌ) في قلبه المفتوح وروحه الكبيرة، يعفو عند المقدرة، ويفتح قلبه للنّاس (١١ ٢٢٥)

٥- إِنَّ إِبْرٰهِيمَ لَحَلِيمٌ اَوَّاهٌ مُنِيبٌ هود ٧٥

الطّبريّ: إنّ إبراهيم لبطيء الغضب متذلّل لربّه، خاشع له، منقاد لأمره (١٢ ٨٠)

الطّوسيّ: هو الّذي يُمهل صاحب الذّنب، فلا يعاجله بالعقوبة. وقيل: كان إبراهيم ذا احتمال لمن آذاه وجنا عليه، لا يتسرّع إلى المكافأة، وإن قوي عليه.

والأناة: السّكون عند الحال المزعجة من المبادرة، وكذلك التّأنّي: التّمكّن عند الحال المزعجة من الغضب ويوصف الله تعالى بأنّه حليم، من حيث لا يعاجل العُصاة بالعقاب الّذي يستحقّونه، لعلمه بما في العجلة من صفة النّقص (٦ ٣٦)

المَيْبُديّ: أي رزين عاقل وقور (٤ ٤١٦)

الزّمخشريّ: غير عجول على كلّ من أساء إليه. (٢ ٢٨٢)

نحوه البيضاويّ (١ ٤٧٥) والنّيسابوريّ (١٢ ٤٧)، وأبو السّعود (٣ ٣٣٥)، والبُرُوسويّ (٤ ١٦٥)، والآلوسيّ (١٢ ١٠٤)، والقاسميّ (٩ ٣٤٦٨)، وشُبّر (٣ ٢٣٤)، والطّباطبائيّ (١٠ ٣٢٦)

ابن عطيّة: وفي هذه النّازلة وصف إبراهيم بالحلم فقيل: إنّه لم يغضب قطّ لنفسه إلّا أن يغضب لله. والحِلْم العقل. ولا بدّ أن تضاف إليه أناة واحتمال. (٣ ١٩٢)

الفخر الرّازيّ: وهذا مدح عظيم من الله تعالى لإبراهيم، أمّا الحليم فهو الّذي لا يتعجّل بمكافأة غيره، بل يتأنّى فيه، فيؤخّر ويعفو، ومن هذا حاله فإنّه يُحبّ من غيره هذه الطّريقة، وهذا كالدّلالة على أنّ جداله كان في أمر متعلّق بالحِلْم وتأخير العقاب.

ثمّ ضمّ إلى ذلك ماله تعلّق بالحلم، وهو قوله: ﴿اَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ لأنّ من يستعمل الحلم في غيره، فإنّه يتأوّه إذا شاهد وصول الشّدائد إلى الغير، فلمّا رأى مجيء الملائكة لأجل إهلاك قوم لوط، عَظُم حزنه بسبب ذلك، وأخذ يتأوّه عليه، فلذلك وصفه الله تعالى بهذه الصّفة (١٨: ٣٠)

نحوه الشّربينيّ (٢ ٧٠)

النّسفيّ: غير عجول على كلّ من أساء إليه، أو

كثير الاحتمال ممّن آذاه، صفوح عمّن عصاه. (٢: ١٩٨)

سيّد قُطْب: الحليم الّذي يحتمل أسباب الغضب، فيصبر ويتأنّى ولا يثور. (٤: ١٩١٣)

مَغْنِيَّة: الحليم الّذي يصبر على جهل الغير وأذاه، ولا يعاجله بالعقوبة. (٤: ٢٥٠)

٦ـ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ الصّافّات: ١٠١

الحسَن: ما سمعتُ الله يحلّ عباده شيئًا أجلّ من الحِلْم. (الماوَرْديّ ٥: ٦٠)

الطَّبَريّ: يعني بغلام ذي حِلْم إذا هو كبُر، فأمّا في طفولته في المهد فلا يوصف بذلك. (٢٣: ٧٦)

الزّجّاج: وهذه البشارة تدلّ على أنّه غلام وأنّه يبقى حتّى يوصف بالحِلْم. (٤: ٣٠٧)

الماوَرْديّ: أي وقور. (٥: ٦٠)

الطُّوسيّ: أي حليمًا لايعجَل في الأمور قبل وقتها، وفي ذلك بشارة له على بقاء الغلام حتّى يصير حليمًا. (٨: ٥١٥)

الكرمانيّ: قوله ﴿بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾، وفي الذّاريات ٢٨، عليم، وكذلك في الحجر ٥٣، لأنّ التّقدير بغلام حليم في صباه، عليم في كِبَره.

وخُصّت هذه السّورة بـ(حليم) لأنّه ﷺ حليم فتلقّاه وأطاعه، وقال: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الصّافّات: ١٠٢

والأظهر أنّ الحليم إسماعيل، والعليم إسحاق لقوله ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾ الذّاريات: ٢٩، قال مُجاهِد: العليم والحليم في السّورتين إسماعيل. وقيل: هما في السّورتين إسحاق، وهذا عند من زعم أنّ الذّبيح إسحاق، وذكر ذلك بشرحه في موضعه. (١٦٩)

الميبُديّ: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ وقال في موضع آخر ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾

قيل: غلام حليم في صغره، عليم في كِبَره، ففيه بشارة أنّه ابن، وأنّه يعيش ويبقى في السّنّ حتّى يوصف بالعلم.

وقيل: ما أثنى الله عزّ وجلّ في القرآن على بشر بالحِلْم إلّا على إبراهيم وابنه. وخُصّت هذه السّورة بحليم، لأنّه ﷺ حلُم وانقاد وأطاع، وقال: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ (٨: ٢٨٧)

الزّمَخْشَريّ: وقد انطوت البشارة على ثلاث: على أنّ الولد غلام ذكر، وأنّه يبلغ أوان الحُلُم، وأنّه يكون حليمًا، وأيّ حِلْم أعظم من حلمه حين عرض عليه أبوه الذّبح فقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ ثمّ استسلم لذلك.

وقيل: ما نعتَ الله الأنبياء ﷺ بأقلّ ممّا نعتهم بالحِلْم، وذلك لعزّة وجوده، ولقد نعتَ الله به إبراهيم في قوله ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التّوبة: ١١٤، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هود: ٧٥، لأنّ الحادثة شهدت بحِلْمهما جميعًا. (٣: ٣٤٧)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٢٦: ١٥١)، والبَيْضاويّ (٢: ٢٩٦)، والنّسَفيّ (٤: ٢٤)، والنّيسابوريّ (٢٣: ٦١)،

وأبو حيّان (٧: ٣٦٩)، والشّربينيّ (٣: ٣٨٥) وأبو السّعود (٥: ٣٤٣)، والآلوسيّ (٢٣: ١٢٧) والمراغيّ (٢٣: ٧٢)

الطّبرسيّ: والحليم: الّذي لا يعجل في الأمر قبل وقته مع القدرة عليه، وقيل: الّذي لا يعجل بالعقوبة.

(٤: ٤٥٣)

البروسويّ: والحليم: من لا يعجل في الأمور، ويتحمّل المشاقّ، ولا يضطرب عند إصابة المكروه، ولا تحرّكه الغضب بسهولة. [ثمّ ذكر نحو الزّمخشريّ]

(٧: ٤٧٣)

القاسميّ: أي منشرح الصّدر، حسن الصّبر والإغضاء في كلّ أمره، والحلم رأس الصّلاح وأصل المصالح. (١٤: ٥٠٤٩)

مكارم الشّيرازيّ: في الواقع أنّ ثلاثة بشائر جمعت في هذه الآية الأولى ولادة زوجته لطفل ذكر، والثّانية أنّه يبلغ سنّ الفتوّة، أمّا الثّالثة فهي أنّ صفته حليم.

وكلمة (حليم) تعني الّذي لا يعجل في الأمر قبل وقته مع القدرة عليه، وقيل: الّذي لا يعجل بالعقوبة، والّذي له روح كبيرة، وهو متسلّط على أحاسيسه.

وقال الرّاغب في «مفرداته»: «إنّ كلمة (حليم) تعني الضّابط نفسه في لحظة الإثارة والغضب» وبسبب كون هذه الحالة تنشأ من العقل والإدراك، فإنّ كلمة (حليم) تعني أحيانًا: العقل والإدراك.

ولكنّ المعنى الحقيقيّ لكلمة (حليم) هو المعنى الأوّل الّذي ذكرناه.

ويمكن الاستفادة من هذا الوصف أنّ الله بشّر عبده إبراهيم بأنّه سيعطي ابنه إسماعيل عمرًا يمكن وصفه فيه بالحليم، كما أنّ الآيات التّالية ستوضّح أنّ إسماعيل بيّن مرتبة حلمه أثناء قصّة الذّبح مثلما وضّح أبوه إبراهيم حلمه في أثناء قصّة الذّبح وأثناء إحراقه بالنّار.

وكلمة (حليم) كرّرت (١٥) مرّة في القرآن المجيد، وأغلبها وردت وصفًا لله، عدا مرّتين: إحداهما جاءت في وصف إبراهيم وابنه إسماعيل من قبل القرآن الكريم، والأخرى جاءت في وصف شعيب، وعلى لسان الآخرين. (١٤: ٣٣)

الحليم

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَؤُا إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ. هود: ٨٧

ابن عبّاس: يعني الأحمق السّفيه بلغة مدين. (اللّغات في القرآن: ٢٩)

معناه: أنّك لست بحليم ولا رشيد، على وجه النّفي. (الماورديّ ٢: ٤٩٧)

أرادوا السّفيه الغاوي، السّفيه الضّالّ استهزاءً به. (١٩٠)

إنّهم قالوا ذلك على وجه الهزء والتّهكّم، وأرادوا به ضدّ ذلك، أي السّفيه الغاوي. (الطّبرسيّ ٣: ١٨٨)

نحوه الثّوريّ (الميبُديّ ٤: ٤٣٤).

الحَسَن: قالوا ذلك على وجه الاستهزاء. مثله ابن جُرَيج، وابن زيد (الطُّوسيّ ٦: ٤٩). نحوه قَتادة (الماوَرْديّ ٢: ٤٩٦)، والفَرّاء (٢: ٢٦).

ابن زَيْد: المستهزئون يستهزئون بأنّك لأنت الحليم الرّشيد (الطَّبَريّ ١٢: ١٠٣).

المؤرِّج السَّدوسيّ: ﴿الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ معناه الأحمق السّفيه بلغة هُذَيْل (الطُّوسيّ ٦: ٥٠).

أبو سليمان الدّمشقيّ: إنّهم سمّوه بأنّه ليس بحليم ولا رشيد، فأثنى الله عزّ وجلّ عليه فقال: بل ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ لا كما قال لك الكافرون.

(ابن الجوزيّ ٤: ١٥٠)

الطَّبَريّ: قالوا ذلك له استهزاءً به، وإنّما سفّهوه وجهّلوه بهذا الكلام. (١٢: ١٠٣)

الزّجّاج: قيل: كُنّيَ بهذا عن أنّهم قالوا له: إنّك السّفيه الجاهل، وقيل: إنّهم قالوا له هذا على وجه التّحريّ. (٣: ٧٣)

نحوه الواحديّ (٢: ٥٨٦).

أبو مسلم الأصفهانيّ: إنّهم اعترفوا له بالحلم والرّشد على وجه الحقيقة، وقالوا: أنت حليم رشيد فلِمَ تنهانا أن نفعل في أموالنا ما نشاء؟! والحلم والرّشد لا يقتضي منع المالك من فعل ما يشاء في ماله. (الماورديّ ٢: ٤٩٧)

الثّعلبيّ: قال ابن عبّاس: السّفيه الغاوي.

قال القاضي: والعرب تصف الشّيء بضدّه للتّطيّر والفأل، كما قيل للّديغ: سليم، وللفلاة: مفازة.

وقيل: هو على الاستهزاء، كقولهم للحبشيّ: أبو بيضاء، وللأبيض: أبو الجَون. ومنه قول خزنة النّار لأبي جهل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدّخان: ٤٩.

وقيل: معناه الحليم الرّشيد بزعمك وعندك[1]. ومثله في صفة أبي جهل.

وقال ابن كيسان: هو على الصّحّة، أي إنّك يا شعيب لنا حليم رشيد، فليس يجمل بك شقّ عصا قومك ولا مخالفة دينهم، كقول قوم صالح له: ﴿يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا﴾ هود: ٦٢. (٥: ١٨٦)

مثله البغويّ (٢: ٤٦٢)، ونحوه الميبُديّ (٤: ٤٣٤).

الطُّوسيّ: إنّهم أرادوا ﴿أَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ عند قومك، فلا يليق هذا الأمر بك. والحليم: الّذي لا يعاجل مستحقّ العقوبة بها، والرّشيد: المرشد. (٦: ٥٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ١٨٨).

الزّمخشريّ: أرادوا بقولهم: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ نسبته إلى غاية السّفه والغيّ، فعكسوا ليتهكّموا به، كما يُتهكّم بالشّحيح الّذي لا يَبِضّ حَجَرُه، فيقال له: لو أبصرك حاتم لسجد لك.

وقيل: معناه أنّك للمتواصف بالحلم والرّشد في

(١) في الاصل: عندكم.

قومك، يعنون أنّ ما تأمر به لا يُطابق حالك وما شهرت به (٢: ٢٨٧)

نحوه النّيسابوريّ (١٢: ١٥٥)، والشّربينيّ (٢: ٧٤)، والمراغيّ (١٢: ٧٣)

ابن عطيّة: واختُلف في قولهم ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ﴾ فقيل: إنّما كانت ألفاظهم: إنّك لأنت الجاهل السّفيه، فكنّى الله عن ذلك.

وقيل: المعنى إنّك لأنت الحليم الرّشيد عند نفسك.

وقيل: بل قالوه على جهة الحقيقة، وأنّه اعتقادهم فيه، فكأنّهم فنّدوه، أي أنّه حليم رشيد، فلا ينبغي لك أن تأمرنا بهذه الأوامر. ويُشبه هذا المعنى قول اليهود من بني قريظة، حين قال لهم رسول الله ﷺ: «يا إخوة القردة» يا محمّد ما علمناك جهولًا.

والشّبه بين الأمرين إنّما هو المناسبة بين كلام شعيب ونطقه، وبين ما بادر به محمّد ﷺ بني قريظة. (٣: ٢٠١)

الفخر الرّازيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

الوجه الثّالث: أنّه ﷺ كان مشهورًا عندهم بأنّه حليم رشيد، فلمّا أمرهم بمفارقة طريقتهم قالوا له: إنّك لأنت الحليم الرّشيد المعروف الطّريقة في هذا الباب، فكيف تنهانا عن دين ألفيناه من آبائنا وأسلافنا؟ والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممّن كان موصوفًا بالحلم والرّشد، وهذا الوجه أصوب الوجوه. (١٨: ٤٤)

نحوه أبوحيّان (٥: ٢٥٣)

القرطبيّ: يعنون عند نفسك بزعمك، ومثله في صفة أبي جهل ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدّخان: ٤٩، أي عند نفسك بزعمك.

وقيل: قالوه على وجه الاستهزاء والسّخرية، قاله قتادة. ومنه قولهم للحبشيّ: أبو البيضاء، وللأبيض: أبو الجون، ومنه قول خزنة جهنّم لأبي جهل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. وقال سفيان بن عُيَيْنة: العرب تصف الشّيء بضدّه للتّطيّر والتّفاؤل، كما قيل للّديغ: سليم، وللفلاة: مفازة.

وقيل: هو تعريض أرادوا به السّبّ.

وأحسن من هذا كلّه، ويدلّ ما قبله على صحّته، أي إنّك أنت الحليم الرّشيد حقًّا، فكيف تأمرنا أن نترك ما يعبد آباؤنا؟ ويدلّ عليه ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ...﴾ أنكروا لمّا رأوا من كثرة صلاته وعبادته، وأنّه حليم رشيد بأن يكون يأمرهم بترك ما كان يعبد آباؤهم.

وبعده أيضًا ما يدلّ عليه ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي...﴾ هود: ٨٨، أي أفلا أنهاكم عن الضّلال؟! وهذا كلّه يدلّ على أنّهم قالوه على وجه الحقيقة، وأنّه اعتقادهم فيه. (٩: ٨٧)

البيضاويّ: تهكّموا به وقصدوا وصفه بضدّ ذلك، أو عللوا إنكار ما سمعوا منه واستبعاده بأنّه موسوم بالحلم والرّشد المانعين عن المبادرة إلى أمثال ذلك. (١: ٤٧٨)

النّسفيّ: أي السّفيه الضّالّ، وهذه تسمية على القلب استهزاءً، أو إنّك حليم رشيد عندنا، ولست تفعل بنا ما يقتضيه حالك. (٢: ٢٠١)

أبوالسّعود: [ذكر نحو البيضاويّ وأضاف:]

وأمّا وصفه بهما على الحقيقة فيأباه مقام الاستهزاء، اللّهمّ إلّا أن يُراد بالصّلاة الدّين، كما قيل. (٣/ ٣٤٢)

البُرُوسَوِيّ: الأحمق السّفيه بلغة مدين، كما في «ربيع الأبرار». وقال في «الكواشي»: تتعاطى الحِلْم والرّشد ولستَ كذلك، أي ما أنت بحليم ولا رشيد فيما تأمرنا وترشدنا إليه.

وقال أكثر أهل التّفسير: أرادوا: السّفيه الضّالّ الغاوي، فتهكّموا به كما يُتهكّم بالشّحيح، فيقال: لو أبصرك حاتم لتعلّم منك الجود. وبالمستجهل والمستجعف، فيقال: يا عالم يا حليم. فهو إذاً من قبيل الاستعارة التّهكّميّة، نزّلوا التّضادّ منزلة التّناسب على سبيل الهزء، فاستعاروا الحلم والرّشد للسّفه والغواية، ثمّ سرت الاستعارة منهما إلى الحليم الرّشيد. (٤/ ١٧٤)

الآلوسيّ: وصفوه ﷺ بهذين الوصفين المتهكّم على طريقة الاستعارة التّهكّميّة، فالمراد بهما ضدّ معناهما، وهذا هو المرويّ عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، وإليه ذهب قتادة والمُبرّد.

وجوّز أن يكونوا وصفوه بذلك بناءً على الزّعم، والجملة تعليل لما سبق من استبعاد ما ذكروه، كأنّهم قالوا: كيف تُكلّفنا بما تُكلّفنا مع أنّك أنت الحليم الرّشيد بزعمك.

وقيل: يجوز أن يكون تعليلًا باقيًا على ظاهره، بناءً على أنّه ﷺ كان موصوفًا عندهم بالحِلْم والرّشد، وكان ذلك بزعمهم مانعًا من صدور ما صدر منه ﷺ.

ورُجّح الأوّل بأنّه الأنسب بما قبله، لأنّه تهكّم أيضًا. ورُجّح الأخير بأنّه يكون الكلام عليه نظير ما مرّ في قصّة صالح ﷺ، من قولهم له: ﴿قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هٰذَا﴾ هود: ٦٢. (١٢/ ١١٨)

رشيد رضا: الحليم: العاقل الكامل في أناته وتروّيه، فلا يتعجّل بأمر قبل الثّقة من صحّته، والرّشيد: الرّاسخ في هدايته وهديه، فلا يأمر إلّا بما استبان له من الخير والرّشد. ووصفه بهما وصفًا مؤكّدًا بالجملة الاسميّة، و«إنّ» و«اللّام» في تعليل إنكارهم لما أمرهم به وما نهاهم عنه. كلاهما صريح في الاستهزاء به، والتّعريض بما يعتقدون من اتّصافه بضدّهما، وهو الجهالة والسّفه في الرّأي، والغواية في الغلوّ بهوس الصّلاة. (١٢/ ١٤٤)

الطَّبَاطَبائيّ: إنّ قولهم: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ مبنيّ على التّهكّم والاستهزاء، إلّا أنّ التّهكّم في تطبيقهم أمر الصّلاة مبنيًّا على تركهم ما يعبد آباؤهم، وكذا في نسبة الأمر إلى الصّلاة لا غير.

وأمّا نسبة الحِلْم والرّشد إليه فليس فيها تهكّم واستهزاء، ولذلك أكّد قوله: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ...﴾ بـ«إنّ» و«اللّام» وإتيان الخبر جملة اسميّة، ليكون أقوى في ثبوت الحلم والرّشد له، فيصير أبلغ في ملامته والإنكار عليه، وأنّ الّذي لا شكّ في حلمه ورشده قبيح عليه أن يقدم على مثل هذا الأمر السّفهيّ، وينتهض على سلب حرّيّة النّاس واستقلالهم في الشّعور والإرادة.

وظهر بذلك أنّ ما ذكره كثير منهم أنّهم وصفوه

بالحلم والرّشد على سبيل الاستهزاء، يعنون به أنّه موصوف بضدّهما، وهو الجهالة والغيّ، ليس بصواب.
(١٠ ٣٦٦)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ قولهم لشعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ ...﴾ هل كان كلامًا واقعيًّا من منطلق الإيمان به، أم هو على سبيل الاستهزاء والسّخرية؟

حمل المفسّرون الوجهين، ولكن مع ملاحظة أسلوب سؤالهم ﴿أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ﴾ الّذي يستبطن الاستهزاء، يظهر أنّ هذه الجملة على نحو الاستهزاء، وهي إشارة إلى أنّ الإنسان الحليم الرّشيد هو من لم يتمحّص القول أو الرّأي في أمر، دون أن يسبر غوره ويعرف كنهه، والإنسان العاقل الرّشيد هو من لم يستحقّ من قومه تحت رجليه، ويسلب حرّيّتهم في التّصرّف بأموالهم. فيظهر أنّك لم تسبر غور الأمور، وليس لديك عقل وفكر عميق، لأنّ الفكر العميق والعقل يوجبان على الإنسان ألّا يرفع يده عن طريقة السّالفين، ولا يسلب من الآخرين الاختيار، وحرّيّة العمل.
(٧ ٣٨)

حَلِيمًا

إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

فاطر: ٤١

الطّوسيّ: يعني القادر الّذي لا يعاجل واحدًا بالعقوبة، ولا يحلم إلّا قادر، لأنّ من ليس بقادر لا يصحّ أن يعاقب، فلا يحلم، وإنّما حلمه أناة عن استحقّ العقوبة.
(٨ ٤٣٧)

البغويّ: فإن قيل: فما معنى ذكر الحلم هاهنا؟

قيل: لأنّ السّماوات والأرض همّت بما همّت به من عقوبة الكفّار، فأمسكهما الله تعالى عن الزّوال لحلمه وغفرانه أن يعاجلهم بالعقوبة.
(٣ ٧٠٠)

الزّمخشريّ: غير معاجل بالعقوبة حيث يمسكهما، وكانتا جديرتين بأن تهدّا هدًّا لعظم كلمة الشّرك، كما قال: ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ...﴾ مريم: ٩٠.
(٣ ٣١٢)

نحوه الشّربينيّ (٣ ٣٣٢)، وأبو السّعود (٥ ٢٨٧).

الفخر الرّازيّ: كان حليمًا ما ترك تعذيبهم إلّا حلمًا منه، وإلّا كانوا يستحقّون إسقاط السّماء، وإطباق الأرض عليهم، وإنّما أخّر إزالة السّماوات إلى قيام السّاعة حلمًا.
(٢٦ ٣٣)

البروسويّ: الفرق بين الحليم والصّبور، أنّ المذنب لا يأمن العقوبة في صفة الصّبور كما يأمنها في صفة الحليم، يعني أنّ الصّبور يشعر بأنّه يعاقب في الآخرة بخلاف الحليم، كما في «المفاتيح»، ولعلّ هذا بالنّسبة إلى المؤمنين دون الكفّار.

قال في «بحر العلوم»: الحليم مجازيّ، أي يعمل بعباده عمل من يحلم على المسيء، ولا يعاجلهم بالعقوبة مع تكاثر ذنوبهم.

وفي «شرح الأسماء» للإمام الغزاليّ رحمه الله: الحليم هو الّذي يشاهد معصية العصاة ويرى مخالفة الأمر، ثمّ

لايستفزّه غضب، ولا يعتريه غيظ، ولا يحمله على المسارعة إلى الانتقام مع حالة الاقتدار عجلة وطيش. فعلى العاقل أن يتحلّق بهذا الاسم، بأن يصفح عن الجنايات ويسامح في المعاملات، بل يجازي الإساءة بالإحسان، فإنّه من كمالات الإنسان. (٧: ٣٥٨)

الطّباطبائيّ: قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ فهو حليم لايعجل إلى أمر، وبمغفرته يستر جهات العدم في الأشياء. ومقتضى الاسمين أن يمسك السّماوات والأرض أن تزولا إلى أجل مسمّى. (١٧: ٥٦)

الأُصول اللّغويّة

١ـ هذه المادّة ثلاثة أُصول يدلّ عليها حركة «الحاء»: الأوّل الحَلَم، أي القُراد، والثّاني الحُلُم أو الحُلْم، أي الرُّؤيا، والثّالث الحِلْم، أي الأناة وضبط النّفس.

فمن الأوّل قولهم: حَلِم البعير يَحلَم حَلَمًا فهو حَلِم، أي كثر عليه الحَلَم، واحده حَلَمة، وحلّمته: نزعتُ حلمه، وعاق حلمة وعَنَمة: قد أفسد جلدها الحَلَم، وجمعه حِلَام.

والحَلَمة: دودة تقع في الجلد فتأكله، يقال: تعيّب الجلدُ، وحَلِم الأديم يَحلَم حَلَمًا، وأديم حَلِم وحليم: أفسده الحَلَم قبل أن يسلخ.

والحَلَمة أيضًا: رأس الثّدي، وهما حلمتان، تشبيهًا بالحَلَم.

وتحلّمَ الصّبيّ والضّبُّ واليَربوعُ والجُرَذُ والقُرادُ: أقبل شحمه وسمن واكتنز، تشبيهًا بالحَلَمة أيضًا. والحَليم: الشّحم المُتحلّل، وبعير حليم: سمين، وشاة حسنة سمنة، يقال: تحلّم المال، أي سمن. وتحلّمت بقربة: امتلأت ماء، وحلّمتُها: ملأتُها.

ومن الثّاني قولهم: حَلَمَ في نومه يحلُم حُلُمًا واحتلم وتحلّم، أي رأى رؤيا، وحلم به وحلم عنه وتحلّم عنه: رأى له رؤيا، أو رآه في المنام. وتحلّم: إذا ادّعى الرّؤيا كاذبًا. وحلم الرّجل بامرأة: حلم في نومه أنّه يباشرها. والحُلْم: الاحتلام، والحُلُم والاحتلام: الجماع ونحوه في النّوم؛ والاسم الحُلُم، والجمع أحلام وحُلُوم.

ومن الثّالث قولهم: حَلُم الرّجل يَحلُم حِلْمًا، أي صار حليمًا، وهم قوم أحلام وحُلَماء. وحَلُمَ عنه وتحلّم: سواء. وتحلّم: تكلّف الحِلْم، وتحالمَ: أرى من نفسه ذلك وليس به. وحلّمه تحليمًا: جعله حليمًا، أو أمره بالحِلْم. وأحلمت المرأة: ولدت الحُلَماء.

٢ـ وقد شذّ عن هذه الأُصول الثّلاثة في حركة «الحاء» الحلام والحُلّان، أي الجمل الصّغير، أو الجدي الّذي يشقّ عليه بطن أُمّه فيخرج، وهو «فُعّال» من «ح ل م»، و«نون» حُلّان مبدلة من «الميم». وسمّي حُلّامًا لأنّه يكثر من رضاع الحَلَمة، فحركة «الحاء» فيه عارضة وليست أصلًا، إذ أصلها الفتحة، أي من الحَلَم، ولكنّ صيغة (فُعّال) ـ الّتي تفيد المبالغة ـ حالت دون ذلك، ومع هذا فهو يوافق الاشتقاق.

١ في الأصل: سمن؟

٣ـ وقد التزم ابن فارس فيه بالأصول الثلاثة أيضًا، إلّا أنّه جعلها تثقُّب الشيء، ورؤية الشيء في المنام، وترك العجلة، والأخيران ينطبقان على ما قلناه في الثاني والثالث. أمّا الأوّل وهو تثقُّب الشيء، فلا ينطبق على ما قلناه أوّلًا، وهو كثرة الحَلَم، حيث أخذ ثقب رأس الثدي أصلًا، دون حَلَمه فلاحظ.

وأمّا المُصطفَويّ فقد التزم فيها ـ كعادته في سائر اللغات ـ بأصل واحد وهو الحِلْم باعتبار السكون والطمأنينة فيه مقابل الاضطراب، ثمّ سرّاه إلى الباقي، وهذا لا يخلو من تكلّف. وتعدّد الأصول مع اختلاف الحركات ـ كما قلناه ـ جائز، كما يجوز مع اختلاف الحروف.

ولك أن تُرجع «الحُلُم» إلى «الأحلام» لكونهما جميعًا به، ولاشتراكهما في التخيّل حالة النوم، ويشهد به التعبير عن الحُلُم بالاحتلام عند تخيّل الجماع في النوم.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها «الحُلُم» مرّتين و«الأحلام» ٣ مرّات، و«حليم أو الحليم أو حليمًا» ١٥ مرّة، في ٢٠ آية

١ الحلم والبلوغ

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ...﴾ النور ٥٨

٢ـ ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...﴾ النور ٥٩

٢ الأحلام

٣ـ ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ يوسف ٤٤

٤ـ ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ...﴾ الأنبياء ٥

٥ـ ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ الطّور ٣٢

٣ الله حليم

٦ـ ﴿... وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ البقرة ٢٢٥

٧ـ ﴿... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ البقرة ٢٣٥

٨ـ ﴿... وَلَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ آل عمران ١٥٥

٩ـ ﴿... عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ المائدة ١٠١

١٠ـ ﴿... وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ الإسراء ٤٤

١١ـ ﴿... وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ فاطر ٤١

١٢ـ ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ البقرة ٢٦٣

١٣ـ ﴿لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ الحجّ ٥٩

١٤ـ ﴿... وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النساء ١٢

١٥ـ ﴿... وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ الأحزاب: ٥١

١٦ـ ﴿... وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ التغابن ١٧

٤ـ حِلْم شُعيب

١٧ـ ﴿... إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ هود: ٨٧

٥ـ حلم إبراهيم وإسحاق

١٨ـ ﴿... فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التوبة ١١٤

١٩ـ ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ هود ٧٥

٢٠ـ ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ الصّافّات ١٠١

يلاحظ أوّلًا: أنّ هذه المادّة جاءت بثلاثة محاور

المحور الأوّل الحُلُم في (١) و(٢) ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ﴾ و﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ وكلاهما ورد بشأن الاستئذان، وفيهما بحثان:

١ـ كنّي عن البلوغ بالحُلُم، وهو جماع البالغ في النوم، ويقال: حُلْم بسكون اللّام أيضًا، وهي لغة تميم، وبها قرأ الحسن.

٢ـ خصّ بعضهم الأمر بالاستئذان بالأحرار ذكورًا كانوا أو إناثًا، وعمّمه آخرون، أي عبيدًا كانوا أو أحرارًا. لاحظ أذن: «استأذن».

المحور الثّاني: الأحلام

أـ جمع حُلُم في (٣) و(٤) ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ وفيها بحوث:

١ـ في الحُلُم وجهان، أحدهما: ما لم يكن له تأويل ولا تفسير، والثّاني: هو الرُّؤية الكاذبة. وإليها ذهب المفسّرون في تفسير الآية (٣)، ولكنّ واحدًا منهم ذهب مذهبًا آخر، فقال: «غنيّ عن البيان أنّ تأويل هذه الرُّؤيا بسيط جدًّا، ولكنّ هؤلاء (الملأ) لا يريدون أن ينبّئوا التّأويل هذا الملك الغريب المغتصب، ولم يكونوا يريدون نصحه والإخلاص له، لمكان الاختلاف بينه وبينهم في اللّغة والعنصر والوطن والدّين، فلغتهم وجرثومتهم قبطيّة، ولكنّ الملك الرّيّانساميّ في لغته وجرثومته، وأمّا وطنهم فأفريقيّة وهو من آسية، وأمّا معبوداتهم فهي قطعًا غير معبوداته، وإن كان كلّ من المرتقى وثنيًّا»[1].

٢ـ قال الزّمخشريّ في (٣): «فإن قلت: ما هو إلّا حلم واحد، فلم قالوا: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ فجمعوا؟

قلت: هو كما تقول: فلان يركب الخيل ويلبس عمائم الخزّ، لمن لا يركب إلّا فرسًا واحدًا وماله إلّا عمامة فردة، تزيّدًا في الوصف، فهؤلاء أيضًا تزيّدوا في وصف الحلم بالبطلان، فجعلوه أضغاث أحلام. ويجوز أن يكون قد قصّ عليهم مع هذه الرُّؤيا رؤيا غيرها».

وقال آخر: «جاء هنا ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾ بصيغة الجمع، والمقصود ضغثا أحلام، لأنّهما ضغثان اثنان فقط، ولكن من سنن العرب إذا ذكرت اثنين أن تجريهما مجرى الجمع، كما تقول عند ذكر الحسنين: كرّم الله وجوههما، وكما قال عزّ وجلّ: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ التّحريم: ٤، ولم يقل: قلباكما»[2].

(١) راجع كتاب «مؤتمر تفسير سورة يوسف» (٢: ٨٠٤).
(٢) المصدر السّابق (٢: ٨٠٣).

٣ـ قال الآلوسيّ: «قال بعضهم: الرّؤيا والحلم عبارة عمّا يراه النّائم مطلقًا، لكن غلبت الرّؤيا على ما يراه من الخير والشّيء الحسن، وغلب الحلم على خلافه»

وقالت بنت الشّاطئ: «استعمل القرآن الأحلام ثلاث مرّات، يشهد سياقها بأنّها الأضغاث المشوّشة والهواجس المختلطة. وتأتي في المواضع الثّلاثة بصيغة الجمع، دلالة على الخلط والتّشويش، لايتميّز فيه حلم عن آخر... أمّا الرّؤيا فجاءت في القرآن سبع مرّات، كلّها في الرّؤيا الصّادقة، وهو لايستعملها إلّا بصيغة المفرد، دلالة على التّميّز والوضوح والصّفاء»

٤ـ قال الزّمخشريّ في (٤): «أضربوا عن قولهم: هو سحر إلى أنّه تخاليط أحلام، ثمّ إلى أنّه كلام مفترًى من عنده، ثمّ إلى أنّه قول شاعر. وهكذا الباطل لجلج، والمبطل متحيّر رجّاع غير ثابت على قول واحد. ويجوز أن يكون تنزيلًا من الله تعالى لأقوالهم في درج الفساد، وأنّ قولهم الثّاني أفسد من الأوّل، والثّالث أفسد من الثّاني، وكذلك الرّابع من الثّالث»

ب ـ جمع حِلْم في (٥): ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ اَحْلَامُهُمْ بِهٰذَا﴾ وفيها بُحُوثٌ:

١ـ قال الشّريف الرّضيّ: «هذه استعارة، أي كانوا حكماء عقلاء كما يدّعون، فكيف تحملهم أحلامهم وعقولهم على أن يرموا رسول الله ﷺ بالسّحر والجنون، وقد علموا بُعده عنهما ومباينته لهما؟ وهذا القول منهم سفه وكذب، وهاتان الصّفتان منافيتان لأوصاف الحلماء ومذاهب الحكماء.

ومخرج قوله: ﴿اَمْ تَأْمُرُهُمْ اَحْلَامُهُمْ﴾ مخرج التّبكيت لهم والإزراء عليهم، ونظير هذا الكلام قوله سبحانه حاكيًا عن قوم شعيب ﷺ: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ اَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا﴾ هود: ٨٧»

٢ـ قال الزّمخشريّ: «فإن قلت: ما معنى كون الأحلام آمرة؟ قلت: هو مجاز، لأدائها إلى ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ اَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا﴾»

٣ـ قال فخر الرّازيّ: «ما الأحلام؟ نقول: جمع حلم وهو العقل، وهما من باب واحد من حيث المعنى، لأنّ العقل يضبط المرء، فيكون كالبعير المعقول لايتحرّك من مكانه. والحُلُم من الحِلم، وهو أيضًا سبب وقار المرء وثباته، وكذلك يقال للمعقول: النّهى من النّهي، وهو المنع.

وفيه معنى لطيف، وهو أنّ الحُلُم في أصل اللّغة هو ما يراه النّائم فيُنزل ويلزمه الغسل، وهو سبب البلوغ، وعنده يصير الإنسان مكلّفًا. وكأنّ الله تعالى من لطف حكمته قرن الشّهوة بالعقل، وعند ظهور الشّهوة كمل العقل، فأشار إلى العقل بالإشارة إلى ما يقارنه وهو الحُلُم، ليعلم أنّه نذير كمال العقل».

٤ـ فسّر القرطبيّ الأحلام بالأذهان، وعلّله قوله بقوله: «لأنّ العقل لايُعطى للكافر، ولو كان له عقل لآمن، وإنّما يُعطى الكافر الذّهن فصار عليه حجّة، والذّهن يقبل العلم جملة، والعقل يميّز العلم، ويقدّر المقادير لحدود الأمر والنّهي»

واحتمل مكارم الشّيرازيّ أن تكون «الأحلام» هنا بمعنى الرّؤية والمنام، وفسّر الآية حسب هذا الاحتمال بقوله: «فكأنّ كلماتهم ناتجة عن أحلامهم ورؤياهم».

المحور الثّالث: الحليم صفةٌ لله ونحوه،

أ- لله في (١١) آيةً (٦-١٦) وفيها بُحُوثٌ:

١- قال القاضي عبد الجبّار: «لا يستعجل العقوبة خشية الفوت، كما يفعله أحدنا».

وقال الماوَرْديّ: «حليم في تركه مقابلة أهل حسنته بالعقوبة على معاصيهم».

وقال المَيْبُديّ: «يُؤخّر العقوبة عن الكافرين والعُصاة، والحِلْم من النّاس التّثبّت والأناة، ومن الله الإمهال».

وروى الخازن عن الخطّابيّ في معنى الحليم، قال: «الّذي لا يحبس إنعامه وإفضاله عن عباده لأجل ذنوبهم، ولكنّه يرزق العاصي كما يرزق المطيع، ويبقيه وهو مُنهمك في معاصيه كما يبقي البرّ المتّقي، وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره، فضلًا عن أن يدعوه، كما يقيها النّاسك الّذي يدعوه ويسأله».

ومآلها شيءٌ واحد، وهو الإمهال وعدم العجلة، وإن شئت قلت: هو الالتزام بالحِلْم، أي العقل.

٢- قُرن الحليم بصفة أُخرى من صفات الله في جميع المواضع، وهي: الغفور ستّ مرّات، والغنيّ مرّة واحدة، والعليم ثلاث مرّات، والشّكور مرّة واحدة.

وقد جاء الحليم متأخّرًا عن هذه الصّفات في السّور المدنيّة ومتقدّمًا عليها في (١٠) و(١١) المكّيّتين، وعلّة تقدّمه فيهما -كما يبدو- رعاية رويّ الآيات، كما روعي في (٦١)، و(١٤) و(١٥) أيضًا.

٣- قال أبو حيّان في اقتران الحلم بالغفران: «جاءت هاتان الصّفتان تدلّان على توسعة الله على عباده... وفي تعقيب الآية بهما إشعار بالغفران، والحلم عن مَن أوعده تعالى بالمؤاخذة، وإطماع في سعة رحمته، لأنّ من وصف نفسه بكثرة الغفران والصّفح مطموع في ما وصف به نفسه».

٤- وقال الطُّوسيّ في (١٢): «لو وقع موقع «حليم» حميد أو عليم لما حسن، لأنّه تعالى لمّا نهاهم أن يتبعوا الصّدقة بالمنّ، بيّن أنّهم إن خالفوا ذلك فهو غنيّ عن طاعتهم، حليم في أن لا يعاجلهم بالعقوبة».

٥- قال محمّد رشيد رضا نقلًا عن أستاذه في (١٤): «قد يخطر في البال أنّ المناسب الظّاهر في هذه الآية أن تقرن وصف العلم بوصف الحكمة كالآية الأُخرى، فقال: ﴿وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، فما هي النّكتة في إيثار الوصف بالحلم على الوصف بالحكمة، والمقام مقام تشريع وحثّ على اتّباع الشّريعة، لا مقام حثّ على توبة، فيؤتى فيه بالحلم الّذي يناسب العفو والرّحمة؟

والجواب عن ذلك: أنّ التّذكير بعلم الله تعالى لمّا كان متضمّنًا الإنذار من يتعدّى حدوده تعالى فيما تقدّم من الوصيّة والدّين والفرائض ووعده، وكان تحقّق الإنذار والوعيد بعقاب معتدي الحدود وهاضم الحقوق قد يتأخّر عن الذّنب، وكان ذلك مدعاة غرور الغافل، ذكّر تعالى عبده بحلمه، لنعلم أنّ تأخّر نزول العقاب

لا يأتي ذلك الوعيد والإنذار.

ولا يصحّ أن يكون سببًا للجرأة والاغترار، فإنّ الحليم هو الّذي لا تستفزّه المعصية إلى التّعجيل بالعقوبة وليس في الحِلْم شيء من معنى العفو والرّحمة، فكأنّه يقول: لا يغرّنّ الطّامع في الاعتداء، وأكل المحقوق تمتّع بعض المعتدين بما أكلوا بالباطل، فينسى علم الله تعالى بحقيقة حالهم ووعيده لأمثالهم، فيظنّ أنّهم بنجاة من العذاب، فيتجرّأ على مثل ما تجرّؤوا عليه من الاعتداء.

ولا يغرّنّ المعتدي نفسه تأخّر نزول الوعيد به فيتمادى في المعصية بدلًا من المبادرة إلى التّوبة، لا يغرّنّ هذا وذاك تأخير العقوبة، فإنّه إمهال يقتضيه الحِلْم؛ لا إهمال من العجز أو عدم العلم. وفائدة المذنب من حلم المنعم القادر أنّه يترك له وقتًا للتّوبة والإنابة بالنّدم في بشاعة الذّنب وسوء عاقبته، فإذا أصرّ المذنب على ذنبه، ولم يبق للحلم فائدة في إصلاح شأنه، يوشك أن يكون عقاب الحليم له أشدّ من عقاب السّفيه على المبادرة عند حدوثها».

ب ـ شعيب في (٧١): ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ وفيها بحثان:

١ ـ قال الزّمخشريّ: «أرادوا بقولهم: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ نسبته إلى غاية السّفه والغيّ، فعكسوا ليتهكّموا به كما يُتهكّم بالشّحيح الّذي لا يبضّ حجره، فيقال له: لو أبصرك حاتم لسجد لك. وقيل معناه: إنّك للمتواصف بالحلم والرّشد في قومك، يعني أنّ ما تأمر به لا يطابق حالك وما شهرت به».

وذكر الفخر الرّازيّ وجهًا آخر، فقال: «كان مشهورًا عندهم بأنّه حليم رشيد، فلمّا أمرهم بمفارقة طريقتهم، قالوا له: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ المعروف الطّريقة في هذا الباب، فكيف تنهانا عن دين ألفناه من آبائنا وأسلافنا، والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممّن كان موصوفًا بالحلم والرّشد، وهذا الوجه أصوب الوجوه».

وقال الآلوسيّ: «ورُجّح الأوّل بأنّه الأنسب بما قبله، لأنّه تهكّم أيضًا، ورُجّح الأخير بأنّه يكون الكلام عليه نظير ما مرّ في قصّة صالح عليه السلام من قولهم له: ﴿قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هٰذَا﴾ هود: ٦٢».

وقال صاحب «المنار»: «وصفه بهما وصفًا مؤكّدًا بالجملة الاسميّة و«إنّ» و«اللّام» في تعليل إنكارهم، لما أمرهم به وما نهاهم عنه، كلاهما صريح في الاستهزاء به والتّعريض بما يعتقدون من اتّصافه بضدّهما، وهو الجهالة والسّفه في الرّأي، والغواية في العمل بعوض الصّلاة، قال ابن عبّاس: يقولون: إنّك لست بحليم ولا رشيد».

ولكنّ صاحب «الميزان» قال: بأنّه ليس تهكّمًا ولا استهزاء، وعلّل تأكيده بـ«إنّ» و«اللّام» وإتيان الخبر جملة اسميّة بقوله: «ليكون أقوى في إثبات الحِلْم والرّشد له، فيصير أبلغ في ملامته والإنكار عليه، وأنّ الّذي لا شكّ في حلمه ورشده قبيح عليه أن يُقدم على مثل هذا الأمر السّفهيّ، ويستبدّ على سلب حرّيّة النّاس واستقلالهم في الشّعور والإرادة».

وظهر بذلك أنّ ما ذكره كثير منهم أنّهم وصفوه

بالحِلْم والرّشد على سبيل الاستهزاء ـ يعنون به أنّه موصوف بضدّهما، وهو الجهالة والغيّ ـ ليس بصواب».

٢ـ سبق (الحليم) قرينه (الرّشيد) وتقدّم عليه، خلافًا لسائر الصّفات المتقدّمة، عدا الآيتين (١٠ و١١) المكّيّتين، وهذه الآية مكّيّة أيضًا وليس للرّوي دخل في التّقديم والتّأخير فيها كما اقترنت هذه الآية على سائر الآيات بمجيء صفتيها بالألف واللّام أيضًا

وهذا يؤيّد شهرته بهما، وأنّهم عوّلوا على ذلك في قولهم مؤكّدًا ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾

ج ـ إبراهيم في (١٨) و(١٩) ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ و﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ وفيهما بحثان

١ـ فُسّر الحليم هنا بالسّيّد، والمُبهم على وجه حسن، و لتواضع نعمل، لمستقيم الخُلق القويّ القلب الرّزين الصّبر، وصابر محتمل عظيم العقل، والّذي يصفح عن الذّنوب، ويصبر على الأذى، والّذي لا يستفزّه الغضب، ولا يعبث به الطّيش، ولا يستخفّه الجهل أو هوى النّفس

٢ـ قُرنت بلفظ الحليم في (١٩) صفتان ﴿أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ خلافًا لجميع الآيات، وتقدّم عليها نصًّا مما تقدّم في سائر السّور المكّيّة لاحظ أ و ه: «أوّاه»

د ـ إسحاق في (٢٠) ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ـ قال الكرمانيّ «في الذّاريات ٢٨ (وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ)، وكذلك في الحجر ٥٣ (إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ)، لأنّ التّقدير بغلام حليم في صباه، عليم في كبره وخُصّت هذه السّورة (بحليم) لأنّه ﷺ حليم فاتّقاه، وأطاعه وقال ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الصّافّات ١٠٢

والأظهر أنّ الحليم إسماعيل، والعليم إسحاق، لقوله ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾ الذّاريات ٢٩. قال مجاهد العليم والحليم في السّورتين إسماعيل. وقيل هو في السّورتين إسحاق، وهذا عند من زعم أنّ الذّبيح إسحاق» لاحظ «إسماعيل، وإسحاق»

٢ـ قال الميبديّ «قيل ما أثنى الله عزّ وجلّ في القرآن على بشر بالحلم إلّا على إبراهيم و ابنه، و خُصّت هذه السّورة بـ(حليم) ـ دون عليم ـ لأنّه ﷺ حلم وانقاد واستسلم، وقال ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ الصّافّات ١٠٢»

ثانيًا ـ يتحصّل فعل من هذه المادّة خلافًا للرّؤيا، حيث جاءت منها أصالة في سورتي يوسف والصّافّات، كما سيأتي في «رأي»، وكأنّ الرّؤيا أوسع أفقًا من الحُلُم، وأقرب إلى الحقّ منه

ثالثًا ـ جاءت في سياق المدح وصفًا لله تعالى أو لأنبيائه ١٥ مرّة وأكثرها مدنيّة، وفي سياق التّشريع في سورة مدنيّة أيضًا مرّتين، وثلاث مرّات في سياق الذّمّ في ثلاث سور مكّيّة فسبعة منها مكّيّة، وواحدة وهي سورة الحجّ مردّدة بين المكّيّ والمدنيّ، والباقي ـ وهي ١٢ سورة ـ مدنيّ ويستشعر منها أنّ المؤمنين في حالة القدرة والنّعمة ـ وهي دورهم في المدينة ـ كانوا أمسّ حاجة إلى الحلم والله تعالى أعلم

ح ل ي

٥ ألفاظ، ٩ مرات: ٦ مكّيّة، ٣ مدنيّة

في ٨ سور: ٥ مكّيّة، ٣ مدنيّة

حِلْيَة	٣ ٢ـ١	حُلُوًّا	١ ـ١
الحِلْيَة	١ ١	يُحَلَّوْن	٣ ٢ـ١
حُلِيِّهِمْ	١.١		

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: والحَلْي كلّ حِلْيَة حلَّيْتَ به امرأة أو سيفًا أو نحوه، والجمع حُلِيّ.

وحلَيْتِ المرأة ـ لغة ـ أي لَبِسْتَه.

والحَلْي للمرأة وما سواها فلا يقال إلّا حِلْيَة للسّيف ونحوه.

والحِلْيَة تَحْلِيَتُك وجه الرّجل إذا وصفته.

ويقال: حلي منه بخير يَحْلَى حلًى مقصور، إذا أصاب خيرًا.

والحَلِيّ يبيس النّصِيّ، وكلّ نبت يُشبه نبات الزّرع [بلا استشهد بشعر]

ويقال: ما أحْلَى فلان ولا أمَرّ، أي ما تكلّم بحُلْوٍ ولا مُرّ.

وامرأة حالية ومتحلّية. (٣: ٢٩٦)

الفَرّاء: وقد حَلِيَتْ بعيني وصدري، وفي عيني وصدري، وقد حلا يحلو. (إصلاح المنطق: ١٤١)

الأصمَعيّ: يقال للبعير إذا زجرته: حَوْبُ وحَوْبِ وحَوْبَ[1] وللنّاقة: حَلْ، حَوْمُ، وحَلِيٌ: جَزْم لاحَلِيتِ. (الأزهَريّ ٥: ٢٣٦)

حلي في عيني بالكسر، وحَلا في فمي بالفتح. (الجَوهَريّ ٦: ٢٣١٨)

والحَلِيّ كغَنيّ: الخشبة الطّويلة بين الثّورين.

---

[1] وذكر القسّان حوب.

يمانية (الزّبيديّ ١٠ ٩٨)

اللّحيانيّ: حَلِيَتْ الجارية بعيني وفي عيني وبقلبي وفي قلبي، وهي تَحلَى حلاوةً

ويقال أيضًا حلَت الجارية بعيني وفي عيني، تحلو حلاوةً واحلوليت الجارية، واحلولَتْ هي [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال حلا الشّيء في فمي يحلو حلاوةً، ويقال حَلَوْتُ الفاكهة أحلو حلاوةً

وحَلِيتُ العيشَ أحلاه، أي استحليتُه

ويقال أحلَيْتُ هذا المكان واستحلَيْتُه وحليتُ بهذا المكان

ويقال ما حليتُ منه شيئًا حَلْيًا، أي ما أصبتُ

وجمع الحَلْي حُليّ وحِليّ، وجمع حِلْية الإنسان حِلًى وحُلًى (الأزهريّ ٥ ٢٣٦)

ابن الأعرابيّ: الحلول الرّجل إذا حَسُن خُلقه، والحلولى، إذا خرج من بلد إلى بلد

(الأزهريّ ٥ ٢٣٤)

حَلِيتُه العين [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن سيده ٣ ٤٤٢)

ابن السّكّيت: يقال هذه امرأة حالية، إذا كان عليها حَلْيٌ وقد حَلِيَتْ تَحْلَى حَلْيًا والجمع حَوالٍ

(٢٥٥)

ويقال حَلَيْتُ المرأة فأنا أَحْليها إذا جعلتُ لها حَلْيًا وبعضهم يقول حلوتُها، في هذا المعنى

(إصلاح المنطق ١٣٩)

وقد حَلِيتُ المرأة أحليها إذا حَلّيتَها

(إصلاح المنطق ١٨٧)

أبو الهَيْثم: يقال في زجر النّاقة: حَلْ حَلْ، فإذا أدخلتَ في الزّجر ألفًا ولامًا جرى بما يصيبه من الإعراب [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٥ ٢٣٦)

كُراع النّمل. والحلا بَثْرٌ يخرج بأفواه الصّبيان

(ابن سيده ٣ ٤٤٢)

ابن دُرَيْد: وقد تكون الحلاوة بالذّوق وبالنّظر وبالقلب، إلّا أنّهم فصَلوا، فقالوا: حلا الشّيءُ يَحلُو في فمي وحَلِيَ يَحلَى بعيني حلاوةً، وهو حُلْوٌ في كلا المعنيين

وقال قوم من أهل اللّغة ليس حَلِيَ من حَلا في شيء، هذه لغة على حِدَتها كأنّه مشتقّة من «الحَلْي» الملبوس، لأنّه حسَن في عينك كحُسْن الحَلْي.

(٢ ١٩٣)

الحَلْي والحِلِيّ والحُلِيّ معروف وقد قرئ (من حَلْيِهم) و(حُلِيِّهم) وأمّا حُلِيّ فجمع الحَلْي، كما قالوا ثَدْيٌ وثُدِيٌّ وشَيٌّ وشُيٌّ

والحَلْي ما لُبس من ذهب أو فضّة أو جوهر

والحَلِيّ يبيس النّصيّ، هو نبت.

وحِلْيَة الرّجل: صورته، بكسر الحاء لا غير، وكذلك حِلْيَة السّيف ولا يقال حلي السّيف، فصلوا بينهما

وحَلْية موضع باليمن، والحلاوة موضع، والحلاة أيضًا أرض تنبت ذكور البقل، لغة يمانية.

والحلاة أيضًا أن يُحَكّ حجر على حجر، أو حديدة

على حجر، فتُكْحَل بحكّ كتها من الأرمد (٢: ١٩٤)

الأزهريّ: ويقال: تحلّتِ المرأة، إذا اتّخذت حُلِيًّا أو لبسته. وحلّيتُها، أي ألبستُها، واتّخذته لها

والحَلِيّ: نبتٌ بعينه، وهو من مَرَاتع النَّعَم والخيل، إذا ظهرت ثمرتُه أشبه الزّرع إذا أسبل [ونقل كلام اللّيث في الحَلِيّ: يبس النَّصِيّ، ثمّ قال:]

قوله: «هو كلّ نبت يُشبه نبات الزّرع» خطأ، إنّما الحَلِيّ اسم نبتٍ واحد بعينه، ولا يُشبهه شيء من الكلإ (٥: ٢٣٦)

الفارسيّ: وقد يجوز أن يكون الحَلْي جمعًا، وتكون واحدته حَلْيَة، كشَرْيَة وشَرْي، وهَدْيَة وهَدْي

والحِلْيَة كالحَلْي، والجمع حِلًى وحُلًى

[وحُكي] حلاة في حلية، وهذا في المؤنّث كعينه وشِيه في المذكّر. (ابن سيده ٣: ٤٤٢)

ابن جنّيّ: يحتمل «حُلَيّة» الحرفين جميعًا، يعني الواو والياء، ولا أُبعد أن يكون تحقير حَلْأة، ويجوز أن تكون همزة مخفّفة من لفظ حَلَأتُ الأديم، كما تقول في تخفيف الحُطَيْئة: الحُطَيَّة. (ابن سيده ٣: ٤٤٣)

الجوهريّ: والحَلْي: حَلْي المرأة، وجمعه حُلِيّ، مثل ثَدْي وثُدِيّ، وهو «فُعُول»، وقد تُكسر الحاء لمكان الياء، مثل عِصِيّ، وقرئ: (مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا) بالضّمّ والكسر

وحِلْيَة السّيف: جمعها حِلًى، مثل لِحْيَة ولِحًى، وربّما ضُمّ

وحِلْيَة الرّجل: صفته

وحَلْيَة بالفتح: مأسَدة بناحية اليمن

والحَلِيّ على «فَعِيل»: يبيس النَّصِيّ، والجمع أَحْلِيَة

وحَلَيْتُ المرأة أَحْلِيها حَلْيًا وحَلَوْتُها، إذا جعلتَ لها حَلْيًا

ويقال: حَلِي فلان بعيني بالكسر وفي عيني وبصدري وفي صدري يَحْلَى حلاوةً، إذا أعجبك

وكذلك حَلَا فلان بعيني وفي عيني يَحْلُو حلاوةً

ويقال أيضًا: حَلِيَت المرأة، أي صارت ذات حَلْيٍ فهي حَلِيّة وحالية، ونسوة حَوالٍ

وحَلّيتُها تحليةً، ومنه سيفٌ مُحلًّى

وحَلّيتُ الرّجل تحليةً أيضًا، أي وصفتُ حِلْيته

وحَلِيَ الشّيء في عين صاحبه

وحَلّيتُ الطّعام: جعلته حُلْوًا

وتحلّى بالحَلْي، أي تزيّن به

وقولهم: لم يُحْلِ منه بطائل، أي لم يستفد منه كبير فائدة، ولا يُتكلّم به إلّا مع الجحد [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(٦: ٢٣١٨)

نحوه الرّازيّ (١٧٠)

ابن فارس: الحاء واللّام وما بعدها معتلّ، ثلاثة أُصول. ويقال: حَلِيَ بعيني يَحْلَى، وتحالت المرأة، إذا أظهرت حلاوةً، كما يقال: تباكى وتعالى، وهو يبدو شيء لا يخفى منه [ثمّ استشهد بشعر]

---

(١) رجاله الحسن أيضًا

الحُلِيّ: حُلِيّ المرأة، وهو جمع حَلْي، كما يقال: ثَدْي وثُدِيّ، وظَبْي وظُبِيّ

وحَلَّيتُ المرأة وهذه حِلْية لشيء، أي صفته

ويقال: حِلْية السيف، ولا يقال: حُلِيّ السيف

٢١: ٩٤

راجع ح ل و «حلاوة»

أبوهلال: الفرق بين التّحلية والصّفة أنّ التّحلية في الأصل من التَّحلّي، وهو تركيب الحِلْية على شيء، مثل السّيف وغيره، وليس هي من قبيل القول

واستعمالها في غير القول مجاز، وهو أنّه قد جُعل ما يُعبّر عنه بالصّفة صفةً، كما أنّ الحقيقة من قبيل القول، ثمّ جُعل ما يعبّر عنه بالحقيقة حقيقةً وهو الذّات، إلّا أنّه كثر به الاستعمال حتّى صار كالحقيقة ... (٣٠)

الفرق بين الحِلْية والهيئة: أنّ الحلية هيئة زائدة على الهيئة الّتي لابدّ منها، كحِلْية السّكّين والسّيف ... هي هيئة زائدة على هيئة السّكّين والسّيف، وتقول: حلّيته، إذا هيّأته هيئةً لم تشمله، بل تكون كالعلامة فيه، ومن ثمّ سمّي الحلْي الملبوس: حَلْيًا (١٣٢)

أبوسهل الهرويّ: حَلا الشّيءُ لي في فمي يحلو، إذا صار فيه حُلْوًا، وهو ضدّ المُرّ، وحَلِي بعيني بكسر اللّام، إذا حسُن، يَحْلَى بفتحها حلاوةً فيهما جميعًا (١٨)

ابن سيده: الحَلْي: ما تُزُيِّن به من مصوغ المعدنيّات أو الحجارة، والجمع حُلِيّ

قال بعضهم: يقال: حِلْية سيف وحَلْيُه، وكره آخرون حَلْي السّيف وقالوا: هي حِلْيته

وحَلِيت المرأة حَلْيًا، وهي حالٍ وحالية: استفادت حَلْيًا أو لبسته

وحَلِيت: صارت ذات حَلْي

وتحَلَّتْ: لبست حَلْيًا

وحلّاها: ألبسها حَلْيًا، أو اتّخذه لها.

وفي حديث النّبيّ ﷺ: «كان يُحلّينا رِعاثًا من ذهب ولؤلؤ» وحلّى السّيف كذلك

وحَلِي في عيني وصدري، قيل: ليس من الحلاوة، وإنّما هي مشتقّة من الحَلْي الملبوس، لأنّه حسُن في عينك كحُسن الحلي

والحِلْية: الخِلْقة

والحِلْية: الصّفة والصّورة

والتّحلية: الوصف

وتحلّاه: عرف صفته

والحَلا: بَثْرٌ يخرج بأفواه الصّبيان، عن «كُراع» وإنّما قضينا بأنّ لامه ياء لما تقدّم من أنّ اللّام ياءً أكثر منها واوً

والحَلِيّ: ما ابيضّ من يبيس السّبط والنّصيّ، واحدته حَلِيّة

وحَلْية: موضع

وحُلَيّة: موضع

وحَلْيَاء: موضع

[واستشهد بالشّعر ٦مرّات] (٣: ٤٤١)

الرّاغب: الحُلِيّ: جمع الحَلْي نحو ثَدْي وثُدِيّ. [ثمّ ذكر الآيات] (١٣٠)

الزَّمَخْشَرِيّ: وحَلِيَت المرأة وهي حالٍ ولها حَلْيٌ وحُلِيّ وحِلْيَة وحُلًى

وهذه حِلْيَة السيف، وحِلْيَة المصحف

وعرفته بحِلْيته أي بهيئته، وعرفتهم بحُلاهم

وحَلَّيْتُ الرجل بيَّنْتُ حِلْيَته

ومن المجاز حَلِيَ فلان في صدري وفي عيني [ثمّ استشهد بشعر]

وحَلِيَتُ الشيء في عين صاحبه وهو حُلْو اللِّقاء وحُلْو الكلام

واستحليتُ هذه الجارية واحلولتْ لي، وجارية حُلْوة المنظر، وحُلْوَة العين

وتحالَى الرجل، وتحالت المرأة أظهرتْ حلاوتها وتحلّى فلان بما ليس فيه (٩٤)

[وفي حديث] كان يتوضّأ إلى نصف الساق ويقول «إنّ الحِلْيَة تبلغ مواضع الوضوء»

أراد بالحِلْيَة التحجيل يوم القيامة من أثر الوضوء، من قوله ﷺ «إنّ أُمّتي يوم القيامة غُرٌّ من السجود، مُحَجَّلون من أثر الوضوء» (الفائق ١: ٣١٠)

الطَّبْرِسِيّ: والحَلْي ما يُتَّخذ للزّينة من الذّهب والفضّة. ويقال: حَلِيَ الشيء في عيني يَحْلَى حَلْيًا وحلا في فمي يَحْلُو حلاوة

وحلّيتُ الرجل تحليةً إذا وصفته بما ترى منه

وتحلّى بكذا: تزيّن به وتحسّن (٢: ٤٧٩)

ابن بَرِّيّ: وقولهم لم يَحْلَ بطائل، أي لم يظفر ولم يستفد منه كبير فائدة، لا يُتكلّم به إلّا مع الجحد وما حَلَتْ بطائل لا يُستعمل إلّا في النفي، وهو من معنى الحَلْي والحِلْيَة وهما من الياء، لأنّ النفس تعدّ الحِلْيَة ظفرًا، وقيل هو من الواو (الزّبيديّ ١٠: ٩٨)

ابن الأثير: [وفي الحديث] «أنّه جاءه رجل وعليه خاتم من حديد، فقال: مالي أرى عليك حِلْيَة أهل النار»

الحَلْي اسم لكلّ ما يُتزيّن به من مصاغ الذّهب والفضّة، والجمع حُلِيّ بالضمّ والكسر.

وجمع الحِلْيَة حِلًى، مثل لحية ولِحًى، وربّما ضُمّ

وتُطلق الحِلْيَة على الصّفة أيضًا. وإنّما جعلها حِلْيَة أهل النّار لأنّ الحديد زيّ بعض الكفّار، وهم أهل النّار

وقيل إنّما كرهه لأجل نَتْنه وزُهُومته

يقال: حَلَّيْته أُحَلِّيه تحليةً إذا ألبسته الحِلْيَة

وفي حديث عليّ «لكنّهم حليت الدّنيا في أعينهم»

يقال: حَلِيَ الشيء بعيني يَحْلَى، إذا استحسنته، وحلا بفمي يَحْلُو

وفي حديث قُسّ «ذو حَلِيٍّ وأقاحٍ» الحَلِيّ على «فَعِيل» يبيس النَّصِيّ من الكلأ (١: ٤٣٥)

الفَيُّومِيّ: وحَلِيَ الشيء بعيني وبصدري يَحْلَى من باب تعب، حلاوةً حسُن عندي وأعجبني

وحَلْيُ المرأة حَلْيٌ، ساكن اللام ثَبَت على وجمعه حُلِيّ والأصل على «فُعُول» مثل فَلْس وفُلُوس

والحِلْيَة بالكسر الصّفة والجمع حُلًى مقصور، وتُضمّ الحاء وتُكسر

وحِلْيَةُ السَّيف زينته. قال ابن فارس: ولا تُجمَع

وتحلّتِ المرأة: لبست الحُلِيّ أو اتّخذته

وحلّيتُها بالتّشديد: ألبستُها الحُلِيّ، أو اتّخذتُه لها لتلبسه

وحَلَيتُ السَّويق: جعلتُ فيه شيئًا حُلْوًا حتّى حَلا

١١: ١٤٩

الفيروزاباديّ: الحَلْي بالفتح: ما يُزيَّن به من مصوغ المعدنيّات أو الحجارة؛ جمعه: حُلِيّ كدُليّ، أو هو جمع والواحد: حَلْيَة كظَبْيَة

والحِلْيَة بالكسر: الحَلْي؛ جمعه: حِلًى

وحَلْيُ وحُلِيّ السّيف وحلاه: حِليته

وحَلِيَت المرأة كرضي حَلْيًا، فهي حالٍ وحالية: استفادت حَلْيًا أو لبسته كتحلّت، أو صارت ذات حَلْي

وحَلّاها تحلية: ألبسها حَلْيًا، أو اتّخذه لها، أو وصفها ونعتها

وحَلِيَ في عيني قيل: من الحَلْي

والحِلْيَة بالكسر: الخِلْقة والصّورة والصّفة

وبالفتح: ثلاثة مواضع

والحِلْياء بالكسر: موضع

وكغنيّ: ما ابيضّ من يبيس النَّصيّ؛ الواحدة: حَلِيَّة

والحُلَّيا كالحُمَيّا: نبت وطعام لهم (٤: ٣٢١)

الطُّريحيّ: وحلّاه تحلية: وصفه ونعته. ومنه «ماني سلف إلّا كان مُوصيًا بتّباع رسول الله ﷺ وتحلّيه عند قومه» ١: ١٠٦

مَجمعُ اللُّغة: الحِلْيَة: ما يُتزيّن به من الذّهب والفضّة والحجارة

والحُلِيّ: ما يُتزيّن به أيضًا من الذّهب والفضّة والحجارة

وحلّاه يُحلّيه تحلية: ألبسه الحُلِيّ. (١: ٢٩٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم. (١٤٤)

العَدْنانيّ: استحلَى الشّيء، واحلَوْلاه، وتحلّاه وحلّيه

ويظنّون أنّ قول العامّة: استحلَيتُ الشّيء: عددتُه حُلْوًا، هو قول غير فصيح. وبعض الظّنّ إثم لغويّ، إذ إنّ عددًا كبيرًا من أعلام اللّغة ومؤلّفي معاجمها يقولون: إنّ استحلاه جملة فصيحة: اللّيث بن سعد، والصّحاح ومعجم مقاييس اللّغة، والأساس، والمختار، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط، واللّحيانيّ، وعدد المصادر عينها، ما عدا معجم مقاييس اللّغة، يقولون: إنّ معنى جملة: احلَوْلَى الشّيء، كمعنى جملة: استحلاه، وأنشد اللّحيانيّ

فلو كُنتَ تعطي حين تُسأل سامحَتْ

لك النّفس واحلَوْلاك كلّ خليل

واكتفى «الأساس» بذكر الفعل «احلَوْلَى» اللّازم، الّذي ذكرتْهُ جُلّ المعاجم. واستشهد «اللّسان» بقول قيس بن الخطيم

أمُرُّ على الباغي، ويَغلُظُ جانبي

وذو القصد أحلَوْلي له وألين

وزاد على هذين الفعلين فعلًا متعدّيًا ثالثًا: يَحيل

مصباح، هو الفعل «تَحَلَّاهُ»، كما في اللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، والمتن، والوسيط زادوا فعلًا متعدّيًا رابعًا يحمل المعنى ذاته أيضًا هو حَلِيَ الشّيء.

وقال الصّحاح واللّسان والتّاج لم يجئ «فعل» متعدّيًا إلّا هذا الحرف أي كلمة (احْلَوْلَى)، وحرف (كلمة) آخر، هو الفعل اعْرَوْرَى، تقول: اعروريتُ الفرس، ركبتُهُ عُرْيانًا [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال]

ولم يذكر المصباح من هذه الأفعال المتعدّية الأربعة إلّا الفعل استحْلاه

أمّا فعله فهو كما يقول «اللّسان»: حَلِي وحَلا وحلو حلاوةً وحلوًا، وحُلْوانًا، واحلولى وهذا البناء للمبالغة في الأمر (١٦٧)

المُصْطَفَويّ: ظهر أنّ مادّة «حلي» بالياء حقيقة في الزّينة الظّاهريّة الّتي يُحسَّن بها الشّيء.

و«الحُلو» بالواو الطّيب في الطّعام، وهو ما يقابل المُرّ

والفرق بينه وبين الزّينة أنّ «الحَلْي» يستعمل في الزّينة العرضيّة الظّاهريّة، والزّينة أكثر استعمالها في ما يتظاهر ويعرض من نفس الشّيء.

وقد اشتبه الواويّ واليائيّ على بعضهم كما أنّه اشتبه معنى الزّينة على أكثر المفسّرين والفقهاء في ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ حيث فسّروها بالحليّة العرضيّة.

وحكوا، أي حكموا. راجع «الزّين» (٢: ٢٩٨)

النّصوص التّفسيريّة

حِلْيَة

١ـ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ الرّعد: ١٧

ابن عبّاس: (حلية) صوغها (٢٠٧)

الحسن: ﴿ابتغاء حلية﴾ الذّهب والفضّة (الطّبريّ ١٣: ١٣٥)

نحوه الزّجّاج (٣: ١٤٥)، والماورديّ (٣: ١٠٦) والطّوسيّ (٦: ٢٤)، والواحديّ (٣: ١٢) وابن الجوزيّ (٤: ٣٢٢)، والقرطبيّ (٩: ٣٠٥)

الفرّاء: ﴿ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ﴾ يبتغون به الحَلْي (٢: ٦٢)

ابن قُتَيْبَة: ﴿ابتغاء حِلْيَة﴾ أي حَلْيٍ (٢٢٧)

نحوه البَيضاويّ (١: ٥١٧)

الطّبَريّ: ومثل آخر للحقّ والباطل، مثل فضّة أو ذهب يُوقِد عليها النّاس في النّار، طلب حِلْيَة يتّخذونها (١٣: ١٣٤)

البغويّ: أي لطلب زينة، وأراد الذّهب والفضّة، لأنّ الحِلْيَة تُطلَب منهما (٣: ١٤)

نحوه الطّبْرسيّ (٣: ٢٨٧)، وأبو السّعود (٣: ٤٤٩)

والآلوسيّ (١٣: ١٣١)

الزّمخشريّ: فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ﴾؟

قلت: الفائدة فيه كالفائدة في قوله: ﴿بِقَدَرِهَا﴾ لأنّه جمع الماء والفلزّ في النّفع في قوله: ﴿وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ لأنّ المعنى: وأمّا ما ينفعهم من الماء والفلزّ فذكر وجه الانتفاع بما يُوقد عليه منه ويُذاب، وهو الحلية والمتاع، وقوله: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ﴾ عبارة جامعة لأنواع الفلزّ، مع إظهار الكبرياء في ذكره على وجه التّهاون به، كما هو هجّيرى[1] الملوك، نحو ما جاء في ذكر الآجرّ: ﴿فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ﴾ القصص: ٣٨ (٢: ٣٥٦)

ابن عربيّ: زينة النّفس، وتجميلها بحلي كمالاتها (١: ٦٣٨)

النّسفيّ: أي زينة من الذّهب والفضّة (٢: ٢٤٧)

الخازن: [نحو البغويّ ثمّ قال:]

والضّمير في قوله: (عليه) يعود على الذّهب والفضّة وإن لم يكونا مذكورين، لأنّ الحلية لا تُطلب إلّا منهما. (٤: ١٣)

أبو حيّان: والحلية ما يُعمل للنّساء ممّا يتزيّن به من الذّهب والفضّة (٥: ٣٨٣)

٢- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ النّحل: ١٤

ابن عبّاس: (حِلْيَةً) زهرة من اللّؤلؤ وغيره (٢٢٢)

قتادة: هذا اللّؤلؤ (الطّبريّ ١٤: ٨٨)

نحوه الميبديّ (٥: ٣٦٢)

الطّبريّ: هو اللّؤلؤ والمرجان. (١٤: ٨٨)

[ومثله أكثر المفسّرين فراجع]

الطّوسيّ: يعني اللّؤلؤ والمرجان الّذي يخرج من بحار (٦: ٣٦٧)

الواحديّ: يريد الدّرّ واللّؤلؤ والمرجان. (٣: ٥٨)

مثله ابن الجوزيّ (٤: ٤٣٤)

ابن عطيّة: (البَحْرَ) هنا اسم جنس، وإذا كان كذلك فمنه أكل اللّحم الطّريّ، ومنه استخراج الحلية، وأكل اللّحم يكون من ملحه وعذبه، وإخراج الحلية إنّما يكون في عُرف من الملح فقط، وممّا عُرف من ذلك اللّؤلؤ والمرجان والصّدف والصّوف البحريّ، وقد يوجد في العذب لؤلؤ لا يُلبس إلّا قليلًا، وإنّما يُتداوى به، ويقال: إنّ في الزّمرّد بحريًّا، وقد خُطّئ الهذليّ في وصف الدّرّة [ثمّ ذكر شعرًا] (٣: ٣٨٣)

نحوه القرطبيّ (١٠: ٨٦)، وأبو حيّان (٥: ٤٧٩)

أبو الفتوح الرّازيّ: زينة متّخذة من اللّؤلؤ والمرجان وأنواع الجواهر المستخرجة من البحر (١٢: ١٥)

نحوه البحرانيّ (٥: ٥٣٩)، وفضل الله (١٣: ٢٠٥).

[1] العادة والدّأب.

التّميمي: (حِلْيَةً) اسم لما يُتحلّى به وأصلها، لدلالة على الهيئة، كالمِشية، والجِلسة (٤ ٣١٧)

البُرُوسَوِيّ: (حِلْيَةً) الحلْية الزّينة من ذهب أو فضّة، والمراد بها في الآية اللّؤلؤ والحجر الأحمر الّذي يقال له المرجان (٥ ١٩)

الآلوسيّ: كاللّؤلؤ والمرجان... والحِلْيَة إنّما تخرج من المِلْح وقيل إنّ العذب يخرج منه لؤلؤ أيضًا إلّا أنّه لايُلتَبس إلّا قليلًا، والكثير التّداوي به، ولم نر من ذكر ذلك في أكثر الكتب المصنّفة لذكر مثل ذلك

(١٤ ١١٤)

المَراغيّ: اللّؤلؤ المخلوق في صدفه العائش في البحار، ولاسيّما الخليج الهنديّ، والمرجان الّذي ينبت في قاعها وتوجد حقول من المرجان في البحر الأبيض المتوسّط أمام تونس والجزائر. (١٤ ٦٤)

وجمع ل ب س «تَلْبَسُونَها»

الحلية

وَمَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

الزّخرف ١٨

ابن عبّاس: ﴿فِي الْحِلْيَةِ﴾ بحِلْيَة الذّهب والفضّة

(٤١٢)

يعني النّساء، جُعل زيّهنّ غير زيّ الرّجال

(النّحّاس ٦: ٣٤٣)

نحوه القُرطُبيّ (١٦ ٧١)

زيد بن عليّ: هُنّ النّساء، فرّق بين زيّهنّ وزيّ

الرّجال، ونقصهنّ في الميراث والشّهادة، وأمرهنّ بالقعدة، وسمّاهنّ «الخوالف» (٣٦٥)

أبوعُبَيدَة: يعني الحليّ وهذه الجواري

(٢ ٢٠٣)

البغويّ: في الزّينة، يعني النّساء (٤ ١٥٦)

الزّمَخشَريّ: يعني في الزّينة والنّعمة. (٣ ٤٨٢)

نحوه الخازن (٦ ١١٠)

ابن عَطيّة: الحَلْي من الذّهب والفضّة والأحجار

(٥ ٤٩)

الطّبرسيّ: أي في زينة النّساء لله عزّ وجلّ، يعني البنات (٥ ٤٣)

أبوحيّان: وهي الحَلْي الّذي لايليق إلّا بالإناث دون الفحول، لتزيّنهنّ بذلك لأزواجهنّ (٨ ٨)

البُرُوسَوِيّ: والحِلْيَة ما يتحلّى به الإنسان ويتزيّن، وبالفارسيّة «آرايش» (٨ ٣٥٨)

عزّة دروزة: الحِلْيَة هي ما تتزيّن به النّساء، ومعنى الجملة ينشأ في الزّينة، وهو شأن النّساء بوجه الإجمال والقصد من الجملة التّنديد بهم، لأنّهم جعلوا النّساء اللّاتي يقتضي حياتهنّ في التّزيّن واللّهو أندادًا لله بنات (٥ ٢٠٢)

حُلِيِّهِمْ

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسٰى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ الأعراف ١٤٨

الحسَن: استعار بنو إسرائيل حُليّ القبط ليوم

للزّينة، فلمّا أمر موسى أن يسري بهم ليلًا تعذّر عليهم ردّ العواري. (ابن عطيّة ٢: ٤٥٥)

الأخفش: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ قال بعضهم (حِلِيِّهِمْ) و(حَلْيِهِمْ). (٢: ٥٣٢)

الزّجّاج: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ و(مِنْ حِلِيِّهِمْ) فمن قرأ (مِنْ حَلْيِهِمْ) فالحَلْي اسم لما يُحسَّن به من الذّهب والفضّة. ومن قرأ ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ بضمّ الحاء، فهو جمع حَلْي على حُلِيّ، مثل حَقْو وحُقِيّ. ومن كسر الحاء فقال (مِنْ حِلِيِّهِمْ) أتبع الحاء كسر اللّام. (٢: ٣٧٦)

نحوه ابن الجوزيّ (٣: ٢٦١)، والعُكبَريّ (١: ٥٩٥)

النّحّاس: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ يقال لما حُلِّيَ من الذّهب والفضّة حَلْي، والجمع حُلِيّ، وحِلِيّ. (٣: ٨٠)

أبوزُرْعَة: قرأ حمزة والكسائيّ (مِنْ حِلِيِّهِمْ) بكسر الحاء، وقرأ الباقون بالضّمّ. وحجّتهم أنّ الضّمّ هو الأصل، وفيه علم الجمع؛ وذلك أنّ الحُلِيّ جمع «حَلْي» مثل حَقْو وحُقِيّ، والأصل «حُلُوي»، مثل قَلْب وقُلُوب، فلمّا سبقت الواو الياء قلبت الواو ياءً، فأُدغمت في الياء، فصارت «حُلُيّ» بضمّ الحاء واللّام، فاجتمعت ضمّتان وبعدهما ياء مشدّدة، فكان ذلك أشدّ ثقلًا، فكسرت اللّام لمجيء الياء، فصارت «حُلِيّ» بضمّ الحاء وكسر اللّام.

وحجّة من كسر الحاء، هي أنّه استثقل ضمّة الحاء بعد كسر اللّام وبعدها ياء، فكسر الحاء لمجاورة كسرة اللّام. وأُخرى أنّهم قد أجمعوا على قوله: ﴿مِنْ عِصِيِّهِمْ﴾ فردّوا ما اختلفوا فيه إلى ما أجمعوا عليه. (٢٩٦)

نحوه القيسيّ (١: ٣٣١)، وأبوالبركات (١: ٣٧٥)

الطُّوسيّ: والحَلْي ما اتُّخذ للزّينة من الذّهب والفضّة، يقال: حَلِي بعيني يَحْلَى، وحَلا في فمي يَحْلُو حَلاوة. وحَلَّيتُ الرّجل تَحْلِيَة، إذا وصفته بما يُرى منه. وقد تَحلّى بكذا، أي تحسّن به. (٤: ٥٧٨)

الزّمخشريّ: [أشار إلى القراءات ثمّ قال:]

والحَلْي اسم لما يُحسَّن به من الذّهب والفضّة.

فإن قلت: لِمَ قال: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ ولم يكن الحُلِيّ لهم، إنّما كانت عواري في أيديهم؟

قلت: الإضافة تكون بأدنى ملابسة، وكونها عواري في أيديهم كفى به ملابسةً، على أنّهم قد ملكوها بعد المهلكين، كما ملكوا غيرها من أملاكهم، ألا ترى إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ * كَذٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الشّعراء: ٥٧-٥٩ (٢: ١١٨)

نحوه الشّربينيّ (١: ٥١٧)، والبُرُوسَويّ (٣: ٢٤٢)، والقاسميّ (٧: ٢٨٥٧)

ابن عطيّة: وأضاف الحُلِيّ إلى بني إسرائيل وإن كان مستعارًا من القبط، إذ كانوا قد تملّكوه إمّا بأن نفلوه، كما روي، وحكى يحيى بن سلّام عن الحسن [وذكر قول الحسن] وأيضًا خشوا أن يفتضح سرّهم، ثمّ إنّ الله نفلهم إيّاه. ويحتمل أن يضاف الحُلِيّ إلى بني إسرائيل من حيث تصرّفت أيديهم فيه بعد غرق آل فرعون. (٢: ٤٥٥)

نحوه البيضاويّ ملخّصًا. (١: ٣٦٩)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ إلى أن قال:]

﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ الّتي استعاروها من قوم فرعون وكانت بنو إسرائيل بمنزلة أهل الجزية في القبط، وكان لهم يوم عيد يتزيّنون فيه، ويستعيرون من القبط الحُلِيّ، فوافق ذلك عيدهم فاستعاروا حُلِيّ القبط، فلمّا أخرجهم الله من مصر وغرق فرعون بقيت تلك الحُلِيّ في أيديهم، فاتّخذ السّامريّ منه (عِجْلًا). (٢: ٤٨٠)

نحوه الخازن. (٢: ٢٣٨)

الفخر الرّازيّ: [نحو الزّمخشريّ إلّا أنّه قال:]

وقرأ بعضهم ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ على التّوحيد، والحَلْي: اسم ما يُتحسَّن به من الذّهب والفضّة. (١٥: ٦)

نحوه النّيسابوريّ. (٩: ٤٩)

النّسفيّ: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ وإنّما نُسبت إليهم مع أنّها كانت عواري في أيديهم، لأنّ الإضافة تكون لأدنى ملابسة. وفيه دليل على أنّ من حلف أن لا يدخل دار فلان فدخل دارًا استعارها، يحنث على أنّهم قد ملكوها بعد المهلكين، كما ملكوا غيرها من أملاكهم.

وفيه دليل على أنّ الاستيلاء على أموال الكفّار، يوجب زوال ملكهم عنها. ثمّ المتّخذ هو السّامريّ ولكنّهم رضوا به، فأُسند الفعل إليهم.

والحُلِيّ: جمع حَلْي، وهو اسم ما يُتحسَّن به من الذّهب والفضّة. (حِلِيِّهم) حمزة وعليّ للإتباع.

(٢: ٧٧)

أبوحَيّان: [ذكر القراءات إلى أن قال:]

وقرأ يعقوب (من حَلْيِهِمْ) بفتح الحاء وسكون اللّام، وهو مفرد يراد به الجنس، أو اسم جنس، مفرده حَلْيَة كتمر وتمرة.

وإضافة «الحُلِيّ» إليهم إمّا لكونهم ملكوه من ما كان على قوم فرعون، حين غرقوا ولفظهم البحر، فكان كالغنيمة، ولذلك أمر هارون بجمعه، حتّى ينظر موسى -إذا رجع- في أمره، أو ملكوه إذ كان من أموالهم الّتي اغتصبها القبط بالجزية الّتي كانوا وضعوها عليهم، فتحيّل بنو إسرائيل على استرجاعها إليهم بالعارية.

وربّما لكونهم لم يملكوه لكن تصرّفت أيديهم فيه بالعارية، فصحّت الإضافة إليهم، لأنّها تكون بأدنى ملابسة.

روى يحيى بن سلّام عن الحسن: أنّهم استعاروا الحُلِيّ من القبط لعرس، وقيل: ليوم زينة، ولمّا هلك فرعون وقومه بقي الحُلِيّ معهم، وكان حرامًا عليهم، وأخذ بنو إسرائيل في بيعه وتمحيقه، فقال السّامريّ لهارون: إنّه عارية وليس لنا، فأمر هارون مناديًا بردّ العارية ليرى فيها موسى رأيه إذ جاء، فجمعه وأودعه هارون عند السّامريّ، وكان صائغًا، فصاغ لهم صورة عجل من الحُلِيّ.

وقيل: منعهم من ردّ العارية خوفهم أن يطّلع القبط على سراهم؛ إذ كان تعالى أمر موسى أن يَسري بهم.

(٤: ٣٩٢)

أبوالسُّعود: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ متعلّق بـ(اتَّخَذَ) كالجارّ الأوّل لاختلاف معنييهما، فإنّ الأوّل للابتداء والثّاني

لتبعيض أو للبيان، أو الثّاني متعلّق بمحذوف وقع حالاً ممّا بعده، إذ لو تأخّر لكان صفة له.

وإضافة «الحُليّ» إليهم مع أنّه كان للقبط لأدنى الملابسة، حيث كانوا استعاروها من أربابها قُبيل الغرق، فبقيت في أيديهم. وأمّا أنّهم ملكوها بعد الغرق، فدس موط بمعتقد بني إسرائيل عام الغط وهم مستأمنون فيما بينهم، فلا يساعده قولهم (٣: ٢١)

الآلوسيّ: [عن أبي السُّعود إلّا أنّه قال:]

والجارّ والمجرور متعلّق بـ«اتّخذ» كما «مِنْ بَعْدِهِ» من قبله، ولا ضير في ذلك، لاختلاف معنى الجارّين، فإنّ الأوّل للابتداء، والثّاني للتّبعيض. وقيل: للابتداء أيضًا، وتعلّقه بالفعل بعد تعلّق الأوّل به، واعتباره معه [إلى أن قال:]

قال الإمام: روي أنّه تعالى لمّا أراد إغراق فرعون وقومه، لعلمه أنّه لايؤمن أحد منهم، أمر موسى ﷺ بني إسرائيل أن يستعيروا حُليّ القبط، ليخرجوا خلفهم، لأجل المال، أو لتبقى أموالهم في أيديهم.

واستُشكل ذلك بكونه أمرًا بأخذ مال الغير بغير حقّ، وإنّما يكون غنيمة بعد الهلاك، مع أنّ الغنائم لم تكن حلالاً لهم، لقوله ﷺ: «أُعطيتُ خمسًا لم يُعطهنّ أحد قبلي، أُحلّت لي الغنائم» الحديث، على أنّ ما نُقل عن القوم في سورة طه: ٨٧ من قولهم: ﴿حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ﴾ يقتضي عدم الحلّ أيضًا.

وأُجيب بأنّ ذلك أن نقول: إنّهم لمّا استعبدوهم بغير حقّ، واستخدموهم، وأخذوا أموالهم، وقتلوا أولادهم، ملّكهم الله تعالى أرضهم وما فيها، فالأرض لله تعالى يورثها من يشاء من عباده، وكان ذلك بوحي من الله تعالى لا على طريق الغنيمة، ويكون ذلك على خلاف القياس، وكم في الشّرائع مثله. (٩: ٦٣)

حُلُّوا

وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا. الدّهر: ٢١

ابن عبّاس: أُلبِسوا. (٤٩٩)

نحوه مقاتل. (٧: ٤٨٤)

الزّمخشريّ: ﴿وَحُلُّوا﴾ عطف على ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ﴾ الدّهر: ١٩. (٤: ١٩٩)

نحوه البيضاويّ (٢: ٥٢٧)، وأبوالسُّعود (٦: ٣٤٤)

ابن عطيّة: أي جعل لهم حُليّ. (٥: ٤١٤)

الشّربينيّ: ﴿حُلُّوا﴾ أي المخدوم والخادم. (٤: ٤٥٨)

البُروسَويّ: و﴿حُلُّوا﴾ عطف على ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ﴾ وهو ماض لفظًا ومستقبل معنى، و«أساور» مفعول ثان لـ«حُلُّوا» بمعنى: ويُحلّون. والتّحلية: التّزيين بالحُليّ، بالفارسيّة: حُلي زيور كردن. وفيه تعظيم لهم بالنّسبة إلى أن يقال: وتحلّوا. [ثمّ قال نحو البيضاويّ] (١٠: ٢٧٥)

راجع ح ل ي: «أساور»

يُحَلَّوْنَ

١ـ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ. الكهف ٣١

النّبيّ ﷺ: «لو أنّ أدنى أهل الجنّة حِلْيَة، عدلت حِلْيَتُه بحِلْيَة أهل الدّنيا جميعًا، لكان ما يُحَلِّيه الله به في الآخرة أفضل من حِلْيَة أهل الدّنيا جميعًا»

(الواحديّ ٣: ١٤٧)

ابن عبّاس: يلبسون في الجنّة. (٢٤٦)

نحوه الطّبريّ (١٥: ٢٤٣)

سعيد بن جُبَيْر: يُحَلّ كلّ واحد منهم ثلاثة من الأساور: واحد من فضّة، وواحد من ذهب، وواحد من لؤلؤ ويواقيت (الواحديّ ٣: ١٤٧)

الفَرّاء: ﴿يُحَلَّوْنَ﴾ فلو قال قائل: يَحْلَوْن لجاز، لأنّ العرب تقول: امرأة حالية، وقد حَلِيت فهي تَحْلَى إذا لبست الحُلِيّ، فهي تَحْلَى حُلِيًّا وحَلْيًا. (٢: ١٤١)

الطُّوسيّ: أي يُجعَل لهم فيها حليًّا من زينة ﴿مِنْ أَسَاوِرَ﴾ (٧: ٤٠)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣: ٤٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: إنّ لباس أهل الدّنيا إمّا لباس التّحلّي، وإمّا لبس التّستّر. أمّا لباس التّحلّي فقال تعالى في صفته ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾، والمعنى أنّه يحلّيهم الله تعالى ذلك، أو تحلّيهم الملائكة.

وقال بعضهم: على كلّ واحد منهم ثلاثة أسورة: سوار من ذهب لأجل هذه الآية، وسوار من فضّة لقوله تعالى: ﴿وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ الدّهر ٢١، وسوار من لؤلؤ لقوله تعالى ﴿وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ الحجّ ٢٣

وأمّا لباس التّستّر فقوله ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا...﴾ [إلى أن قال:]

فإن قيل: ما السّبب في أنّه تعالى قال في الحُلِيّ ﴿يُحَلَّوْنَ﴾ على فعل ما لم يسمّ فاعله، وقال في السّندس والإستبرق ﴿وَيَلْبَسُونَ﴾ فأضاف اللّبس إليهم؟

قلنا: يحتمل أن يكون اللُّبس إشارة إلى ما استوجبوه بعملهم، وأن يكون الحُلِيّ إشارة إلى ما تفضّل الله عليهم، ابتداءً من زوائد الكرم. (٢١: ١٣٢)

ابن عربيّ: أي يُزيّنون فيها بأنواع حُلِيّ من حقائق التّوحيد الذّاتيّ، ومعاني التّجلّيات الصّفاتيّة الأحديّة، إذ الذّهبيّات من الحُلِيّ هي الصّفات، والفضّيّات هي الصّفات النّورانيّات، كقوله ﴿وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ الدّهر ٢١ (١: ٧٦٢)

أبو حَيّان: وقُدّمت التّحلية على اللّباس، لأنّ الحُلِيّ في النّفس أعظم، وإلى القلب أحبّ، وفي القيمة أغلى، وفي العين أحلى. وبناء فعله للمفعول الّذي لم يسمّ فاعله إشعارًا بأنّهم يُكْرَمون بذلك، ولا يتعاطون ذلك بأنفسهم [ثمّ استشهد بشعر]. (٦: ١٢٢)

الشّربينيّ: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ وبنى الفعل للمجهول، لأنّ المقصود وجود التّحلية، وهي لعزّتها إنّما يؤتى بها من نصيب فضلًا من الله تعالى. ولمّا كانت نعم الله لا تُحصى نوع منها قال تعالى مُبعّضًا ﴿مِنْ أَسَاوِرَ﴾ (٢: ٣٧٤)

البُرُوسَويّ: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ أي في تلك الجنّات من حَلِيت المرأة، إذا لبست الحُلِيّ، وهي ما تتحلّى به من ذهب وفضّة وغير ذلك من الجوهر. (٥: ٢٤٣)

نحوه مَغْنِيّة. (٥: ١٢٤)

٢ـ ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ الحجّ: ٢٣

ابن عبّاس: يلبسون في الجنّة (٢٧١).

نحوه الطُّوسيّ (٧: ٣٠٤)، والطَّبْرِسيّ (٤: ٧٨) وأبوالفُتوح الرّازيّ (١٣: ٣١٥)

من حلّيت المرأة. (الزّمَخشَريّ ٣: ٩)

نحوه البَيضاويّ (٢: ٨٩)

الزّجّاج: و(لُؤْلُؤًا) يُقرآن جميعًا، فمن قرأ (ولُؤْلُؤًا) فعلى معنى يُحَلَّون فيها أساور من ذهب ويُحَلَّون لُؤْلُؤًا، ومن قرأ (ولُؤْلُؤٍ) أراد ومِنْ لُؤْلُؤٍ.

وجائز أن يكون (أساورَ مِنْ ذهبٍ ولُؤْلُؤٍ) فيكون ذلك فيها خلطًا من الصّنفين. ويُقرأ (يَحْلَوْن فيها) على معنى قولك: حلي يَحلى، إذ صار ذا حَلْي. (٣: ٤٢٠)

ابن جِنّيّ: ﴿يُحَلَّوْن﴾ من حلي يَحلَى بعيني: لم أحظَ منه بطائل، أي لم أظفر. ويجوز أن يكون من قولهم: امرأة حالية، أي ذات حَلْيٍ. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٧٧)

القُشَيْريّ: التّحلية تحسين لهم، وسَتْرٌ لأحوالهم، فهم للجنّة زينة، وليس لهم بالجنّة زينة

وإذا الدُّرّ زانَ حُسْنَ وجوه

كان للدُّرّ حُسْنُ وجهكَ زينا

(٤: ٢٠٨)

ابن عَطيّة: وقرأ ابن عبّاس (يَحْلَوْن) بفتح الياء واللّام وتخفيفها [ثمّ ذكر نحو الزّجّاج وابن جِنّيّ]

(٤: ١١٥)

الفَخْر الرّازيّ: الحِلْية، وهو قوله ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ فبيّن تعالى أنّه يوصلهم في الآخرة إلى ما حرّمه عليهم في الدّنيا من هذه الأمور، وإن كان من أحلّه لهم أيضًا شاركهم فيه، لأنّ المُحلّل للنّساء في الدّنيا يسير بالإضافة إلى ما سيحصل لهم في الآخرة. (٢٣: ٢٢)

العُكْبَريّ: ﴿يُحَلَّوْنَ﴾ يُقرأ بالتّشديد من التّحلية بحُلِيّ، ويُقرأ بالتّخفيف من قولك: أُحلي، أُلبس الحُلِيّ، وهو من حَلِيت المرأة تَحلى، إذ لبست الحُلِيّ. ويجوز أن يكون من حَلِيَ بعيني كذا، إذا حسُن، وتكون (مِن) زائدة أو [illegible] يكون المفعول محذوفًا (٢: ٩٢٨)

ابن عربيّ: الأخلاق، والفضائل المصوغة ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾ العلوم العقليّة، والحكمة العمليّة... (٢: ١٠٠)

أبوحَيّان: [نحو ابن عَطيّة ثمّ قال:]

قال أبوالفضل الرّازيّ: يجوز أن يكون من حَلِي بعيني يَحلى، إذا استحسنته. قال: فتكون (مِنْ) زائدة، فيكون المعنى يستحسنون فيها الأساور الملبوسة، انتهى.

وهذا ليس بجيّد لأنّه جعل «حَلِيَ» فعلًا متعدّيًا، ولذلك حكم بزيادة (مِنْ) في الواجب، وليس مذهب البصريّين، وينبغي على هذا التّقدير أن لايجوز، لأنّه لاتحفظ لازمًا. فإن كان بهذا المعنى كانت (مِنْ) للتّبيين،

أي بلباس أساور الذّهب يُحلّون بعضُ من يراهم، أي يُحلّي بعضهم بعض

قال أبوالفضل الرّازيّ: ويجوز أن تكون من حَلِيتُ به، إذ ظفرتَ به، فيكون المعنى يُحلّون فيها بأساور فتكون (مِن) بدلًا من الياء، والحِلْيَة من ذلك. فأمّا إذا أخذته من حليت به، فإنّه من الحِلْيَة وهو من الياء، وإن أخذته من حَلِي بعيني، فإنّه من الحلاوة من الواو، انتهى

ومن معنى الظّفر قولهم: لم يَحْلَ فلان بطائل، أي لم يظفر. والظّاهر أنّ (مِن) في ﴿مِنْ أَسَاوِرَ﴾ للتّبعيض، وفي ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾ لابتداء الغاية، أي أُنشئتْ من ذهب (٦: ٣٦١)

السّمين: عامّة على ضمّ الياء وفتح اللّام مشدّدة، من حلّاه تحلية، إذا ألبسه الحُلِيّ. وقُرئ بسكون الحاء وفتح اللّام مخفّفة، وهو بمعنى الأوّل، كأنّهم عدّوه تارة بالتّضعيف وتارة بالهمزة [ثمّ ذكر نحو أبي حيّان وقال:]

و علم أنّ «حَلِيَ» بمعنى لبس الحِلْيَة أو بمعنى ظفر، من مادّة «الياء» لأنّها من الحِلْيَة. وأمّا حَلِي بعيني كذا، فإنّه من مادّة الواو، لأنّه من الحلاوة، وإنّما قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها (٥: ١٣٦)

الشّربينيّ: من حَلِيت امرأة، إذ لبست الحُلِيّ في مقابلة ما يزال من بواطن الكفرة وظواهرهم (٢: ٥٤٥)

أبوالسّعود: على البناء للمفعول بالتّشديد من التّحلية. وقرئ بالتّخفيف من الإحلاء، بمعنى الإلباس، أي يُحلّيهم الملائكة بأمره تعالى. وقُرئ يَحْلَوْن من حَلِيَت المرأة، إذا لبست حليتها (٤: ٣٧٦)

البُرُوسَويّ: من حَلِيت المرأة، إذا ألبست الحُلِيّ، وهو ما يُتحلّى به من ذهب أو فضّة، أي تحلّيهم الملائكة بأمره تعالى وتزيّنهم (٦: ٢٠)

الشّوكانيّ: قرأ الجمهور ﴿يُحَلَّوْنَ﴾ بالتّشديد والبناء للمفعول، وقرئ مخفّفًا، أي يحلّيهم الله أو الملائكة بأمره (٣: ٥٥٦)

نحوه الآلوسيّ (١٧: ١٣٥)

المَراغيّ: أي يلبسون في أيديهم حِلْيَة من ذهب، وفي رؤوسهم تيجانًا من لؤلؤ (١٧: ١٠٤)

٧- ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾. فاطر: ٣٣

النّبيّ ﷺ: إذا دخل المؤمن منازله في الجنّة وضع على رأسه تاج الملك والكرامة وأُلبس حُلَل الذّهب والفضّة والدّرّ والياقوت منظومًا في الإكليل تحت التّاج وأُلبس سبعين حُلّة حرير بألوان مختلفة، منسوجة بالذّهب والفضّة واللّؤلؤ والياقوت الأحمر، وذلك قوله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾

(الكاشانيّ ٤: ٢٤٠)

الزّمخشريّ: من حَلِيت المرأة فهي حالٍ

(٣: ٣١٠)

الفخر الرّازيّ: إشارة إلى سرعة الدّخول، فإنّ التّحلية لو وقعت خارجًا لكان فيه تأخير الدّخول، فقال: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ وفيها تقع تحليتهم (٢٦: ٢٦)

نحوه النّيسابوريّ (٢٢: ٨١)

ابن عربيّ: صوّر كمالات الأخلاق، والفضائل والأحوال، والمواهب المصوغة بالأعمال، من ذهب العلوم الرّوحانيّة، ولؤلؤ المعارف، والحقائق الكشفيّة الذّوقيّة، فلباسهم فيها حرير الصّفات الإلهيّة. (٢: ٣١٩)

البيضاويّ: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ خبر ثانٍ أو حال مقدّرة. وقرئ يُحْلَون، من حَلِيَت المرأة فهي حالية. (٢: ٢٧٣)

مثله أبو السّعود (٥: ٢٨٣)، ونحوه البُرُوسَويّ (٧: ٣٥١).

الآلوسيّ: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وقيل: إنّه لقرب الوقوع بعد الدّخول يُعَدّ مقارنة. (٢٢: ١٩٨)

عبد الكريم الخطيب: هو حال من الفاعل في قوله تعالى: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾

وهذه الحُلِيّ الّتي يلبسها المؤمنون في جنّات عدن، هي من بعض ما كانوا يشتهون في دنياهم، أو ممّا كانوا يتمتّعون به، ويجدون المسرّة منه. فيكون من تمام النّعمة عليهم أن ينالوا كلّ شيء كان مشتهًى لهم في دنياهم، وقصرت عنه أيديهم، أو كان متعة من متعهم في هذه الدّنيا.

وليس هذا كلّ نعيم أهل الجنّة، بل هو شيء لايكاد يذكر إلى ما هنالك من نعيم لم تره عين، ولم تسمعه أذُن، ولم يخطر على قلب بشر. ولكنّه من شهوات النّفس في دنياها، فلا يُحْرَم منه إذا هي نزلت منازل الإحسان المطلق، والنّعيم الشّامل. تمامًا كما يجيء إنسان من أقاصي الرّيف إلى مدينة كالقاهرة، إنّ كلّ ما في نفسه أن ينال شيئًا ممّا كان يراود خياله ويطرق أمله، كأن يدخل «السّينما» أو يجلس في مطعم فيأكل حتّى يشبع، أو يلبس بدلة، أو نحو هذا. إنّ آماله وهو في عشه الضّيّق الضّنك، لاتتّسع لأكثر من هذا.

ولنا في هذا مثل نجده في طوارق الأحلام، إنّ كلّ إنسان يقع له في أحلامه، ما يشتهيه في يقظته، وتقصر عنه يده.

وفي عالم الأحلام متّسع لكلّ شيء، ومع هذا فإنّ المحروم من الشّيء، لايكاد يحلم إلّا به، وإن كان عند غيره تافهًا لايلتفت إليه في يقظة أو منام. وفي المثل «الجوعان يحلم بالرّغيف».

فمخطئ أولئك الّذين يتّهمون الإسلام من هذا الجانب، ويُحقّرون الجنّة الّتي وعد الله المتّقين بها، ويقولون: إنّها جنّة حسّيّة، تستجيب لشهوات الجسد، أكثر من استجابتها لمطالب الرّوح. ثمّ إنّها من جهة أخرى جنّة تافهة، لاتستحقّ أنّه يعمل لها الإنسان في دنياه هذا العمل الشّاقّ الطّويل، كي يلبس حريرًا، أو يُحلّى بذهب أو لؤلؤ، أو يشرب من نهر خمر، أو لبن، أو عسل، أو ينال من لحم طير أو نحوه. إنّ ذلك كلّه موجود في الدّنيا، بل هو أقلّ ما يوجد فيها، هكذا يقولون!

ويُردّ على هذا من وجوه:

فأوّلًا: ليس هذا هو كلّ نعيم الجنّة الّتي وُعد بها

المتقون، وإنّما هو ـ كما قلنا ـ شيء فيه قليل إلى كثير كثير، لاحصر له، ممّا لم تره عين في هذه الدنيا، ولم تسمع به أُذُن، ولم يخطر على قلب بشر

وثانيًا: أنّ هذا الذي يُساق إلى أهل الجنّة من نعيم الدنيا، ليس فرضًا عليهم، وإلزامًا لهم، بل هو استجابة لطلب كان لهم في الدنيا، وعزّ عليهم الحصول عليه وأنّه لكي تتمّ سعادتهم، ولكي يُدركوا أنّ ما فاتهم في دنياهم لم يكن إلّا شيئًا تافهًا إلى هذا النّعيم الّذي أعدّه الله لهم، كان وضعُ هذا المتاع الدّنيويّ بين أيديهم إزاء ما في الجنّة من نعيم

وثالثًا: ليس هذا النّعيم جسديًّا، بل إنّ الرّوح لتجد راحتها وسعادتها في حصولها على ما حُرمت منه، ولو كان أمرًا مادّيًّا في ذاته، كما يقع ذلك للرّوح في عالم الأحلام إنّ ما يقع في الأحلام من أُمور تستجيب لرغبة الإنسان، هي ممّا يُسعد نفسه، ويُرضي مشاعره

(١١، ٩٨٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة: الحَلْي، وهو ما يتزيّن به من مصوغ المعدن والحجارة، والجمع حُلِيّ، يقال: حليت المرأة حَلْيًا، أي استفادت حَلْيًا أو لبسته، فهي حالٍ وحالية، وهنّ حوالٍ، وتحلّت: لبست حَلْيًا أو اتّخذته، فهي متحلّية، وحلّيتها: أحليها حَلْيًا وحَلَوتها: جعلتُ لها حُلِيًّا، وحَلّيتُها: ألبستُها حَلْيًا أو اتّخذته لها، وتحلّى الرّجل بالحَلْي: تزيّن

والحِلْية: الحَلْي، والجمع: حِلًى وحُلًى، يقال: حَلّيتُ السّيف، أي جعلتُ له حِلْيةً، وهو سيف مُحلًّى، وحَلّيتُ الرّجل: وصفتُ حِليته

ومن المجاز: حَلِيَ الشّيء في عيني وصدري يَحلَى: استحسنتُه، تشبيهًا بحُسن الحَلْي في العين، وحَلِيَ فلان بعيني وفي عيني وبصدري وفي صدري يَحلَى حَلاوةً: أعجبني، وحَلِيَت المرأة في عيني وفي صدري وفي قلبي وبها تَحلَى حَلاوةً، وحَلَت تَحلُو حَلاوةً: أعجبتني، وكذا حَلّيتُ الشّيء في عين صاحبه، وتحالت المرأة: إذا أظهرت حَلاوةً وعُجبًا

والحُلْو: نقيض المُرّ، وقد حَلِيَ الشّيء في فمي وحَلا وحَلُوَ حلاوةً وحَلْوًا وحُلْوانًا، تشبيهًا بحَلْي المعدنيّات في العين، وحَلَوتُ: صار حُلْوًا، وحلّيتُ الشّيء، واستحلاه وتحلّاه، واحلولاه: يتعدّيه، استحلاه: عدّه حُلْوًا، وحلّى الشّيء: جعله ذا حلاوة، وأحلاه: جعله حُلْوًا، وحلّيتُ الطّعام: جعلتُه حُلْوًا

والحلْواء: كلّ ما عولج بحُلْو من الطّعام، والفاكهة حُلْوة، يقال: حَلُوَت الفاكهة تَحلُو حَلاوةً

والحُلْوى: نقيض المُرّى، يقال: خُذ الحُلْوى وأعطِه المُرّى

والحُلْوان: الحِباء والعطاء، وكأنّه اختصّ بالحلواء، ثمّ عُمّم في كلّ عطاء، كالرّشوة، وأُجرة الدّلّال، وأُجرة الكاهن، ومهر المرأة، وما كان يأخذه الرّجل من مهر ابنته لنفسه، وهذا عارٌ عند العرب. يقال: حَلَوتُه أحلُوه حُلْوانًا: إذا حَبَوتَه، وحلوتُ فلانًا على كذا مالًا أحلُوه

حَلْوًا وحُلْوانًا: وَهَبْتُ له شيئًا على شيء يفعله لك غير الأُجرة. وحلا الرّجلَ الشّيء: أعطاه إيّاه. وحَلَوْتُ: رشوتُ. ولأحلونّك: لأجزينّك جزاءك. وحلا الرّجلَ حَلْوًا وحُلْوانًا: زوّجه ابنته أو أُخته أو امرأةً ما بمهر مسمّى. واحتلى فلان لنفقة امرأته ومهرها، وهو أن يمحّل لها ويحتال، أُخذ من الحُلْوان. يقال: احتلِ فتزوّج.

ومن المجاز: قول حَلِيَ يحلولي في الفم، وما يُمِرّ ولا يُحلي، وما أمرّ ولا أحلى: ما يتكلّم بحُلْو ولا مُرّ، ولا يفعل فعلًا حُلْوًا ولا مُرًّا. والحُلْو: الرّجل الّذي يستخفّه النّاس ويستحلونه وتستحلّيه العين، والجمع حُلْوون، والأُنثى حُلْوة، والجمع حُلْوات. والحُلْو حلال: الرّجل الّذي لا ريبة فيه، على المثل، لأنّ ذلك يستحلى منه.

٢- وفي هذا الباب ألفاظ من مادّة (ح ل أ)، كقولهم: لم يحلَ بطائل، أي لم يظفر ولم يستفد منها كبير فائدة، وما حَلِيتُ بطائل، وأصله ما حَلِئْتُ منه بطائل، بالهمز.

والحَلُو والحَلاوة: ما يُحَكّ بين حجرين فيُكتحل به، وهو الحَلُوء والحَلاءة. يقال: حلأه يحلؤه حلأً، وأحلأه: أي كحّله بالحَلُوء.

والحَلَى: بثر يخرج بأفواه الصّبيان، وهو الحَلَأ بالهمز. يقال: حلئت شفتي تحلأ حلأً، أي بثرت.

وممّا شذّ عن هذا الباب: حَلاوة القفا وحُلاوته وحَلْواؤه وحُلاواه وحَلاءته وحُلاواه: وسطه. يقال: ضربه على حَلاوة القفا، أي على وسطه، وسقط على حُلاوَى القفا: على وسطه.

الاستعمال القرآنيّ

جاءت من المجرّد «حِلْيَة» ٤مرّات و«حُلِيّ» مرّة، ومن باب التّفعيل الماضي مجهولًا مرّة، والمضارع مجهولًا ٣مرّات، في ٩آيات

حُلُّوا - يُحَلَّوْنَ

١- ﴿وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَيهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ الدّهر ٢١

٢- ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ الكهف ٣١

٣- ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ الحجّ ٢٣

٤- ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ فاطر ٣٣

حِلْيَةٌ - حُلِيّ

٥- ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ﴾ الرّعد ١٧

٦- ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ النّحل ١٤

٧- ﴿وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ فاطر ١٢

٨- ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ الزّخرف ١٨

٩- ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ الأعراف ١٤٨

يلاحظ أوّلًا: أنّه جاءت من مشتقّات هذه المادّة

أفعال أربعة في الآيات الأربع الأُولى. وفيها بُحُوثٌ

١ـ تنسقت الآيات الأربع بنسق واحد؛ إذ أفعالها مضارعة مبنيّة للمجهول، وتليها ﴿فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾ إلّا الآية (١)؛ إذ فعلها ماضي مجهول، وتليه عبارة ﴿أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾، ولعلّ حذفها من (فيها) العائد على الجنّة لبُعد هذا اللّفظ عن هذه الآية حيث ذكرت في الآيات المتقدّمة لفظها، وكُرّر ضميرها فيها، فاستغني عن تكرارها هنا.

وقد اقتضى إضماره في سائر الآيات لذكر لفظ الجنّات، فيها دون فصل، وعدم تكرار ضميرها.

ولعلّ علّة تعدية الفعل دون (مِن) في (١) بمجيئه ماضيًا، ومن كان بمعنى المضارع. فكأنّ هذا الأمر قد وقع أو أنّه قريب الوقوع، ونظيره قوله: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ النّحل: ١.

أو أنّ (مِن) في الثّلاثة الأخيرة للتّبعيض، إشارةً إلى أنّ بعض أساورهنّ من ذهب، بخلاف الأُولى فكلّ أساورهم فيها من فضّة، فرقًا بين الذّهب والفضّة لقلّة الأُولى وغلائها، وكثرة الثّانية ورُخصها.

وتقدّم ذكر الثّياب على التّحلية في هذه الآية خلافًا لسائر الآيات؛ إذ جاء بلفظ ثياب أيضًا في (٢) بعد ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾، وبلفظ (لِبَاسُهُمْ) في (٣) و(٤) بعد (لُؤْلُؤًا).

وقال أبوحيّان في علّة تقديم التّحلية على اللّباس: «لأنّ الحُلِيّ في النّفس أعظم، وإلى القلب أحبّ، وفي القيمة أعلى، وفي العين أحلى».

وذُكرت فيها الحلية بأنّها ﴿أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ وليس ﴿أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾ كما في سائر الآيات، قال سعيد بن جُبَيْر: «يُحلّى كلّ واحد منهم ثلاثة من الأساور: واحد من فضّة، وواحد من ذهب، وواحد من لؤلؤ ويواقيت».

٢ـ قال الفخر الرّازيّ: «فإن قيل: ما السّبب في أنّه تعالى قال في الحُلِيّ: (يُحَلَّوْنَ) على فعل ما لم يُسمّ فاعله، وقال في السُّندس والإستبرق: (وَيَلْبَسُونَ) فأضاف اللُّبس إليهم؟ قلنا: يحتمل أن يكون اللُّبس إشارة إلى ما استوجبوه بعملهم، وأن يكون الحُلِيّ إشارة إلى ما تفضّل الله عليهم ابتداء من زوائد الكرم».

٣ـ ويلحظ التّفنّن في الآيات ترغيبًا إلى الجنّة، حيث نرى في (٢) سُنْدُسٍ وإِسْتَبْرَقٍ منكّرين بلفظ «ثيابًا» منكّرًا أيضًا، وفي التّنكير إكبارٌ لها وتفخيم، وقُرِن «حرير» منكّرًا بلفظ «لباسهم» مع تغيير الأُسلوب في (٣ و٤) حيث جاء به في جملة ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾، ولم يعطف على ما قبله كما عطف «اللّؤلؤ» فيها على «ذهب». لاحظ: حرير، وذهب، وفضّة، ولؤلؤ، ولباس، وثياب.

٤ـ قُرئ (يَحْلَوْنَ) بفتح الياء واللّام وتخفيفها. قال الزّجّاج: «هو من قولك: حَلِيَ يَحْلَى، إذا صار ذا حَلْي». وقال ابن جنّيّ: «يَحْلَوْن من حَلِيَ بعيني، يقال: لم أَحْلَ منه بطائل، أي لم أظفر. ويجوز أن يكون من قولهم: امرأة حالية، أي ذات حَلْي».

وقال أبوحيّان: «قال أبو الفضل الرّازيّ: يجوز أن يكون من: حَلِيَ بعيني يَحْلَى، إذا استحسنته، قال

فتكون (من) زائدة، فيكون المعنى: يستحسنون فيها الأساور الملبوسة» انتهى.

وهذا ليس بجيّد، لأنّه جعل حَلِيَ فعلًا متعدّيًا، ولذلك حكم بزيادة (مِنْ) في الواجب، وليس هذا مذهب البصريّين. وينبغي على هذا التّقدير أن لا يجوز، لأنّه لا يحفظ لازمًا، فإن كان بهذا المعنى كانت (مِنْ) للسّبب أو للتّبعيض ـ كما قلنا ـ أي بلباس أساور الذّهب، أو بعضها من ذهب يحلون بعض من يراهم، أي يحلى بعضهم بعين بعض.

قال أبو الفضل الرّازيّ: «ويجوز أن تكون من حَلِيتُ به، إذا ظفرتُ به، فيكون المعنى: يَحلون فيها بأساور، فتكون (مِنْ) بدلًا من الباء، والحِلْية من ذلك. فأمّا إذا أخذته من حَلِيتُ به، فإنّه من الحِلْية، وهو من الياء، وإن أخذته من حَلِيَ بعيني، فإنّه من الحلاوة، وهو من الواو» انتهى.

ومن معنى الظّفر قولهم: لم يَحْلَ فلان بطائل، أي لم يظفر. والظّاهر أنّ (مِنْ) في ﴿مِنْ أَسَاوِرَ﴾ للتّبعيض، وفي ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾ لابتداء الغاية، أي أُنشئت من ذهب، أو بالعكس، فالأولى للابتداء والثّانية للتّبعيض ـ كما سبق ـ وهذا هو الأولى.

ثانيًا: جاء من مشتقّات هذه المادّة أيضًا: حِلْيَة والحُلِيّ في سائر الآيات الخمس، وفيها بحوث:

١ـ لم يذكر نوع الحِلْية وجنسها في هذه الآيات كما ذُكرا في آيات أهل الجنّة، غير أنّه يمكن تشخيص جنسها وأصلها من بعض القرائن، فيراد بها في (٥) الذّهب والفضّة، لأنّهما تُطلَب منهما، وفي (٦) و(٧) اللّؤلؤ والمرجان، لأنّهما يخرجان من البحار، وفي (٨) و(٩) كلاهما، أي الذّهب والفضّة والأحجار.

٢ـ قال الزّمخشريّ في (٥): «فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ﴾؟ قلت: الفائدة فيه كالفائدة في قوله: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ لأنّه جمع الماء والفلزّ في النّفع، في قوله: ﴿وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ﴾ لأنّ المعنى: وأمّا ما ينفعهم من الماء والفلزّ، فذكر وجه الانتفاع بما يُوقَد عليه منه ويُذاب، وهو الحلية والمتاع. وقوله: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ﴾ عبارة جامعة لأنواع الفلزّ مع إظهار الكبرياء في ذكره على وجه التّهاون به، كما هو هجّيرى الملوك، نحو ما جاء في ذكر الآجرّ ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ﴾ القصص: ٣٨».

٣ـ وقال أيضًا في (٩): «فإن قلت: لِمَ قال: ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ ولم يكن الحُلِيّ لهم إنّما كانت عواري في أيديهم؟ قلت: الإضافة تكون بأدنى ملابسة، وكونها عواري في أيديهم، كفى به ملابسة، على أنّهم قد ملكوها بعد المُهلَكين، كما ملكوا غيرها من أملاكهم».

وقال النّسفيّ: «فيه دليل على أنّ الاستيلاء على أموال الكفّار يوجب زوال ملكهم عنها».

وقال الآلوسيّ: «استُشكِل ذلك بكونه أمرًا بأخذ مال الغير بغير حقّ، وأنّه يكون غنيمة بعد الهلاك، مع أنّ الغنائم لم تكن حلالًا لهم».

وأُجيب بأنّ ذلك أن تقول: إنّهم لمّا استعبدوهم بغير

حق، واستخدموهم وأخذوا أموالهم وقتلوا أولادهم، ملّكهم الله تعالى أرضهم وما فيها.

٤ـ قرئ (حِلِيِّهِمْ) إتباعًا لكسرة اللام، لأنّه يستثقل ضمّ الحاء في هذه الحال. وقرئ أيضًا (حَلْيِهِمْ) بفتح الحاء وسكون اللام، والحَلْي اسم ما يُتَحلّى به من الذّهب والفضّة.

٥ـ يتعلّق ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ بـ(اتَّخَذَ) وكذلك ﴿مِنْ بَعْدِهِ﴾، إلّا أنّ معنى ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ التّبعيض أو البيان، ومعنى ﴿مِنْ بَعْدِهِ﴾ الابتداء. وذهب أبو السُّعود في أحد قوليه إلى أنّ ﴿مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ متعلّق بمحذوف وقع حالًا ممّا بعده، إذ لو تأخّر لكان صفة له. وهذا القول بعيد عن الصّواب، لأنّ فيه تقديرًا ومحذورًا.

ثالثًا: الآيات الأربع الأُولى جاءت بشأن حلية أهل الجنّة، فهي خاصّة بالآخرة، وسياقها مدحٌ وتفضّلٌ، والفعل فيها مجهولٌ وصريحٌ في الإكرام من قبل الله تعالى. والآيات الخمس بعدها جاءت بشأن حُلية النّاس في الحياة الدّنيا ولبيان إنعامٌ وامتنانٌ سوى الأخيرة فسياقها ذمٌّ، حيث وصفت قوم موسى بأنّهم اتّخذوا من حليّهم عجلًا عبدوه. وقد جاء فيها ـ بدل الفعل ـ حُلْية وحُلِيّ بلا تشريف وإكرام.

وأمّا كلّها مكّيّة، سوى سورتي الدّهر والحجّ مختلف فيها، وسياقها أشبه بالمكّيّات. فيبدو أنّ التّذكير بنعم الدّنيا والآخرة في مكّة كان له علاقة بترسيخ العقيدة في جنبي المبدء والمعاد.

ح م أ

لفظان، ٤مرّات: ٣مكّيّة، ١مدنيّة في سورتين مكّيّتين

حَمَأٌ ٣ ٣ حَمِئَة ١ ـ ١

النّصوص اللّغويّة

النّبيّ ﷺ: [في حديث] «إيّاكم والدّخول على النّساء، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أفرأيت الحَمْءَ؟ فقال: الحمء: الموت» (الزّبيديّ ١: ٥٨)

الخَليل: الحَمْوُ أبو الزّوج، وأخو الزّوج، وكلّ من ولي الزّوج من ذي قرابته، فهم أحماء المرأة

وأمّ زوجها حماتُها

وفي الحَمْو ثلاث لغات: حماها مثل عصاها، وحَمُوها مثل أبوها، وحَمْؤُها مقصور مهموز مثل كَمْؤُها. وتقول العرب: حَمأة حامية وكَنّة كاوية. وتقول: هذا حموك ومررت بحميك ورأيت حماك مخفّف بلا همز. والهمز له رديئة [ثمّ استشهد بشعر]

وأمّا بالهمز فتقول: هذا حَمْؤُكِ، ورأيت حَمْأَكِ، ومررت بحَمْئِكِ، مخفّف مهموز

والحَمْءُ والحَمْأة: كَمْأة مُنتشرة في باطن نشاق

والحَمَأ: الطّين الأسود المُنتن، وفي التّنزيل: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر ٢٦، والمسنون: المصبوب

وسمّي الطّين الّذي يبت من النّهر: الحَمْأة

وقول الله عزّوجلّ: ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ الكهف ٨٦، أي ذات حَمْأة. (٣: ٣١١)

اليزيديّ: حَمِئَتِ البئرُ، إذا خرجتْ حَمْأتها، وأحمأتُها: جعلتُ فيها حَمْأة. (الأزهريّ ٥: ٢٧٦)

الفَرّاء: حَمِئْتُ عليه حَمَأً، مهموز وغير مهموز، أي غضبتُ. (الأزهريّ ٥: ٢٧٧)

نحوه الأُمويّ (الجوهريّ ١: ٤٥)، واللّحيانيّ (الزّبيديّ ١: ٥٨)

وكلّ شيء من قِبَل الزّوج مثل الأب والأخ فهم الأحماء، واحدهم: حَمًا. وفيه أربع لغات: حَمًا مثل قَفًا،

وحَمُو مثل أَبُو، وحَمٌ مثل أَبٍ، وحَمْءٌ ساكنة الميم مهموزة [ثمّ استشهد بشعر] (الجوهريّ ٦: ٢٣١٩)

الحَمْأة: نَبْتٌ ينبت بنَجْدٍ في الرّمل وفي السّهل وإنّه لحَييءُ العين، مثل لحيِيء العين. (الصّغانيّ ١: ١٧)

أبوعُبَيْدَة: واحدة الحَمْإ حَمْأَة كقَصَبة واحدةُ القَصَب (ابن سيده ٣: ٤١١)

أبوزَيْد: حَمَأْتُ الرّكيّة جعلتُها حَمِئَة

(الأزهريّ ٥: ٢٧٦)

الأصمَعيّ: [الحَمُو] فيه ثلاث لغات: هو حَماها مثل قفاها، وحَمُوها مثل أبوها، وحَمْؤُها مهموز مقصور (أبوعُبَيْد ٢: ٨٥)

يقال: حَمِئَتِ الرّكيّة فهي تَحْمأ حَمَأً، إذا صارت ذات حَمْإ. وأحمأتُها أنا إحماءً، إذا نقّيتها من حَمْأتها، وحمأتُها، إذا ألقيتَ فيها الحَمْأة (الأزهريّ ٥: ٢٧٦)

اللِّحيانيّ: حَمِيتُ في الغضب أحمى حُمِيًّا، وبعضهم: حَمِئْتُ في الغضب بالهمز

(الأزهريّ ٥: ٢٧٧)

ابن السِّكّيت: وقد أحمأتُ البئر، إذا ألقيتَ فيها الحَمْأة، وحَمَأْتُها، إذا نزعتَ حَمْأَتَها

(إصلاح المنطق ٢٢٩)

نحوه الزّجّاج (فعلت وأفعلت: ١٩٦)

ابن دُرَيْد: وحَمِئَت الرّكيّة حَمَأً، إذا كثرت حَمْأتها. وقد قرئ: ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ أي ذات حَمْأة، والله أعلم. وأحمأتُها، إذا جعلتَ فيها الحَمْأة. (٣: ٢٨٠)

ابن الأنباريّ: والأَختان: أهل المرأة، والأحماء: أهل الرّجل، والأصهار يقع على الأختان والأحماء

(القاليّ ٢: ٣١١)

الأزهَريّ: ... وحَمَأْتُها، إذا ألقيت فيها الحَمْأة.

قلت: ذكر هذا الأصمَعيّ في كتاب «الأجناس» كما رواه اللّيث، وليس بمحفوظ. والصّواب ما أخبرنا المنذريّ عن الحرّانيّ عن ابن السِّكّيت [وذكر قوله وقول اليزيديّ ثمّ قال:]

وافق قول ابن السِّكّيت قول أبي عُبَيْد عن اليزيديّ (٥: ٢٧٦)

الصّاحِب: [نحو الخليل إلّا أنّه قال:]

وحَمُوتي الشّيء: اسْوَدّ، ومنهم من يهمزه.

والحَمْأة، والحميع: الأحماء: الطّين الأسود المُنْتن.

وعين حَمِئَة: ذات حَمْأة.

وحَمَأْتُ البئر: أخرجتُ حَمْأتها.

وأحمأتُها: جعلت فيها الحَمْأة.

والحَمْأة: نَبْتٌ يَنْبُت بنجد في الرّمل والسّهل (٣: ٢٢٩)

الجوهَريّ: الحَمَأُ: الطّين الأسود، قال تعالى: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر: ٢٦.

وكذلك الحَمْأة بالتّسكين، تقول منه: حَمَأْتُ البئر حَمْأً، بالتّسكين، إذا نزعت حَمْأتها.

والحَمْءُ: كلّ من كان من قِبَل الزّوج، مثل الأخ والأب، وفيه أربع لغات: حَمْءٌ بالهمز [ثمّ استشهد بشعر]

وحَمًا مثل قفًا، وحَمُو مثل أَبُو، وحَمٌ مثل أَبٍ،

والجمع: الأحماء. (٤٥ ١)

ابن سيده: الحَمْأة والحَمَأ الطّين الأسود المُنْتِن. وقيل حَمَأ اسم لجمع حَمْأة، كحَلَقٍ اسم جمع حَلْقَة

وحَمِئَ الماء حَمَأً وحَمْأً خالطته الحَمْأة، فكَدِر وتغيّرت رائحته

وعين حَمِئَة فيها حَمْأة. وكذلك البئر

وأحمأها جعل فيها الحَمْأة

وحَمَأها نحموها حَمْأً أخرج حَمْأتها وتُرابها

وحَمْءُ وحَماً أبو زوج المرأة. وقيل الواحد من أقارب الزّوج والزّوجة، وهي أقلّها، والجمع أحماء

وحمِئ: غضِب، عن اللّحيانيّ، والمعروف عند أبي عُبَيْد حَمِيَ بالياء. (٣ ٩٩٤)

الطّوسي: وتقول العرب حَمَأتُ البئر، إذا أخرجت منها الحمأة، وأحمأتها، إذا طرحت فيها الحمأة وحَمِئَتْ تحمأ. ومعنى حمئت صار فيها حمأة.

فأمّا قولهم هذا حمٌ لفلان ففيه أربع لغات: حَمًا، وحَمُو، وحَمٌ، وحَمْءٌ

وذكر اللّحيانيّ لغة خامسة وسادسة الحَمْو مثل نَقْو، والحَمَأ مثل الخطأ

وكلّ قرابة من قبل الزّوج فهم الأحماء، وكلّ قرابة من قبل النّساء فهم الأختان، والصّهر يجمعها. وأمّ الرّجل خَتَنَه، وأبوه خَتَنه، وأُمّ الزّوج حَمَاة، وأبوها حَمُو [ثمّ استشهد بشعر] (٧ ٨٥)

الرّاغب: وأحماء المرأة كلّ من كان من قبل زوجها، وذلك لكونهم حُماةً لها.

وقيل حَماها وحَمُوها وحَمِيها وقد هُمز في بعض اللّغات، فقيل حَمْءٌ نحو كَمْءٍ. والحمأة والحَمَأ طين أسود مُنْتِن

ويقال حَمَأت البئر أخرجت حَمْأتها، وأحمأتها جعلت فيها حَمَأ. وقد قرئ ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ ذات حَمَأٍ. (١٣٣)

الزّمخشريّ: عين حَمِئَة كثيرة الحَمْأة، وقد حَمِئَت

وحَمَأتُ البئر: نزعتُ حَمْأها، وأحمأتُها أَلقيتُه فيها، ونظيره قَذَيْت العين وأقْذَيْتُها. وتعيير الحمأة والحمأ: الخِلْقَة والخُلُق. (أساس البلاغة ٩٤)

مجمع اللغة: [في معنى ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾] (المعاني ١ ٣٢)

العَدْنانيّ: الحمأة: طين أسود، وحَمِئَت البئر حَمَأً من باب تعب، صار فيها الحَمْأة

وحَماة المرأة وزان حَصاة: أمّ زوجها، لايجوز فيها غير القصر

وكلّ قريب للزّوج مثل الأب والأخ والعمّ، ففيه أربع لغات: حَمًا مثل عَصًا، وحَمٍ مثل يَدٍ، وحَمُوها مثل أبوها يُعرَب بالحروف، وحَمْءٌ بالهمزة مثل خَبْءٍ. وكلّ قريب من قبل المرأة فهم الأختان

وحَمْءُ الرّجل أبو زوجته أو أخوها أو عمّها، فحصل من هذا أنّ الحَمْءَ يكون من الجانبين كالصِّهر، وهكذا نقله الخليل عن بعض العرب

وحَمْنَة، محذوفة اللّام: نَبْتٌ كلّ شيء يَنْقَطِعُ و يتبع. (١: ١٥٣)

الفيروزآباديّ: حَمْنَاء: الطّين الأسود المُنتِن كالحَمَإ محرّكة.

وحمِئَ الماء كفَرِح حَمَأً وحَمْأً: خالَطَتْهُ فكدر وريد غضب.

وأحمأتُ البئر: نقّيتُها منها، وحَمَأتُها كمَنَعْتُ: نزعْتُ حَمْأتَها.

والحَمَاة وتحرّك والحمو والحَمْو والحَمُ: أبو زوج المرأة أو الواحد من أقارب الزّوج والزّوجة، جمعه أحماء.

والحَمَاةُ: بنتٌ.

ورجل حَمِئٌ لعين كفَعِلٍ عَيُون. (٦٣:١)

الزّبيديّ: [في حديث النّبيّ «إيّاكم والدّخول على النّساء.] فمعناه أنّ حَماها الغاية في الشّرّ والفساد فشبّهه بالموت، لأنّه قصارى كلّ بلاء وشدّة، وذلك أنّه شرّ من الغريب من حيث إنّه آمنٌ مُدِلّ، والأجنبيّ متخوّف مترقّب. (١: ٥٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: الحمأ والحَمْأة: الطّين الأسود حمِئَ الماء يَحْمَأُ حَمَأً وحَمْأً: خالطته الحَمْأة، فهو حَمِئٌ وهي حَمِئَة. (١: ٢٩٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: الحمأ: الطّين أسود اسودّ من طول مجاورته للماء، وعين حَمِئَة: ذات طين أسْوَد، أي كأنّها مُظلمة لمن يراها من بُعد. (١: ١٤٥)

العَدْنانيّ: الحَمْوُ: الحَمُو حَمْيا، الحَمُ، حَمْء، حمأ

أبو الزّوج ومن كان من قِبَله من الرّجال وأبو الزّوجة ومن كان من قِبَله من الرّجال. يخطّئون من يقول إنّه حماه، أو حَماها. ويقولون: الصّواب هو إنّه حَمُوه أو حَمُوها، لأنّ الأسماء الخمسة تُرفع بالواو. ولكن:

نستطيع أن نقول إنّه

أ ـ حَمُوه: الخليل وابن السّكّيت في «إصلاح المنطق»، والتّهذيب، والصّحاح «هو أصل حَم»، والمحكم، وأبو عُبَيْد البَكْريّ، و اللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، ومتذكرة علي راتب، والوسيط.

ب ـ وحَمُوهُ في الحديث «لا يَخْلُوَنّ رجل بمُغيبة وإن قيل: حَمُوها، ألا حَمُوها الموت» والمعنى: إذا كان رأيه هذا في أبي الزّوج ـ وهو محْرَم ـ فكيف بالغريب؟

وممّن قال هذا حَمْوة أيضًا: الأصمعيّ، وابن السّكّيت، والتّهذيب، والصّحاح، وأبو عُبَيْد البَكْريّ، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والنّهاية، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد، والمتن.

ج ـ وحَماهُ تُعرب بالحركات المقدّرة على الألف للتّعذّر: الأصمعيّ، وابن السّكّيت، والتّهذيب، والصّحاح، وأبو عُبَيْد البَكْريّ، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والمُغرِب، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط.

د ـ وحَمِئَةٌ: الفرّاء، والأصمعيّ، وابن السّكّيت، والتّهذيب، والصّحاح، وأبوعبيد البكريّ، والنّهاية، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

هـ ـ وحَمْؤُهُ (الحَمْءُ): الفرّاء، والتّهذيب، والصّحاح، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ، والمختار، واللّسان الّذي استشهد هو والصّحاح بقول الشّاعر

قَلْتٌ لِبَوّابٍ لَدَيْهِ دارُها

تِيذَنُ فإنّي حَمْؤُها وجارُها

والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن

و ـ وحَمَأَةٌ (الحَمَأُ): اللّسان، والقاموس، والتّاج، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن (١٧٣)

المُصطَفَويّ: إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة مهموزًا هو التّراب المرطوب المُنتِن، وهذا هو الفارق بينه وبين التّراب والطّين ـ فراجعهما

ثمّ إنّ الأصل في هذه المادّة اللّزوم، وهي من باب «تَعِبَ»، وحَمِئَة صفة مشبّهة كحَشِن

وأمّا حَمِئْتُ عليه بمعنى غضِبت فراجعه إلى هذا الأصل، فكأنّه قد مُلئ من الكدورة، وصار ذا حَمْأ

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ﴾ الحجر ٢٦، ٢٧ مقابلة الحمأ بالنّار تدلّ على الظّلمة والكدورة ولا يخفى أنّ تكوّن الإنسان مرجعه إلى الحمأ، فإنّ مرجع الحيوان إلى النّبات، ومرجع النّبات إلى الحمأ (٢: ٣٠١)

النُّصوص التّفسيريّة

١ ـ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ الحجر ٢٦

٢ ـ وَاِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ اِنّي خالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ الحجر ٢٨

٣ ـ قالَ لَمْ اَكُنْ لِاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ الحجر ٣٣

ابن عبّاس: حَمَأٌ المُنتِنة

مثله مُجاهد والضّحّاك، ونحوه قَتادة

(الطّبَريّ ١٤: ٢٩)

من طين رطب. (الطّبَريّ ١٤: ٣٠)

السُّدّيّ: بلّ التّراب حتّى صار طينًا، ثمّ تُرك حتّى نتن وتغيّر. (ابن الجوزيّ ٤: ٣٩٧)

الإمام الصّادق عليه السلام: «الطّينات ثلاث: طينة الأنبياء، والمؤمن من تلك الطّينة، إلّا أنّ الأنبياء هم من صفوتها، هم الأصل ولهم فضلهم، والمؤمنون الفرع من طين لازب، كذلك لا يفرّق الله عزّ وجلّ بينهم وبين شيعتهم. وطينة النّاصب ﴿مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍ﴾ وأمّا المستضعفون فمن تراب، لا يتحوّل مؤمن عن إيمانه، ولا ناصب عن نصبه، ولله المشيئة فيهم»

(البحرانيّ ٥: ٤٤٦)

أبوعُبَيْدَة: أي من طين متغيّر، وهو جمع حَمْأَة (١: ٣٥١)

ابن قُتَيْبَة: جمع حَمْأَة، وتقديرها: حَلْقَة وحَلَق وبَكْرَة: البَكْر وبَكَر، وهذا جمع قليل (٢٣٨)

الطَّبَريّ: جمع حَمْأة، هو الطِّين المتغيِّر إلى السَّواد (١٤: ٢٨)

مثله السِّجستانيّ (١٠١)، ونحوه الطُّوسيّ (٦: ٣٣١)، والطَّبْرِسيّ (٣: ٣٣٥)، وابن عاشور (١٣: ٢٢٤)

الحَوْفيّ: ﴿مِنْ حَمَإٍ﴾ هو بدل ممّا قبله [أي من صَلْصَالٍ] بإعادة الجارّ، فكأنّه قيل: خلقناه ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (الآلوسيّ ١٤: ٣٣)

الواحديّ: الحَمَأ: الطِّين الأسود المُنْتِن (٣: ٤٤)

المَيْبُديّ: ﴿مِنْ حَمَإٍ﴾، جمع حَمْأة وهي الطِّين، بطول جريان الماء عليه، فيتنن ويسودّ (٥: ٣٠٦)

نحوه أبوالفُتوح الرّازيّ (١١: ٣٦١)

الزَّمَخْشَريّ: الطِّين الأسود المتغيِّر.. ﴿مِنْ حَمَإٍ﴾ صفة (صَلْصَال)، أي خلقه من صلصال كائن من حَمَإ (٢: ٣٩٠)

نحوه شُبَّر (٣: ٣٨٠)، والقاسميّ (١٠: ٣٧٥٤)، والطّنطاويّ (٨: ٧)

ابن عَطيّة: فسّروا [المفسّرون] معنى (صَلْصَال) ومعنى (حَمَإٍ) في لزوم «أنتن» شيئًا واحدًا... والحَمَأ جمع حَمْأة، وهو الطِّين الأسود المُنْتِن يخالطه ماء (٣: ٣٥٩)

أبوالبركات: لا خلاف أنّ الحَمَأ الطِّين الأسود المتغيّر الرّيح. (ابن الجَوْزيّ ٤: ٣٩٧)

البَيْضاويّ: [نحو المَيْبُديّ إلّا أنّه قال:] وهو صفة (صَلْصَال)، أي كائن من حَمَإٍ (١: ٥٤٠)

نحوه أبوالسُّعود (٤: ١٦)، والبُرُوسَويّ (٤: ٤٥٧)

أبوحَيّان: والحَمَأ: طين أسود مُنتن، واحده حَمَأة بتحريك الميم. (٥: ٤٥٢)

نحوه الشِّرْبينيّ (٢: ١٥١)، وفضل الله (١٣: ١٥٧)

السَّمين: قوله: ﴿مِنْ حَمَإٍ﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أنّه في محلّ جرّ صفة لـ(صَلْصَال)، فيتعلّق بمحذوف.

والثّاني: أنّه بدل من (صَلْصَال) بإعادة الجارّ.

والحَمَأ: الطِّين المُنْتِن. قال اللَّيث: واحده: حَمَأة، بتحريك الميم، جعله اسم جنس، وقد غلط في ذلك، فإنّ أهل اللّغة قالوا: لا يقال إلّا حَمْأة بالإسكان، ولا نعرف التّحريك. نصّ عليه أبوعُبَيْدة وجماعة. [ثمّ استشهد بشعر]

فلا يكون الحَمَأة واحدة الحَمَإ لاختلاف الوزنين. (٤: ٢٩٥)

نحوه الآلوسيّ (١٤: ٣٣)

عبد الكريم الخطيب: والحَمَأ: الطِّين المُتعفّن، وهو الّذي تغيّر في ظروف معيّنة، وبدأ يأخذ بحكم هذا التّغيّر صورًا وأشكالًا. (٧: ٢٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: «الحَمَإ المسنون ورد فيه»

يستفاد من الآيات أنّ خلق الإنسان تمّ بشيئين متغايرين: أحدهما في أعلى درجات الشّرف، والآخر في أدنى الدّرجات، بقياس ظاهر القيمة

فالطِّين المُتعفِّن خُلق منه الجانب المادّيّ من الإنسان في حين جانبه الرّوحيّ والمعنويّ خُلق مِمّا سُمّي روح الله

وبديهيّ أنّ الله سبحانه مُنزّه عن الجسميّة، وليس له روح، وإنّما أُضيف لفظ «الرّوح» إلى لفظ الجلالة، لإضفاء التّشريف عليها، وللدّلالة على أنّها روح ذات شأن جليل، قد أُودعت في بدن الإنسان، بالضّبط كما تسمّى الكعبة بيت الله، لجلالة قدرها، وشهر رمضان المبارك شهر الله، لبركته. (٨١ ٦٣)

حَمِئَة

حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا الكهف ٨٦

كعب الأحبار في تأويل

مثله مُجاهد (الطّبريّ ١٦ ١١)

طينة سوداء

نحوه ابن عبّاس. (الطّبريّ ١٦ ١١)

ابن عبّاس: حارّة (٢٥١)

ذات حمأة

مثله مُجاهد وقَتادة (الطّبريّ ١٦ ١١)

ومثله ابن قُتَيْبة (٢٧٠)، والماورديّ (٣ ٣٣٨)

عين سوداء (الفرّاء ٢ ١٥٨)

نحوه قَتادة (الطّبريّ ١٦ ١١)

(في عَيْنٍ حَامِيَةٍ) قال: في عين حارّة

مثله الحسن (الطّبريّ ١٦ ١٢)

أبوعُبَيْدَة: ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ تقديرها فَعِلَة وتَرِبَة وهي مهموزة، لأنّ مجازها مجاز ذات حمأة [ثمّ استشهد بشعر]

ومن لم يهمزها جعل مجازه مجاز فَعِلَة من الحرّ الحامي، وموضعها حامية (١ ٤١٣)

الطّبريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك فقرأه بعض قرّاء المدينة والبصرة ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ بمعنى أنّها تغرب في عين ماء ذات حمأة. وقرأته جماعة من قرّاء المدينة، وعامّة قرّاء الكوفة (في عَيْنٍ حَامِيَةٍ) يعني أنّها تغرب في عين ماء حارّة

واختلف أهل التّأويل في تأويلهم ذلك على نحو اختلاف القرّاء في قراءته. وقال آخرون: بل هي تغيب في عين حارّة [إلى أن قال]

والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّهما قراءتان مستفيضتان في قرأة الأمصار، ولكلّ واحدة منهما وجه صحيح ومعنى مفهوم، وكلا وجهيه غير مُفسد أحدهما صاحبه، وذلك أنّه جائز أن تكون الشّمس تغرب في عين حارّة ذات حمأة وطين، فيكون القارئ (في عَيْنٍ حَامِيَةٍ)، بصفتها الّتي هي لها، وهي الحرارة، ويكون القارئ ﴿فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ واصفها بصفتها الّتي هي بها، وهي أنّها ذات حمأة وطين. (١٦ ١٢)

نحوه الزّجّاج (٣ ٣٠٨)، والسّجستانيّ (١١٦) ملخّصًا، والنّحّاس (٤ ٢٨٧)، والبغويّ (٣: ٢١٢) والزّمخشريّ (٢ ٤٩٧)، والطّبرسيّ (٣ ٤٩٠) ملخّصًا، والقُرطبيّ (١١ ٤٩)، والبيضاويّ (٢ ٢٣)

والنَّسَفيّ (٣: ٢٤)، والنَّيسابوريّ (١٦: ٢٣)، والشّربينيّ (٤: ٤٨٠)، والقاسميّ (١١: ٤١٠٠).

الفارسيّ: من قرأ حَمِئَةٍ بغير ألف فهي «فَعِلَة»، ومن قرأ (حَامِيَة) فهي «فاعلة» من: حميت فهي حامية. (الطُّوسيّ ٧: ٨٥)

الماوَرْديّ: قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص (حَمِئَةٍ) وفيها وجهان:

أحدهما: عين ماء ذات حَمْأة، قاله مُجاهد وقَتادَة.

الثّاني: يعني طينة سوداء، قاله كعب.

وقرأ ابن الزّبير والحسن (في عَيْنٍ حَامِيَةٍ)، وهي قراءة الباقين، يعني حارّة، فصار قولًا ثالثًا. وليس بممتنع أن يكون ذلك صفة للعين أن تكون حَمِئَةٍ سوداء حامية. (٣: ٣٣٨)

الطُّوسيّ: [ذكر قول أبي عُبَيْدة والفارسيّ وقال:]

ويجوز فيمن قرأ (حَامِيَة) أن تكون «فاعلة» من الحَمْأة، فخفّف الهمزة وقلبها ياء، على قياس قول أبي الحسن. وإن خفّف الهمزة على قول الخليل، كانت بين بين. (٧: ٨٥)

ابن عَطيّة: ... ومن قرأ (حَامِيَة)، وجّهها إلى الحرارة، فهذا يدلّ على أنّ العين هنالك حارّة. و(حَامِيَة) هي قراءة طلحة بن عبيد الله، وعمرو بن العاص وابنه، وابن عمر.

وذهب الطَّبَريّ إلى الجمع بين الأمرين، فيقال: يحتمل أن تكون العين حارّة ذات حَمْأة، فكلّ قراءة وَصْف بصفة من أحوالها. وذهب بعض البغداديّين إلى أنّ (في) بمنزلة «عند»، كأنّها مسامتة من الأرض فيما يرى الرّائي ﴿عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾.

وقال بعضهم: قوله: ﴿فِي عَيْنٍ﴾ إنّما المراد أنّ ذا القرنين كان فيها، أي هي آخر الأرض.

وظاهر هذه الأقوال تخيّلٌ، والله أعلم. قال أبوحاتم: وقد يمكن أن تكون (حَامِيَة) مهموزة، بمعنى ذات حَمْأة، فتكون القراءتان بمعنى واحد. (٣: ٥٣٩)

نحوه أبوحيّان. (٦: ١٥٩)

الفَخْر الرّازيّ: [نحو الطَّبَريّ إلّا أنّه قال:]

والحَمِئَة: ما فيه ماء، وحَمْأة سوداء. (٢١: ١٦٦)

العُكْبَريّ: قوله تعالى: (حَمِئَةٍ) يُقرأ بالهمز من غير ألف، وهو من حَمِئَت البئر تَحْمأ، إذا صارت فيها حَمْأة، وهو الطّين الأسود، ويجوز تخفيف الهمزة.

ويُقرأ بالألف من غير همز، وهو مخفّف من المهموز أيضًا، ويجوز أن يكون من حمي الماء، إذا اشتدّ حرّه، كقوله تعالى: ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ القارعة: ١١. (٢: ٨٥٩)

ابن عربيّ: (حَمِئَةٍ) أي مختلطة بالحَمْأة، وهي المادّة البدنيّة المُمتزجة من الأجسام الكثيفة، كقوله: ﴿مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ الدّهر: ٢. (١: ٧٧٤)

ابن جُزَيّ: [نحو الطَّبَريّ إلّا أنّه قال:]

ومعنى (حَامِيَة) حارّة. ويحتمل أن يكون بمعنى «حمية» ولكن سُهّلت همزته، ويتّفق معنى القراءتين. وقد قيل: يمكن أن يكون فيها حمأة وتكون حارّة لحرارة الشّمس، فتكون جامعة للوصفين، ويجتمع معنى القراءتين. (٢: ١٩٥)

ابن كثير: أي رأى الشّمس في منظره تغرب في البحر المحيط، وهذا شأن كلّ من انتهى إلى ساحله، يراها كأنّها تغرب فيه، وهي لا تفارق الفلك الرّابع الّذي هي مثبتة فيه لا تفارقه.

والحمئة مشتقّة على إحدى القراءتين من الحمأة وهو الطّين، كما قال تعالى ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ أي طين أملس [ثمّ ذكر الأقوال إلى أن ذكر كلام الطّبريّ في صحّة القراءتين وأصاف]

قلت: ولا منافاة بين معنييها، إذ قد تكون حارّة لمجاورتها وهج الشّمس عند غروبها وملاقاتها الشّعاع بلا حائل، وحمئة في ماء وطين أسود، كما قال كعب الأحبار وغيره. (ط، ـ ٤٢)

أبو السّعود: أي ذات حمأة، وهي الطّين الأسود من حمئت البئر، إذا كثرت حمأتها. وقرئ (حامية) أي حارّة [إلى أن قال]

وليس بينهما منافاة قطعيّة لجواز كون «العين» جامعة بين الوصفين، وكون «الياء» في الثّانية منقلبة عن الهمزة لانكسار ما قبلها. (٤: ٢١٤)

نحوه الكاشانيّ (٣: ٢٦١)، والمشهديّ (٦: ١١٥)، والبروسويّ (٥: ٢٩٢)، وشبّر (٤: ٩٨)

الآلوسيّ: ﴿تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ أي ذات حمأة، وهي الطّين الأسود، من حمئت البئر تحمأ حمأً، إذا كثرت حمأتها.

وقرأ عبد الله، وطلحة بن عبيد الله، وعمرو بن العاص، وابنه عبد الله، وابن عمر، ومعاوية، والحسن، وزيد بن عليّ، وابن عامر، وحمزة، والكسائيّ (حامية) بالياء، أي حارّة، وأنكر هذه القراءة ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما أوّل ما سمعها.

فقد أخرج عبد الرّزّاق، وسعيد بن منصور، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، من طريق عثمان بن أبي حاضر: أنّ ابن عبّاس ذكر له أنّ معاوية قرأ (في عين حامية)، فقال له: ما نقرؤها إلّا (حَمِئَة)، فسأل معاوية عبد الله بن عمرو كيف تقرأها؟ فقال: كما قرأتها. فقلت: في بيتي نزل القرآن، فأرسل إلى كعب، فقال له: أين تجد الشّمس تغرب في التّوراة؟ فقال كعب: سل أهل العربيّة فإنّهم أعلم بها، وأمّا أنا فإنّي لم أجد الشّمس تغرب في التّوراة في ماء وطين، وأشار بيده إلى المغرب. قال ابن أبي حاضر: لو أنّي عندكما أيّدتك بكلام تزداد به بصيرة في (حَمِئَة)، قال ابن عبّاس: وما هو؟ قلت: فيما نؤثر قول «تبّع» فيما ذكر به ذا القرنين في تكلّفه بالعلم واتّباعه إيّاه: قد كان ذو القرنين إلى آخر الأبيات الثّلاثة، ومحلّ الشّاهد قوله:

فرأى مغيب الشّمس عند غروبها

في عين ذي خُلُبٍ وثأطٍ حرمد

فقال ابن عبّاس: ما الخُلُب؟ قال ابن أبي حاضر: الطّين بكلامهم. فقال: فما الثّأط؟ قال: الحمأة. فقال: فما الحرمد؟ قال: الأسود. فدعا ابن عبّاس غلامًا فقال: أكتب ما يقول هذا الرّجل.

ولا يخفى أنّه ليس بين القراءتين منافاة قطعيّة لجواز

كون «العين» جامعة بين الوصفين، بأن تكون ذات طين أسود وماؤها حارّ، ولعلّ ركون القراءة بالياء أصلها من المهموز، قُلبت همزته ياء لانكسار ما قبلها. وإن كان ذلك إنّما يطّرد إذا كانت الهمزة ساكنة، كذا قيل. وتعقّب بأنّه يأباه ما جرى بين ابن عبّاس، ومعاوية.

وأُجيب بأنّه إذا ـ سُلِّم صحّته ـ فبناء النّزاع والتّحكيم لترجيح إحدى القراءتين، وظاهر ما سمعت ترجيح قراءة ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، وكأنّ رجوع معاوية لقراءة ابن عبّاس على ما ذكره القُرطبيّ كان لذلك.

نعم، ما أخرجه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه والحاكم، وصحّحه عن أبي ذرّ، قال: كنتُ رِدْفَ رسول الله ﷺ وهو على حمار، فرأى الشّمس حين غربت، فقال: «أتدري حيث تغرب؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنّها تَغْرُبُ في عَيْنٍ حامِيَة» ـ غير مهموزة ـ يوافق قراءة معاوية، ويدلّ على أنّ (في عَيْنٍ) متعلّق بـ(تَغْرُبُ) كما هو الظّاهر.

وقول بعض المتعصّبين بأنّه متعلّق بمحذوف وقع حالًا من فاعل (وَجَدَهَا)، ممّا لا ينبغي أن يُلتفت إليه، وكأنّ الّذي دعاه إلى القول بذلك، لزوم إشكال على الظّاهر، فإنّ جرم الشّمس أكبر من جسم الأرض بأضعاف مضاعفة، فكيف يمكن دخولها في عين ماء في الأرض.

وهو مدفوع بأنّ المراد وجدها في نظر العين كذلك، إذ لم ير هناك إلّا الماء لا أنّها كذلك حقيقة، وهذا كما أنّ راكب البحر يراها كأنّها تطلع من البحر وتغيب فيه إذا لم ير الشّطّ، والّذي في أرض ملساء واسعة يراها أيضًا كأنّها تطلع من الأرض وتغيب فيها.

ولا يرد على هذا أنّه عبّر بوجد، والوجدان يدلّ على الوجود، لما أنّ وجد يكون بمعنى رأى، كما ذكره الرّاغب. فليكن هنا بهذا المعنى. ثمّ المراد بالعين الحمئة إمّا عين في البحر أو البحر نفسه، وتسميته «عينًا» ممّا لابأس به، خصوصًا وهو بالنّسبة لعظمة الله تعالى كقطرة، وإن عظم عندنا.

وزعم بعض البغداديّين أنّ (في) بمعنى «عند» أي تغرب عند عين. ومن النّاس من زعم أنّ الآية على ظاهرها، ولا يُعجِز الله تعالى شيء، ولمن نُقِرّ بعظم قدرة الله عزّوجلّ، ولا نلتفت إلى هذا القول.

ومثله ما نقله الطُّرطوشيّ من أنّها يبلعها حوت، بل هذا كلام لا يقبله إلّا الصّبيان ونحوهم، فإنّها قد تبقى طالعة في بعض الآفاق ستّة أشهر وغاربة كذلك، كما في أُفق عرض تسعين، وقد تغيب مقدار ساعة ويظهر نورها من قبل المشرق في بعض العروض، كما في بلغار في بعض أيّام السّنة، فالشّمس على ما هو الحقّ لم تزل سائرةً طالعةً على قوم، غاربة على آخرين بحسب آفاقهم بل قال إمام الحرمين: لا خلاف في ذلك.

ويدلّ على ما ذكر ما أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، وأبوالشّيخ في «العظمة» عن ابن عبّاس، قال: الشّمس بمنزلة السّاقية تجري بالنّهار في السّماء في فلكها، فإذا غربت جرت اللّيل في فلكها تحت الأرض حتّى

تطلع من شرقها، وكذلك القمر

وكذا ما أخرجه ابن عساكر عن الزّهريّ أنّ خريمة ابن حكيم السّلميّ سأل رسول الله ﷺ عن سخونة الماء في الشّتاء وبرده في الصّيف، فقال: إنّ الشّمس إذا سقطت تحت الأرض سارت حتّى تطلع من مكانها، فإذا طال اللّيل كثر لبثها في الأرض فيسخن الماء لذلك، فإذا كان الصّيف مرّت مسرعة لاتلبث تحت الأرض لقصر اللّيل، فثبت الماء على حاله باردًا. ولا يخفى أنّ هذا السّير تحت الأرض تختلف فيه الشّمس من حيث المسامتة حسب الآفاق والأوقات، فتُسامت الأقدام تارةً ولا تُسامتها أُخرى

لما أخرجه أبو الشّيخ عن الحسن ـ قال: إذا غربت الشّمس دارت في فلك السّماء ممّا يلي دبر القبلة، حتّى ترجع إلى المشرق الّذي تطلع منه، وتجري من في السّماء من شرقها إلى غربها، ثمّ ترجع إلى الأفق ممّا يلي دبر القبلة إلى شرقها، كذلك هي مسخّرة في فلكها، وكذلك القمر ـ لايكاد يصحّ

ويُشكل على ما ذُكر ما أخرجه البخاريّ عن أبي ذرّ قال: كنت مع النّبيّ ﷺ في المسجد عند غروب الشّمس، فقال: يا أباذرّ أتدري أين تغرب الشّمس؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنّها تذهب حتّى تسجد تحت العرش، فذلك قوله تعالى ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ يس ٣٨

وأُجيب بأنّ المراد أنّها تذهب تحت الأرض حتّى تصل إلى غاية الانحطاط، وهي عند وصولها دائرة نصف النّهار في سمت القدم بالنّسبة إلى أُفق القوم الّذين غربت عنهم، وذلك الوصول أشبه شيء بالسّجود. بل لامانع أن تسجد هناك سجودًا حقيقيًّا لائقًا بها، فالمراد من تحت العرش مكانًا مخصوصًا مسامتًا لبعض أجزاء العرش، وإلّا فهي في كلّ وقت تحت العرش وفي جوفه وهذا مبنيّ على أنّه جسم كريّ محيط بسائر الأفلاك والسّماوات، وبه تُحدَّد الجهات وهذا قول الفلاسفة وسيأتي إن شاء الله تعالى في سورة طه ما يتعلّق بذلك

وعلى ما ذكر فالمراد بمستقرّها محلّ انتهاء انحطاطها، فهي تجري عند كلّ قوم لذلك المحلّ ثمّ تشرع في الارتفاع. وقال الخطّابيّ يحتمل أن يكون المراد باستقرارها تحت العرش أنّها تستقرّ تحته استقرارًا لانحيط به نحن، وليس في سجودها كلّ ليلة تحت العرش ما يعوق عن دورانها في سيرها انتهى، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام في ذلك في سورة يس

وبالجملة لايلزم على هذا التّأويل خروج الشّمس عن فلكها المُمثّل بل ولا عن خارج المركز وإن اختلف قربها وبُعدها من العرش بالنّسبة إلى حركتها في ذلك الخارج

نعم ورد في بعض الآثار ما يدلّ على خروجها عن حيّزها، فعن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما أنّ الشّمس إذا غربت رُفع بها إلى السّماء السّابعة في سرعة طيران الملائكة، وتحبس تحت العرش، فتستأذن من أين تُؤمَر بالطّلوع ثمّ ينطلق بها ما بين السّماء السّابعة وبين أسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملائكة،

فتنحدر جبال المشرق من سماء إلى سماء، فإذا وصلت إلى هذه السّماء، فذلك حين ينفجر الصّبح، فإذا وصلت إلى هذا الوجه من السّماء فذلك حين تطلع الشّمس. وهو وإن لم تأباه قواعدنا من شمول قدرة الله تعالى سائر الممكنات، وعدم امتناع الخرق والالتئام على الفلك مطلقًا، إلّا أنّه لا يتسنّى مع تحقّق غروبها عند قوم وطلوعها عند آخرين، وبقائها طالعة نحو ستّة أشهر في بعض العروض إلى غير ذلك ممّا لا يخفى، فلعلّ الخبر غير صحيح.

وقد نصّ الجلال السّيوطيّ على أنّ أبا الشّيخ رواه بسند واهٍ. ثمّ إنّ الظّاهر على رواية البخاريّ ورواية ابن أبي شيبة ومن معه أنّ أبا ذرّ رضي الله عنه سُئل مرّتين، إلّا أنّه ردّ العلم في الثّانية إلى الله تعالى ورسوله ﷺ، طلبًا لزيادة الفائدة، ومبالغة في الأدب مع الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، والله تعالى أعلم. (١٦: ٣٠)

الطّباطبائيّ: ذكروا أنّ المراد بالعين الحمئة العين ذات الحمأة، وهي الطّين الأسود، وأنّ المراد بالعين البحر، فربّما تُطلق عليه، وأنّ المراد بوجدان الشّمس تغرب في عين حمئة، أنّه وقف على ساحل بحر لا يطمع في وجود برّ وراءه، فرأى الشّمس كأنّها تغرب في البحر، لمكان انطباق الأفق عليه. قيل: وينطبق هذه العين الحمئة على المحيط الغربيّ، وفيه الجزائر الخالدات الّتي كانت مبدأ الطّول سابقًا ثمّ غرقت.

وقُرئ (في عينٍ حامية) أي حارّة، وينطبق على النّقاط القريبة من خطّ الاستواء من المحيط الغربيّ المجاورة لإفريقيّة. ولعلّ ذا القرنين في رحلته الغربيّة بلغ سواحل إفريقيّة. (١٣: ٣٦٠)

الأصول اللّغويّة

١- الأصل في هذه المادّة: الحمأة، أي الطّين الأسود المنتن، وهو الحمأ أيضًا، يقال: حَمِئت البئر حَمَأً، أي صارت فيها الحمأة وكثرت، فهي حمِئة، وحمأتُها أحمؤها حمأً: أخرجت حمأتها وترابها، وأحمأتها إحماءً: جعلت فيها الحمأة. وأحمأتها أيضًا: نقّيتها من حمأتها، ضدّ. ومثله حمّأتها: ألقيت فيها الحمأة، وأخرجت حمأتها أيضًا. وحمِئ الماء حَمْأً وحَمَأً: خالطته الحمأة فكَدِر، وتغيّرت رائحته.

٢- وقولهم: حمِئت عليه، أي غضبت عليه، من حَمِيَ يحمَى، وقالوا أيضًا: حَمِيتُ عليه، بالياء. والحمء والحَمأ: الواحد من أقارب الزّوج والزّوجة، من "ح م و"، بدون همز، كما في سائر اللّغات السّاميّة.

والهمز لغة، قال ابن السّكّيت: «قالوا: استلأمتُ الحجر، وإنّما هو من السّلام، وهي الحجارة، وكان الأصل استلمتُ. وقالوا: حلأتُ السّويق، وإنّما هو من الحلاوة».(١)

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها لفظان: (حمإٍ)، و(حمِئة) في ٤ آيات

---

(١) إصلاح المنطق: ١٥٧.

١ ـ ٣ ـ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾

الحجر ٢٦ ـ ٣٣

٤ ـ ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ الكهف ٨٦

نلاحظ أوّلاً أنّه قُرن الحمأ بالصّلصال، ووُصف بالمسنون في ثلاث آيات من سورة الحجر، وهي مكّيّة.

١ ـ فُسّر الصّلصال بالطّين اليابس، والحمأ بالطّين الأسود المنتن، والمسنون بالمتغيّر، و(مِنْ حَمَإٍ) بدلٌ من ﴿مِن صَلْصَالٍ﴾ بإعادة الجارّ، والتّقدير: خلقناه من حمإٍ مسنون. وقيل: هو في محلّ جرّ صفة لصلصال، فيتعلّق بمحذوف.

فإن قيل: ما فائدة ذكر الحمأ إن كان بمعنى الصّلصال، فهو يُغني عنه؟ نقول: هو مبيّن لجنس الصّلصال، كقولهم: أحدث هذا من رجلٍ من العرب.

٢ ـ جاءت هذه الآيات في سورة مكّيّة بسياقٍ واحد، أي خلق الإنسان من صلصال من حمإٍ مسنون. فذكر أوّلاً بنحو الإجمال خِلقة الإنسان ـ وهو مجموع الجسم والرّوح ـ في قبال خلقة الجانّ ـ وهو أيضاً مجموع الجسم والرّوح ـ إلّا أنّه ذكر مادّة جسمهما فرقاً بينهما، فمادّة جسد الإنسان هو صلصال ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ ومادّة جسد الجانّ هو ﴿نَّارِ السَّمُومِ﴾ خلقه قبل خلقة الإنسان.

ثمّ بدأ بالتّفصيل، وهو أنّه قال للملائكة: إنّه يخلق بشرًا، أي جسدًا من صلصال من حمإٍ مسنون، فعبّر عنه (بشرًا) لأنّه أراد به خلق جسده، ثمّ صرّح إليه بنفخ روحه فيه، ناسبًا «الرّوح» إلى نفسه تشريفًا له، فأمر الملائكة بالسّجود له بعد خلقه سويًّا ـ أي إنسانًا تامًّا ـ فسجدوا كلّهم له إلّا إبليس فلم يسجد، فلمّا قال الله له: ما لك لا تسجد؟ اعتذر بأنّه لا يسجد لبشر خلقه من صلصال من حمإٍ مسنون، فعبّر عنه ـ وهو حينئذ كان إنسانًا ذا جسد وروح ـ بـ«بشر» ونسبه إلى مادّة جسمه تحقيرًا له وتغافلًا عن كونه إنسانًا سويًّا نفخ الله فيه من روحه.

وهذا نموذج من مغالطات الشّيطان، حيث جعل نفسه أعلى من أن يسجد لبشر خلقه من صلصال من حمإٍ مسنون، وقال: ﴿لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن...﴾ أي لم يكن من شأني قديمًا وحديثًا مثل هذا السّجود.

فاستوجب بذلك الرّجم واللّعن الدّائم إلى يوم الدّين، كما جاء في الآيات بعدها.

٣ ـ ويبدو أيضًا أنّ ألفاظ الطّين، والمسنون، والحمأ، والصّلصال كانت أعرف في مكّة من المدينة، لأنّها استُعملت في مكّة فقط، إلّا «صلصال»، فقد جاء

في سورة مدنيّة مرّة واحدة، وهو قوله ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ الرّحمن: ١٤، لاحظ ص ل ص ل: «صَلْصَال»

ثانيًا: جاءت (حَمِئَة) في (٤): ﴿تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ في سورة مكّيّة أيضًا، في قصّة ذي القرنين، وفيها بحث:

١ـ قالوا في معناه: عين ماء ذات حمأة، أي طين أسود، أو عين حارّة، وهذا المعنى على قراءة من قرأ (في عين حامية). ولفّق الطّبريّ بين المعنيين، فقال: «جائز أن يكون الشّمس تغرب في عين حارّة ذات حمأة وطين» وكذا فعل صاحب «الجواهر»، فقال واصفًا رحلة ذي القرنين: «ثمّ سار حتّى وصل إلى بلاد مراكش، ووصل إلى ذلك البحر، فوجد الشّمس تغرب في البحر رأيَ العين، وكلّ بحر فيه ماء وطين، أو ماؤه حارّ لإلحاح الشّمس عليه»

ولكنّ (حامية) على هذه القراءة من «ح م ي»، إلّا أن يكون أصلها «حامئة» على وزن «فاعلة» من الحمأة، وليس من الحَمْي، أي الحرارة، فخفّفت الهمزة وقُلبت ياء.

٢ـ قال ابن عطيّة: «ذهب بعض البغداديّين إلى أنّ (في) بمنزلة «عند»، كأنّها مسمتة من الأرض فيها يرى الرّائي. ﴿عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ وقال بعضهم: قوله (في عين) إنّما المراد أنّ ذا القرنين كان فيها، أي هي آخر الأرض وظاهر هذه الأقوال تخيّل، والله أعلم» لاحظ ق ر ن: «ذي القرنين»

ح م د

١٢ لفظًا، ٦٨ مرّة: ٤٧ مكّيّة، ٢١ مدنيّة

في ٤٤ سورة: ٣٠ مكّيّة، ١٤ مدنيّة

تَحمدوا ١ ـ ١   أحمد ١ ـ ١

الحامدون ١ ـ ١   حمد ١٠ ٨ ـ ٢

محمودًا ١ ـ ١   الحمد ٢٨ ٢٧ ـ ١

حميدٌ ٦: ٤ ـ ٢   بحمده ٤ ٣ ـ ١

الحميد ١٠: ٥ ـ ٥   بحمدك ١ ـ ١

حميدًا ١ ـ ١   محمّد ٤ ـ ٤

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الحَمْد نقيض الذّمّ، يقال: بلوته فأحمدته، أي وجدته حميدًا محمود الفعال

وحمِدتُه على ذلك، ومنه المَحْمَدة

وحُماداك أن تفعل كذا، أي حَمْدُك، وحُماداك أن تجيء من فلان رأسًا برأس

والتّحميد كثرة حمد الله بحُسن المحامد

وأحمَد الرّجل: أي فعل فعلًا يُحمَد عليه [لم استشهد بشعر]

والحمد الثّناء

وخمسة من الأنبياء ذوو اسمين: أحمد ومحمّد ـ ﷺ ـ وعيسى والمسيح، وذو الكِفْل وإلياس، وإسرائيل ويعقوب، ويونس وذو النّون ﷺ وعلى غيرهم من أنبيائه

وقولهم: أَحْمَدُ إليك الله، أي معك، ويقال: إنّما هو كقولك: أشكو إليك

وقوله: إنّي أحمَد إليكم غَسْل الإحليل، أي أرضى لكم ذلك (٢ ١٨٨)

نحوه لصاحبه. (٣ ٤٧)

سيبويه: حَمِده وجزاه وقضاه حقّه، وأحْمَدَهُ استبان أنّه مستحقّ للحمد (ابن سيده ٣ ٢٦٧)

ابن شُمَيل: أحمَد إليكم غَسْل الإحليل، أي أرضاه لكم، أقام «إلى» مُقام «اللّام» الزّائدة
(الأزهَريّ ٤: ٤٣٦)

الفَرّاء: للنّار حَمَدة، ويوم مُحتَمِد ومُحتَمِم: شديد حرّ
(الأزهَريّ ٤: ٤٣٦)

يقال للنّار: حَمَدَة ـ بمنزلة حَدَمَة ـ لصوت التهابها ويوم مُحتَمِد
(الصّحاح ٢: ٤٧٠)

الأخفش: «الحمد لله» الشّكر لله، والحمد أيضًا الثّناء
(الأزهَريّ ٤: ٤٣٥)

أبو زَيْد: حَمِدتُه وأحمدتُه عمى
(ابن القطّاع ١: ٢٤٩)

الأصمَعيّ: حُماداك أن تفعل ذاك، وقُصاراك ذاك
(الأزهَريّ ٤: ٤٣٥)

اللِّحيانيّ: الحَمْد: الشّكر
حُماداك أن تفعل كذا، وحَمْداك، أي مبلغ جُهْدك
(ابن سيده ٣: ٢٦٧)

ابن الأعرابيّ: رجل حَمْدٌ وامرأة حَمْدٌ وحَمْدَة: محمودان ـ وُصفا بالمصدر كما قيل: رجل عَدْلٌ وامرأة عَدْلٌ، ومنزل حَمْدٌ [ثمّ استشهد بشعر]
(ابن سيده ٣: ٢٦٧)

وحَمادي أن أفعل كذا، أي غايتي وقُصاري
(ابن سيده ٣: ٢٦٨)

المُبرِّد: حمِدته، أي شكرته وأحمَدتُه، أي صادفته محمودًا
(١: ١٩٨)

ثَعْلَب: الحَمْد يكون عن يد وعن غير يد، والشّكر لا يكون إلّا عن يد
(ابن سيده ٣: ٢٦٧)

الزّجّاج: وحَمِدتُ الرّجل، إذا شكرته، وأحمدتُه: وجدته محمودًا
(فعلت وأفعلت: ١٣)

ابن دُرَيْد: والحمد خلاف الذّمّ، حَمِدت الرّجل أحمَدُه حمدًا، إذا رأيت منه فعلًا محمودًا

وأحمَدتُ الموضع أُحمِده إحمادًا، إذا رضيت شكله أو مرعاه

وتقول العرب: حُماداك أن تفعل كذا وكذا، وحَماداك أيضًا، في معنى قُصاراك.
(٢: ١٢٥)

«محمّد» النّبيّ ﷺ مشتقّ من «حمد»، وهو «مُفعَّل»، ومُفعَّل صفة تلزم من كثر منه فعل ذلك الشّيء.

[روى بعض نقلة العلم أنّ النّبيّ ﷺ لمّا وُلد، أمر عبد المطّلب بجَزُور فنُحرت، ودعا رجال قريش وكانت سنّتهم في المولود إذا وُلد في استقبال اللّيل كفأوا عليه قِدْرًا حتّى يُصبح، ففعلوا ذلك بالنّبيّ ﷺ فأصبحوا وقد انشقّت عنه القِدْر وهو شاخص إلى السّماء، فلمّا حضرت رجال قريش وطَعِموا قالوا لعبد المطّلب: ما سمّيت ابنك هذا؟ قال: سمّيته محمّدًا، قالوا: ما هذا من أسماء آبائك، قال: أردت أن يُحمَد في السّماوات والأرض

محمّد «مُفعَّل» لأنّه حُمِد مرّةً بعد مرّة، كما تقول: كرّمته وهو مُكرَّم وعظّمته وهو معظَّم، إذا فعلتَ ذلك به مرّةً بعد مرّة]

والحمد والشّكر متقاربان في المعنى وربّما تباينا، ألا ترى أنّك تقول: حَمِدتُ فلانًا على فعله وشكرته له

فعله، وقد اشتبها في هذا الموضع، وتقول: جاورت بني فلان فحمدتهم ولا تقول: شكرتهم، وتقول أتيت أرض بني فلان فحمدتها ولا تقول: شكرتها، وتقول: فلان محمود في العشيرة ولا تقول مشكور في العشيرة، والدليل على أنّ محمودًا حُمِد مرّةً واحدةً، ومحمّدًا حُمِد مرّةً بعد مرّة

وقد سمّت العرب في الجاهليّة رجالًا من أبنائهم محمّدًا، منهم محمّد بن حُمْران الجُعْفيّ الشّاعر، وكان في عصر امرئ القيس بن حُجْر وسمّاه شُوَيْعِرًا

ومحمّد بن بلال بن أُحَيْحَة بن الجُلاح، وأُحيحة كان زوج سَلْمى بنت عمرو بن لَبيد النّجّاريّة، فخلف عليها بعده هاشم بن عبد مناف فولدت له عبد المطّلب [بن] هاشم، فهي جدّة رسول الله ﷺ

ومحمّد بن سفيان بن مُجاشِع بن دارم، ومحمّد بن مَسْلَمة الأنصاريّ سمّي في الجاهليّة محمّدًا

وقد سمّت العرب في الجاهليّة أحمد؛ منهم أحمد بن ثُمامة بن جَذْعاء بطن من طيّء، وأحمد بن دُومان بن بَكيل بطن من همْدان، وأبو محمّد مسعود بن أوس بن زيد ابن ثعلبة شهد بدرًا، ومحمّد بن خَوْلي، وخولي بطن من همدان، وأحمد بن زيد بن خداش بطن من السّكاسك، وبنو أحمد بطن من طيّء، ويَحْمَد بطن من الأزد، ويُحْمِد بطن من قضاعة

وسمّوا حامدًا، وحُمَيْدًا، فحُمَيْد يمكن أن يكون تصغير حَمْد أو تصغير أحمد، من الباب الّذي يسمّيه النّحويّون ترخيم التّصغير، كما صغّروا أسود سُوَيْدًا، وأحمر حُمَيْرًا،

وسمّوا حُمَيْدان وحَمّادًا

ويقولون: حُماداك أن تفعل كذا وكذا في معنى قُصاراك، وفلان عندي محْمِدة ومَحْمَدة بمعنى، إذا كانت له عندك يدٌ تَحْمَده عليها، والمحامد لله تبارك وتعالى أياديه ونعمُه [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(الاشتقاق ١٥٣)

الشّيبانيّ: واليحامد جمع قبيلة يقال لها يحمد، وقبيلة يقال لها اليُحْمِد (ابن سيده ٣: ٢٦٨)

الأزهريّ: [نقل كلام الأخفش ثمّ قال]

قلت: الشّكر لا يكون إلّا ثناءً ليدٍ أوليتها، والحمد قد يكون شكرًا للصّنيعة ويكون ابتداء للثّناء على الرّجل، فحمد الله الثّناء عليه، ويكون شكرًا لنعمه الّتي شملت الكلّ

وقالت أمّ سَلَمة: «حُمادَيات النّساء غضّ الطّرف وقِصَر الزّهادة» معناه: غاية ما يُحْمَد منهنّ هذا.

وقيل: حُماداك، بمعنى حُمَيْداك، وغُماماك مثله

(٤: ٤٣٥)

ويقال: هل تَحْمَد لي هذا الأمر، أي هل ترضاه لي

حَمِدتُ على فلان حمدًا وضَمِدتُ ضَمَدًا، إذا غَضِبْت، وكذلك أَرِمْتُ أَرَمًا

وقول المصلّي: «سبحانك اللّهمّ وبحمدك» المعنى وبحمدك أبتدئ، وكذلك الجالب للباء في «بسم الله» الابتداء، كأنّك قلت: بدأتُ باسم الله، ولم تحتج إلى ذكر بدأت؛ لأنّ الحال أنبأت أنّك مُبتدئ

والحميد من صفات الله بمعنى المحمود، ورجل حُمَدَة كثير الحَمْد، ورجل حمّاد مثله

ومن أمثالهم «من أنفق ماله على نفسه فلا يتحمّد به إلى النّاس»، المعنى: أنّه لا يُحمَد على إحسانه إلى نفسه، إنّما يُحمَد على إحسانه إلى النّاس (٤: ٤٣٦)

الخَطّابيّ: في حديث النّبيّ ﷺ أنّه قال: «الحمد رأس الشّكر ما شكر الله عبدٌ لا يحمده»

الحمد نوع، والشُّكر جنس، فكلّ حمدٍ شُكر، وليس كلّ شُكر حمدًا [ثمّ ذكر مراتب الشّكر إلى أن قال:]

ويقال: إنّ الحمد ما كان على غير مقابلة والشُّكر عن مقابلة (١: ٣٤٦)

الجوهريّ: الحَمْد: نقيض الذّمّ، تقول: حَمِدتُ الرّجل أحمَدُه حمْدًا ومَحْمَدةً، فهو حميد ومحمود

والتّحميد أبلغ من الحَمْد، والحمد أعمّ من الشّكر

والمُحَمَّد: الّذي كثرت خصاله المحمودة

والمحمَدة: خلاف المذمّة

وأحمَدَ: صار أمره إلى الحمد، وأحمَدتُه: وجدته محمودًا، تقول: أتيت موضع كذا فأحمَدتُه، أي صادفته محمودًا موافقًا، وذلك إذا رضيت سُكناه أو مَرْعاه

وقولهم في المثل: «العَوْد أحمَدُ» أي أكثر حَمْدًا

وقولهم: حَمادِ لفلان، أي حَمْدًا له وشكرًا، وإنّما بني على الكسر لأنّه معدول عن المصدر

وفلان يتحمّد عليّ، أي يمنّ، يقال: من أنفق ماله على نفسه فلا يتحمّد به على النّاس

ورجل حُمَدَة، مثال هُمَزة: يُكثر حمد الأشياء، ويقول فيها أكثر ممّا فيها

وحَمدة النّار بالتّحريك: صوت التهابها

واحتَمَد الحرّ: قَلِبٌ: احتَدم

وقولهم: حُماداك أن تفعل كذا، أي قُصاراك وغايتك

ويحمد: بطن من الأزد

ومحمودٌ: اسم الفيل المذكور في القرآن [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٢: ٤٦٦)

أبو هلال: الفرق بين الشّكر والحمد أنّ الشّكر هو الاعتراف بالنّعمة على جهة التّعظيم للمُنعِم، والحمد الذّكر بالجميل على جهة التّعظيم للمذكور به أيضًا، ويصحّ على النّعمة وغير النّعمة، والشّكر لا يصحّ إلّا على النّعمة

ويجوز أن يحمد الإنسان نفسه في أمور جميلة يأتيها ولا يجوز أن يشكرها، لأنّ الشّكر يجري مجرى قضاء الدّين، ولا يجوز أن يكون للإنسان على نفسه دين، فالاعتماد في الشّكر على ما توجبه النّعمة وفي الحمد على ما توجبه الحكمة، ونقيض الحمد الذّمّ إلّا على إساءة

ويقال: الحمد لله على الإطلاق، ولا يجوز أن يُطلق إلّا لله، لأنّ كلّ إحسان فهو منه في الفعل أو التّسبيب

والشّاكر هو الذّاكر حقّ المنعم بالنّعمة على جهة التّعظيم، ويجوز في صفة الله شاكر مجازًا، والمراد أنّه مجازٍ على الطّاعة جزاء الشّاكرين على النّعمة، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا

حسنًا﴾ البقرة ٢٤٥، وهذا تلطّف في الاستدعاء إلى النّفقة في وجوه البرّ، والمراد أنّ ذلك بمنزلة القرض في إيجاب الحقّ.

وأصل الشّكر: إظهار الحال الجميلة، فمن ذلك: دابّة شكور، إذا ظهر فيه السّمن مع قلّة العلف. وأشكر الضّرع، إذا امتلأ. وأشكرت السّحابة: امتلأت ماءً.

والشّكير: قضبان غضّة تخرج رخصة بين القضبان العاسية. والشّكير من الشّعر والنّبات: صغار نبت خرج بين الكبار، تشبيهًا بالقضبان نفسه.

والشّكر يضع المزيد. والشّكر على هذا الأصل: إظهار حقّ النّعمة بقضاء حقّ المنعم، كما أنّ الكفر تغطية النّعمة بإهمال حقّ المنعم.

فإن قيل: أنت تقول: الحمد لله شكرًا، فتجعل الشّكر مصدرًا للحمد، فلولا اجتماعهما في المعنى لم تجمعهما في اللّفظ.

قلنا: هذا مثل قولك: قتلته صبرًا وأتيته مشيًا، والقتل غير الصّبر، والإتيان غير المشي. وقال سيبويه: هذا باب ما يُنصب من المصادر، لأنّه حال وقع فيها الأمر، وذلك كقولك: قتلته صبرًا، ومعناه أنّه لمّا كان القتل يقع على ضروب وأحوال بيّن الحال الّتي وقع فيها القتل والحال الّتي وقع فيها الحمد، فكأنّه قال: قتلته في هذه الحال.

والحمد لله شكرًا، أبلغ من قولك: الحمد لله حمدًا، لأنّ ذلك للتّوكيد والأوّل لزيادة معنى، وهو أي أحمده في حال إظهار نعمه عليّ.

الفرق بين الحمد والإحماد، أنّ الحمد من قبيل الكلام على ما ذكرناه، والإحماد معرفة تصرفها، ولذلك دخلته الألف، فقلت: أحمدته، لأنّه بمعنى أصبته ووجدته، فليس هو من الحمد في شيء.

الفرق بين الحمد والمدح: أنّ الحمد لا يكون إلّا على إحسان، والله حامد لنفسه على إحسانه إلى خلقه، فالحمد مختصّ بالفعل، والمدح يكون بالفعل والصّفة، وذلك مثل أن يمدح الرّجل بإحسانه إلى نفسه وإلى غيره، وأن يمدحه بحسن وجهه وطول قامته، ويمدحه بصفات التّعظيم من نحو: قادر وعالم وحكيم، ولا يجوز أن يحمده على ذلك وإنّما يحمده على إحسان يقع منه فقط] (٣٥)

ابن فارس: الحاء والميم والدّال كلمة واحدة وأصل واحد، يدلّ على خلاف الذّمّ، يقال: حمدتُ فلانًا أحمده، ورجل محمود ومحمّد، إذا كثرت خصاله المحمودة غير المذمومة.

ويقول العرب: حُماداك أن تفعل كذا، أي غايتك وفعلك المحمود منك غير المذموم.

ويقال: أحمدتُ فلانًا إذا وجدته محمودًا، كما يقال: أبخلته إذا وجدته بخيلًا، وأعجزته إذا وجدته عاجزًا، وهذا قياس مطّرد في سائر الصّفات. وأحمدتُ المكان، إذا وجدته هائجًا قد يبس نباته.

فإن سأل سائل عن قولهم في صوت التهاب النّار: حمدة، قيل له: هذا ليس من الباب، لأنّه من المقلوب، وأصله: حدمة، وقد ذُكرت في موضعها [واستشهد بالشّعر مرتّبه] (٢/ ١٠٠)

دخول الألف في الأفعال لوجوه

والوجه السابع أن يكون دالًّا على وجود شيء بصفة، نحو أحمدتُ الرّجل، إذا وجدته محمودًا.

(الصّاحبيّ ٢٠١)

أبو سهل الهَرَويّ: حَمِدتُ الرّجل بالكسر، إذ شكرت له صنيعه وأحمدته بالألف، إذا أصبته محمودًا، أي مرضيّ الطّريقة. (التّلويح ٢٢)

الماوَرْديّ: أمّا (الحَمْدُ لِلّهِ) فهو الثّناء على المحمود بجميل صفاته وأفعاله، والشّكر الثّناء عليه بإنعامه فكلّ شكر حمد، وليس كلّ حمد شكرًا، فهذا فرق ما بين الحمد والشّكر، ولذلك جاز أن يَحمد الله تعالى نفسه ولم يجز أن يشكرها.

فأمّا الفرق بين الحمد والمدح، فهو أنّ الحمد لا يُستحقّ إلّا على فعل حسن، والمدح قد يكون على فعل وغير فعل، فكلّ حمدٍ مدح وليس كلّ مدح حمدًا، ولهذا جاز أن يُمدَح الله تعالى على صفته، بأنّه عالمٌ قادرٌ ولم يجز أن يُحمَد به، لأنّ العلم والقدرة من صفات ذاته، لا من صفات أفعاله. ويجوز أن يُمدَح ويُحمد على صفته، بأنّه خالقٌ رازقٌ، لأنّ الخلق والرّزق من صفات فعله لا من صفات ذاته. (١: ٥٤)

ابن سيده: الحَمْد نقيض الذّمّ [إلى أن قال:]

وقد حَمِده حمدًا ومَحْمَدًا ومَحْمَدةً ومَحْمِدًا ومَحْمِدة، نادرٌ، فهو محمود وحميد، والأُنثى: حميدة، أدخلوا فيه الهاء وإن كان في معنى مفعول، تشبيهًا لها برشيدة، شبّهوا ما هو في معنى مفعول بما هو في معنى فاعل، لتقارب المعنيين.

وحَمِدَه وحَمَّدَه وأحمَدَه، كلّه: وجده محمودًا.

وأحمدَ الأرض: صادفها حميدةً، فهذه اللّغة الفصيحة، وقد يقال: حَمِدها.

وقال بعضهم: أحمد الرّجل، إذا رضي فعله ومذهبه ولم ينشره للنّاس.

وأحمَدَ الرّجل: فعل ما يُحمَد عليه، وأحمَدَ أمره صار عنده محمودًا.

وطعام ليست له مَحْمَدة، أي لا يُحمد.

والتّحميد: حَمْدك الله مرّةً بعد مرّة، وإنّه لحَمّاد لله.

ومُحَمَّد: هذا الاسم منه كأنّه حُمِد مرّةً بعد أُخرى. وأحمَدُ إليك الله: أشكره عندك [ثمّ استشهد بشعر]

ومن كلامهم: أحمَدُ إليك غسل الإكليل، أي أرضاه.

وحُمَاداك أن تفعل كذا وكذا، أي غايتك. وقيل: جهدك، قُصاراك.

وحُماداك أن تنجو منه رأسًا برأس، أي قُصاراك وغايتك.

وقد سمّت مُحَمّدًا وأحمَدَ وحامدًا وحَمّادًا وحَميدًا وحَمْدًا وحُمَيْدًا.

ويُحمِد: أبو بطن من الأزد. [ونقل قول السّيرافيّ ثمّ قال:]

والّذي عندي أنّ اليَحامِد في معنى اليحمَديّين واليُحمِديّين، فكان يجب أن تلحقه الهاء عوضًا من ياء النّسب كالمَهالبة، ولكنّه شذّ، أو جُعل كلّ واحدٍ منهم يَحمَد أو يُحمِد، وركّبوا هذا الاسم فقالوا: حَمْدَوَيه، وقد

تقدّم تعليقه في عَمْرَوَيه

وحَمَدة النّار: صوت التهابها، كحدَمَتِها

ويوم مُحْتَمِد: شديد الحرّ، كمُحْتَدِم (٣: ٢٦٦).

الرّاغِب: الحمد لله تعالى الثناء عليه بالفضيلة وهو أخصّ من المدح وأعمّ من الشكر، فإنّ المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، وممّا يقال منه وفيه بالتسخير، فقد يُمدَح الإنسان بطول قامته وصَباحة وجهه، كما يُمدَح ببذل ماله وسخائه وعلمه، والحمد يكون في الثاني دون الأوّل

والشكر لايقال إلّا في مقابلة نعمة، فكلّ شكر حَمْدٌ وليس كلّ حمد شكرًا، وكلّ حمدٍ مدحٌ وليس كلّ مدحٍ حمدًا

ويقال: فلان محمود إذا حُمِد، ومحمَّد إذا كثرت خصاله المحمودة، ومحمَد إذا وُجد محمودًا (١٣١٤)

ابن القَطّاع: وحَمِدت الرّجل حَمْدًا: ضدّ ذممته، وأيضًا أثنيتُ عليه بما فيه من خصال السُّؤدد

وأحمدتُه: وجدته محمودًا، والأرضَ: شُرْتُ نباتها

وأحمَد: فعل ما يُحمَد عليه (١: ٢١٩)

الزّمَخْشَريّ: أحمَدُ الله تعالى بجميع محامده

وأحمَد إليك الله، وأحمدتُ فلانًا: وجدتُه محمودًا

وأحمَد الرّجل: جاء بما يُحمَد عليه، ضدّ أذمّ، والله محمودٌ وحَمِدٌ

ورجل حُمَدَة: كثير الحَمْد، وحَمَّدتُ الله وحمَّدته وهو أهل التحميد والتّحاميد

وتحمَّد فلان: تكلّف الحَمْد، تقول: وجدته متحمِّدًا متشكّرًا

ومن أنفق ماله على نفسه، فلا يتحمَّد به على النّاس

واستحمَد الله إلى خلقه بإحسانه إليهم وإنعامه عليهم

ومن المجاز: أحمدتُ صنيعه، وأحمدتُ الأرض: رضيتُ سُكناها، والرّعاة يتحامدون الكلأ

وجاورته فأحمدتُ جواره، وأفعاله حميدة، وهذا طعام ليست عنده مَحْمَدة، أي لا يَحمده آكله. [واستشهد بالشعر مرّتين] (أساس البلاغة: ٩٤)

النّبيّ ﷺ: «الحمد رأس الشّكر، ما شكر اللهَ عبدٌ لا يحمده»

الشّكر لايكون إلّا على نعمة، وهو مقابلتها قولًا وعملًا ونيّة، وذلك أن يُثني على المنعم بلسانه، ويُذيب نفسه في الطّاعة له، ويعتقد أنّه وليّ النّعمة [ثمّ استشهد بشعر]

وهو من قولهم: شكرت الإبل، إذا أصابت مرعى فدَرَّت عليه، وفرس شكور، إذا عُلِف فَسَمِن

وأمّا الحمد فهو المدح والوصف بالجميل، وهو شُعْبَةٌ واحدة من شُعَب الشّكر، وإنّما كان رأسه، لأنّ فيه إظهار النّعم والنّداء عليها، والإشارة بها

في كتابه ﷺ: «أمّا بعد فإنّي أحمَد إليك الله الّذي لا إله إلّا هو» أي أنهي إليك أنّ الله محمود

ومنه حديث ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما: «إنّي أحمد إليكم غَسْلَ الإحليل» معناه: أرضاه لكم، وأُفضي

يبكم بأنّه فعل محمود مرضيّ. (الفائق ١: ٣١٤)

[في حديث عبد الله بن الزّبير] «... آثر عليّ الحُمَيْدات والتُّوَيْتات والأُسامات.» الحُمَيْدات وغيرها: بنو حُمَيْد وتُوَيْت وأُسامة: قبائل من أسد بن عبد العُزّى. (الفائق ١: ٣٢٥)

[في حديث عائشة] «... حُماديات النّساء غضّ الأطراف...». يقال: حُماداك أن تفعل كذا، أي قُصاراك وغاية أمرك الّذي تُحمَد عليه. (الفائق ٢: ١٧٠)

الطَّبْرِسيّ: محمّد أُخذ من الحَمْد، والتّحميد فوق الحمد، فمعناه المستغرق لجميع المحامد، لأنّ التّحميد لا يستوجبه إلّا المستولي على الأمر في الكمال، فأكرم الله عزّ اسمه نبيّه وحبيبه ﷺ باسمين مشتقّين من اسمه تعالى: محمّد ﷺ، وأحمد. [ثمّ استشهد بشعر]

(٩: ٥٢٢)

الحمد: هو الوصف بالجميل على جهة التّعظيم، ونقيضه: الذّمّ، وهو الوصف بالقبيح على جهة التّحقير، ثمّ ينقسم فمنه ما هو أعلى ومنه ما هو أدنى، والأعلى ما يقع على وجه العبادة ولا يستحقّها إلّا الله سبحانه، لأنّ إحسان الله عزّ اسمه لا يوازيه إحسان أحد من المخلوقين، ويستحقّ الحمد على الإحسان والإنعام، فلا يستحقّ أحدٌ من المخلوقين مثل ما يستحقّه سبحانه. (٤: ٣٧٦)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى: «الحميد» أي المحمود على كلّ حال، فعيل بمعنى مفعول. والحمد والشّكر متقاربان، والحمد أعمّهما، لأنّك تحمد الإنسان على صفاته الذّاتيّة وعلى عطائه، ولا تشكره على صفاته.

ومنه الحديث: «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله عبدٌ لا يحمده» كما أنّ كلمة الإخلاص رأس الإيمان. وإنّما كان رأس الشّكر، لأنّ فيه إظهار النّعمة والإشادة بها، ولأنّه أعمّ منه، فهو شكر وزيادة.

وفي حديث الدّعاء: «سبحانك اللّهمّ وبحمدك» أي وبحمدك أبتدئ. وقيل: بحمدك سبّحت. وقد تُحذف الواو وتكون الباء للتّسبيب، أو للملابسة، أي التّسبيح مُسبّب بالحمد، أو ملابس له.

ومنه الحديث: «لواء الحمد بيدي» يُريد به انفراده بالحمد يوم القيامة وشُهرته به على رؤوس الخلق. والعرب تضع اللّواء موضع الشّهرة.

ومنه الحديث: «وابعثه المقام المحمود الّذي وعدته» أي الّذي يَحمده فيه جميع الخلق لتعجيل الحساب، والإراحة من طول الوقوف. وقيل: هو الشّفاعة.

وفي كتابه ﷺ: «أمّا بعد فإنّي أحمد إليك الله» أي أحمده معك، فأقام «إلى» مُقام «مع». وقيل: معناه أحمد إليك نعمة الله بتحديثك إيّاها. (١: ٤٣٦)

الفَيُّوميّ: حَمِدتُه على شجاعته وإحسانه حَمْدًا أثنيتُ عليه، ومن هنا كان الحَمْد غير الشّكر، لأنّه يُستعمل لصفة في الشّخص وفيه معنى التّعجّب، ويكون فيه معنى التّعظيم للممدوح وخضوع المادح، كقول المُبتلَى: الحمد لله، إذ ليس هنا شيء من نعم الدّنيا، ويكون في مقابلة إحسان يَصِل إلى الحامد.

وأمّا الشّكر فلا يكون إلّا في مُقابلة الصّنيع، فلا

فقال: شكرته على شجاعته، وقيل غير ذلك.

وأحمدته بالألف: وجدته محمودًا. وفي الحديث «سبحانك اللّهمّ وبحمدك» التّقدير: سبحانك اللّهمّ والحمد لك.

ويقرب منه ما قيل في قوله تعالى ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ البقرة ٣٠، أي نسبّح حامدين لك أو والحمد لك، وقيل: التّقدير وبحمدك نزّهتك وأثنيتُ عليك فلك المنّة والنّعمة على ذلك.

وهذا معنى ما حكي عن الزّجّاج، قال: سألت أبا العبّاس محمّد بن يزيد عن ذلك، فقال: سألت أبا عثمان المازنيّ عن ذلك، فقال: المعنى سبحانك اللّهمّ بجميع صفاتك وبحمدك سبّحتك.

وقال الأخفش: المعنى سبحانك اللّهمّ وبذكرك وعلى هذا قالوا: الواو زائدة كزيادتها في «ربّنا ولك الحمد» والمعنى بذكرك الواجب لك من التّمجيد والتّعظيم لأنّ الحمد ذكر.

وقال الأزهريّ: سبحانك اللّهمّ وأبتدئ بحمدك وإنّما قدّر فعلًا، لأنّ الأصل في العمل له، وتقول «ربّنا لك الحمد» أي لك المنّة على ما ألهمتنا، أو لك الذّكر والثّناء لأنّك المستحقّ لذلك. وفي «ربّنا لك الحمد» دعاء خضوع واعتراف بالرّبوبيّة وفيه معنى الثّناء والتّعظيم والتّوحيد، وترد الواو فيقال «ولك الحمد».

قال الأصمعيّ: سألت أبا عمرو بن العلاء عن ذلك، فقال: كانوا إذا قال الواحد: بعني، يقولون: وهو لك والمراد هو لك، ولكنّ الزّيادة توكيد وتحول في معناه

«وابعثه المقام المحمود» بالألف واللّام إن جعل الّذي وعدته صفةً له، لأنّهما معرفتان، والمعرفة توصف بالمعرفة.

ولا يجوز أن يقال مقامًا محمودًا، لأنّ النّكرة لا توصف بالمعرفة ولا يجوز أن يكون على القطع، لأنّ القطع لا يكون إلّا في نعت، ولا نعت هنا.

نعم يجوز ذلك إن قيل في الكلام حذف، والتّقدير هو الّذي، وتكون الجملة صفةً للنّكرة، ومثله قوله تعالى ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا﴾ الهمزة ١، ٢، والمعرّف أولى عيانًا لسلامته من الحذف، وهو الموصوف المقدّر في قولك هو الّذي، ولأنّ جري القرينتين على عمل واحد من تعريف أو تنكير أحسن من الاختلاف.

فإن لم يوصف بـ«الّذي»، جاز التّعريف وهو في الحديث: «يوم يبعثه الله المقام المحمود» وتكون اللّام للعهد وجاز التّنكير لمشاكلة الفواصل أو غيره.

والمحمدة بفتح الميم: نقيض المذمّة، وبعض ابن السّرّاج وجماعة على الكسر (١: ١٤٩).

الجرجانيّ: الحمد هو الثّناء على الجميل من جهة التّعظيم من نعمة وغيرها.

الحمد القوليّ: هو حمد اللّسان وثناؤه على الحقّ بما أثنى به نفسه على لسان أنبيائه.

الحمد الفعليّ: هو الإتيان بالأعمال البدنيّة ابتغاء لوجه الله تعالى.

الحمد الحاليّ: هو الّذي يكون بحسب الرّوح

و لقلب، كالاتّصاف بالكمالات العلميّة والعمليّة والتّخلّق بالأخلاق الإلهيّة

الحمد اللّغويّ هو الوصف بالجميل على جهة التّعظيم و لتّبجيل باللّسان وحده

الحمد العرفيّ فعل يُشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا أعمّ من أن يكون فعل اللّسان أو الأركان (٤١)

الفيروز اباديّ: الحَمْد الشّكر و الرّضا والجزاء وقضاء الحقّ، حَمِدَه كسَمِعه حَمْدًا ومَحْمِدًا ومَحْمَدًا ومَحْمِدَةً ومَحْمَدَةً، فهو حَمُود وحَميدٌ، وهي حَميدة

وأحْمَدَ صار أمره إلى الحمد أو فعل ما يُحْمَد عليه والأرضَ صادفها حميدة كحَمِدَها، وفلانًا رضي فِعْلَه ومَذهَبَه ولم يَنْشُره للنّاس، وأمرُه صار عنده محمودًا

ورجل ومنزل حَمْدٌ وامرأة حَمْدَة محمودة.

والتَّحميد حمد الله مرّة بعد مرّة، وإنّه لحَمّادٌ لله عزّ وجلّ، ومنه مُحَمَّدٌ كأنّه حُمِد مرّةً بعد مرّة

وأحْمَدُ إليك الله أشكره

وحَمادِ له كقَطامِ، أي حَمْدًا وشُكْرًا

وحُماداك وحُمَاديّ بصمّها غايتك وغايتي

وسمّت أحْمَدَ وحامدًا وحَمّادًا وحَميدًا وحُمَيْدًا وحَمْدًا وحَمْدُون وحَمْدين وحَمْدانَ وحَمْدى وحَمّودًا كتنّور وحَمْدُويه

ويحمد كيمنع، وكيُعْلَم - أي أُعْلَم - أبو قبيلة، الجمع اليَحامِد

وحَمْدَة النّار حَرَكةُ صوت التهابها

ويومٌ مُحْتَمِد شديد الحرّ.

وكحَمّامة ناحية باليمامة

والمُحَمّديّة قرية بنواحي بغداد، وبلدة بزّقة من ناحية الإسكندريّة، وبلدة بنواحي الزّاب، وبلدة بكِرْمان، وقرية قُرب تُونِس، ومحلّة بالرّيّ، واسم مدينة المَسيلة بالمغرب أيضًا، وقرية باليمامة

وهو يَتَحمّد عليّ يَمْتَنّ

وكهُمَزَة يُكثِر الحَمْد للأشياء

وكفَرِح: غَضِب.

والعَوْد أحْمَد، أي أكثر حَمْدًا، لأنّك لاتعود إلى الشّيء غالبًا إلّا بعد خبرته، أو معناه أنّه إذا ابتدأ المعروف جَلَبَ الحمد لنفسه، فإذا عاد كان أحْمَدَ، أي أكسَبَ للحمد له

أو هو أفعل من المفعول، أي الابتداء محمود والعَوْد أحقّ بأن يحمدوه [ثمّ ذكر قصّة خداش بن حابس في الرّباب إلى أن قال]

ومحمود اسم الفيل المذكور في القرآن العزيز

(١ ٢٩٩)

الطّريحيّ: والحَمْد هو الثّناء بالجميل على قصد التّعظيم والتّبجيل للممدوح، سواء النّعمة وغيرها، والشّكر فعل يُنبئ عن تعظيم المنعم لكونه مُنعِمًا، سواء كان باللّسان أو بالجنان أو بالأركان [ثمّ استشهد بشعر]

فالحمد أعمّ من جهة المتعلّق وأخصّ من جهة المورد، والشّكر بالعكس

وفي الحديث «الحَمْد رأس الشّكر» وإنّما جعله رأس الشّكر، لأنّ ذكر النّعمة باللّسان والثّناء على موليها

أشبع لها وأدلّ على مكانها من الاعتقاد، لخفاء عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال، بخلاف عمل اللّسان الّذي هو النّطق المُفصِح عن كلّ خفيّ، كذا في «الكشّاف».

وفيه «الحمد هو الواصل المتّصل بالنّعم والنّعم بالشّكر» قال بعض الشّارحين يعني أنّه تعالى أنعم على سبيل التّفضّل أوّلًا ثمّ أمر المكلّفين أن يحمدوه على نعمه، كما هو مركوز في بداية العقول، ثمّ ردهم عن حمدهم بنعمة أخرى، كما قال ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ ويمكن أن يقال: إنّه تعالى تفضّل بالنّعم أوّلًا، ثمّ أوصل ذلك بنعمة الحمد بأن ألهم عباده الحمد عليها، ثمّ أوصل النّعم بالشّكر، حيث قال ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ إبراهيم ٧

وحمّده: بالغ في حمده، مثل مدّحه

والحميد من أسمائه تعالى، «فعيل» بمعنى «مفعول»، أي المحمود على كلّ حال.

و«البعثة لمقام المحمود» الضّمير للنّبيّ ﷺ، أي الّذي يحمده فيه جميع الخلائق، كتعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف، وقيل: هو الشّفاعة.

والحميد من الأباريق: الكبير في الغاية، ومنه حديث الميّت «يبدأ بيديه فيغسلهما بثلاث حميديّات بماء السّدر».

و«حميدة البربريّة» أمّ موسى الكاظم عليه السلام، وتسمّى المصفّاة.

و«أحمد» اسم نبيّنا ﷺ في الإنجيل، لحسن ثناء الله عليه في الكتاب بما حمد من أفعاله، وذكر ابن الأعرابيّ أنّ لله تعالى ألف اسم وللنّبيّ ﷺ ألف اسم، ومن أحسنها محمّد ومحمود وأحمد.

والمحمّد: كثير الخصال المحمودة، قيل: لم يُسمّ به أحد قبل نبيّنا ﷺ، ألهم الله أهله أن يسمّوه به.

و«محمّد» اسمه ﷺ في القرآن سمّي به، لأنّ الله وملائكته وجميع أنبيائه ورسله وجميع أممهم يحمدونه ويصلّون عليه (٢: ٣٩)

الجزائريّ: الحمد هو الثّناء باللّسان على الجميل، سواء تعلّق بالفضائل كالعلم أم بالفواضل كالبرّ، والشّكر فعل يُنبئ عن تعظيم المُنعم لأجل النّعمة، سواء كان ذكرًا باللّسان أو اعتقادًا أو محبّة بالجنان، أو عملًا وخدمة بالأركان [ثمّ استشهد بشعر]

فالحمد أعمّ مطلقًا، لأنّه يعمّ النّعمة وغيرها وأخصّ موردًا، إذ هو اللّسان فقط، والشّكر بالعكس إذ متعلّقه النّعمة فقط ومورده اللّسان وغيره، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فهما يتصادقان في الثّناء باللّسان على الإحسان ويتفارقان في صدق الحمد فقط على النّعت بالعلم مثلًا، وصدق الشّكر فقط على المحبّة بالجنان لأجل الإحسان.

وأمّا الفرق بين الحمد والمدح فمن وجوه

منها أنّ المدح للحيّ ولغير الحيّ كاللّؤلؤ واليواقيت الثّمينة، والحمد للحيّ فقط.

ومنها أنّ المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده، والحمد إنّما يكون بعد الإحسان

ومنها: أنّ المدح قد يكون منهيًّا عنه قال ﷺ «احثُوا التّراب على وجوه المدّاحين» والحمد مأمور به مطلقًا قال ﷺ «من لم يَحمَد النّاس لم يَحمَد الله».

ومنها: أنّ المدح عبارة عن القول الدّالّ على أنّه مختصّ بنوع من أنواع الفضائل باختياره وبغير اختياره، والحمد قول دالّ على أنّه مختصّ بفضيلة من الفضائل معيّنة، وهي فضيلة الإنعام إليك وإلى غيرك. ولا بدّ أن يكون على جهة التّفضيل لا على التّهكّم والاستهزاء.

ومنها: أنّ الحمد نقيضه الذّمّ، ولهذا قيل: التّعبير يؤكّل ويُذمّ، والمدح نقيضه الهجاء. والزّمخشريّ لم يفرّق بينهما، قال في «الكشّاف»: الحمد والمدح أخوان بمعنى واحد. (١: ١٨٩)

مَجْمَعُ اللُّغة: حَمِدَه يَحمَده حَمْدًا: أثنى عليه بالجميل، فهو حامد وهم حامدون، واسم المفعول محمود.

والحمد لله: الثّناء عليه بتمجيده وتعظيمه.

والحميد في صفات الله معناه: محمود.

وأحمد: علم منقول من أفعل التّفضيل، بمعنى الأكثر حمدًا.

ومحمّد: علم من معنى: من كثُرت خصاله المحمودة. (١: ٢٩٧)

محمّد إسماعيل إبراهيم: حَمِد الله حَمْدًا: أثنى عليه ثناءً بتمجيده وتعظيمه.

والحمد: نقيض الذّمّ، وهو أعمّ من الشّكر. والحامد: الشّاكر للنّعمة.

ومحمّد وأحمد ومحمود وحميد: أسماء مشتقّة من «حَمِد» ومعنى كلّ منها: الشّخص الّذي كثُرت خصاله المحمودة.

والحميد: اسم من أسماء الله الحسنى بمعنى المحمود الّذي يستحقّ كلّ حمد وشكر على ما يُنعم به دائمًا، وعلى كلّ حال.

ومحمّد وأحمد من أسماء الرّسول ﷺ.

وسَبِّح بحمد ربّك: افزع إليه بالتّسبيح والتّحميد إذا ضاق صدرك.

والمقام المحمود: مقام الشّفاعة. (١: ١٤٥)

حِفْني محمّد شرف: [الكلام في ألفاظ متقاربة المعنى مع تفاوت بينها]

وكذلك كلمتا الحمد والشّكر، فقد يشتركان أيضًا: الحمد لله على نعمه، أي الشّكر له عليها. ثمّ قد يتميّز الشّكر عن الحمد في أشياء، فيكون الحمد ابتداء بمعنى الثّناء، ولا يكون الشّكر إلّا على الجزاء. تقول: حَمِدت هندًا، إذا أثنيت عليه في أخلاقه ومواهبه، وإن لم يكن سبق إليك منه معروف، وشكرت زيدًا، إذا أردت جزاءه على معروف ابتداه إليك. ثمّ قد يكون الشّكر قولًا كالحمد، ويكون فعلًا كقوله جلّ وعزّ: ﴿اِعْمَلُوا اٰلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ سبأ: ١٣.

وإذا أردت أن تُبيّن حقيقة الفرق بينهما اعتبرت كلّ واحد منهما بضدّه، وذلك أنّ ضدّ الحمد: الذّمّ، وضدّ الشّكر: الكفران. وقد يكون الحمد على المحبوب والمكروه، ولا يكون الشّكر إلّا على محبوب

وحاصل الفرق بين الحمد والشّكر أنّ بينهما عمومًا وخصوصًا وجهًا، وبيان ذلك أنّ الحمد لايكون إلّا قولًا باللّسان، فهو من هذه الجهة خاصّ لكنّه عامّ من جهة أنّه لايتعيّن أن يكون جزاء على معروف، بل يصحّ أن يكون ابتداء.

والشّكر بالعكس، أي أنّه عامّ من جهة أنّه يكون قولًا باللّسان وعملًا بالجوارح، وخاصّ من جهة أنّه لايكون إلّا جزاء على معروف، ولهذا كان ضدّ الكفران المقتضي كفران النّعمة وجحودها. قال تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ البقرة: ١٥٢، بخلاف الذّمّ الّذي هو ضدّ الحمد فإنّه لايقتضي ذلك. ومن أجل هذا لتشابه تهيّب كثير من الصّحابة والتّابعين تفسير القرآن حذرًا وتحفّظًا، ومن هؤلاء: أبوبكر، وعمر، وجندب بن عبد الله، وسعيد بن المسيّب، وعروة بن الزّبير، والقاسم بن محمّد، ونافع مولى ابن عمر، وعبيدة السّلمانيّ، مع علمهم باللّغة والدّين، وها هو ذا الأصمعيّ ـ مع إمامته في اللّغة ـ لايفسّر شيئًا من غريب القرآن. (٦٢)

العَدْنانيّ: حَمِدَ الله، لاحمّده.

ويقولون: حمّد تميم الله على نعمه الكثر، والصّواب: حَمِد، كما تقول المعجمات كلّها: يَحْمَده حَمْدًا، ومَحْمَدًا، ومَحْمِدًا، ومَحْمَدَةً، ومَحْمِدَةً.

ومعنى حَمِده كما جاء في «الوسيط»:

١ـ أثنى عليه.

٢ـ حَمِد فلانًا: جزاه وقضى حقّه.

٣ـ حَمِد الشّيء: رضي عنه واستراح إليه.

٤ـ أَحْمَدُ إليك الله: أحمد معك الله معك.

أ ـ أفعل أحمد في معانيه.

١ـ أحمد الرّجل وغيره.

أ ـ صار محمودًا.

ب ـ فعل ما يُحْمَد عليه.

٢ـ أَحْمَد الرّجل وغيره: وجده محمودًا وسُرّ به.

٣ـ أحمد بامرئ: رضي فعله أو مذهبه. (١٦٧)

المُصْطَفَويّ: الحمد في مقابل الذّمّ، ويعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «ستايش» وعن الشّكر بكلمة «سپاس».

ثمّ إنّ الحمد يلازم التّسبيح، كما أنّ نسبة الصّفات الثّبوتيّة إلى الله تعالى يلازم نفي الصّفات السّلبيّة أوّلًا، ولهذا اللّحاظ قد استعملا متقارنين: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ الحجر: ٩٨، ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ الزّمر: ٧٥، ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ البقرة: ٣٠، ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ﴾ الإسراء: ١١١، ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ الرّعد: ١٣، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤.

والجارّ والمجرور (بحمده) متعلّق بمقدّر، فيكون مستقرًّا في محلّ حال، أي فسبّح الله كائنًا ومستقرًّا بالتّحميد، أو متعلّق بالتّسبيح، والمعنى: فسبّح بإلصاق الحمد وبسبب التّحميد، فكأنّ التّحميد هو الموجب لتحقّق التّسبيح، وبه يتحقّق ويثبت.

وبما قد ظهر سبب استعمال اسم الحميد في الله تعالى قرين اسم العزيز والغنيّ والوليّ والمجيد والحكيم، ممّ

يدلّ على نفي الصّفات السّلبيّة المطلقة، في كلّ مورد بما يناسبه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ إبراهيم: ٨، ﴿إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ هود: ٧٣ ﴿إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ إبراهيم: ١، ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الشّورى: ٢٨، ﴿مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصّلت: ٤٢، فهو الّذي ثبت له الحمد، وله الغنى والمجد والعزّة والحكم والولاية، وليس فيه ضعف ولا نقص ولا احتياج ولا محكوميّة.

ثمّ إنّه إذا كان المنظور مطلق الاستناد إلى مفهوم اللّفظ فيؤتى به مجرّدًا عن اللّام ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ إبراهيم: ٨، وأمّا إذا كان المنظور حصر المفهوم فيؤتى به باللّام الجنس ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾، ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصّفّ: ٦، يطلق عليه أحمد باعتبار كونه في غاية حميد الخصال، ومحمّد باعتبار كونه موردًا للحمد.

إنجيل يوحنّا: ١٤، إن كنتم تحبّونني فاحفظوا وصاياي ١٦ وأنا أطلب من الأب فيعطيكم مُعزّيًا آخر ليمكث معكم إلى الأبد ١٧ روح الحقّ الّذي لا يستطيع العالم أن يقبله، لأنّه لا يراه ولا يعرفه، وأمّا أنتم فتعرفونه لأنّه ماكث معكم ويكون فيكم.

ويقول في ١٥ - ٢٦ ومتى جاء المُعزّي الّذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحقّ الّذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي.

وفي بعض النّسخ مُسلّيًا آخر، وفي بعضها فارقليط.

ويقول في ١٦ - ٧، ولكنّي أقول لكم الحقّ إنّه خير لكم أن أنطلق، لأنّه إن لم أنطلق لا يأتيكم المُعزّي، ولكن إن ذهبتُ أرسله إليكم.

٨- ومتى جاء ذاك يبكّت العالم على خطيّة وعلى برّ وعلى دينونة.

٩- أمّا على خطيّة فلأنّهم لا يؤمنون بي.

١٠- وأمّا على برّ فلأنّي ذاهب إلى أبي ولا ترونني أيضًا.

١١- وأمّا على دينونة فلأنّ رئيس هذا العالم قد دين.

١٢- إنّ لي أمورًا كثيرة أيضًا لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن.

١٣- وأمّا متى جاء ذاك روح الحقّ فهو يرشدكم إلى جميع الحقّ، لأنّه لا يتكلّم من نفسه بل كلّ ما يسمع يتكلّم به ويخبركم بأمور آتية.

[قاموس كتاب مقدّس] - المُسلّي، يقال له باليونانيّة فارقليط، بمعنى المعلّم والشّفيع ومُؤتي الرّاحة.

[قاموس عبريّ عربيّ] - فرقليط = المُحامي، المدّعي العامّ.

وفي يوحنّا طبع لندن - ليبساي - ١٨٨٢ م - يقول (بالفارسيّة) ما ترجمته: الباب الرّابع عشر في تسلّي الرّسل والوعد إلى فاراقليط، وهكذا يقول في عنوان الباب الخامس عشر والسّادس عشر.

ويقال: إنّ أصل هذه الكلمة باليونانيّ - پركليت -

ومعناه الأحمد (بستديده)، ثمّ حرّف بكلمة پرَكْليت، ومعناه المُعزّي

فليراجع إلى القواميس اليونانيّة المفصّلة

ولا يخفى أنّ هذه الجملات صريحة في إثبات نبوّة خاتم النّبيّين ﷺ ولا تحتاج إلى التّحقيق في أصل كلمة فارقليط

فيُلاحظ هذه الجملات المذكورة ـ مُعَرِّفًا آخر ـ أي رسولًا آخر وشخصًا غير عيسى وهو برتبته ونظيره ـ ليمكث معكم إلى الأبد ـ إشارة إلى دوام دينه وخاتمة شريعته ـ روح الحقّ الّذي .. إشارة إلى علوّ مرتبته وسموّ مقامه، بحيث إنّه يُحيط النّاس معرفة وكمالًا ولا يُحاط ـ أمر فتعرفونه ـ لأُنسيهم بالرّوحانيّة والمعارف والحقائق الدّينيّة الإلهيّة ـ من عند الأب يتّصل بي وهو مُرسل من عند الله ومستخرج منه ـ يشهد لي ـ وفي القرآن شهادات وتعظيم وتنزيه له ـ لا يتكلّم من نفسه ـ إشارة إلى كونه ﴿لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ النّجم ٣، وهكذا بقيّة الإشارات

فيُستنتج من هذه البشارات المسلّمة لواقعه في هذه الأناجيل الموجودة فيما بين أيدينا، مع تحريفات جزئيّة قطعًا فيها أنّ المسيح ﷺ يُبشّر بمجيء إنسان مثله، وهو على هذه الصّفات

ومن المقطوع المسلّم الّذي لاريب فيه، أنّ كلمة أحمد أو ما يدلّ عليه كانت واردة ومضبوطة في الأناجيل الموجودة زمان رسول الله ﷺ بمقتضى الآية السّابقة الصّفّ ٦، وإلّا فقد كانت واقعة في مورد الاعتراض

الشّديد والإنكار الصّريح من المخالفين من أهل الكتاب، وكان هذا أحسن مستمسك لهم على الإسلام ورسول الله ﷺ

وليُعلم أنّ البشارة بالنّبيّ الأكرم مع التّصريح باسمه واقعة في الإنجيل للقدّيس برنابا، وقد طُبعت وعُرّبت أخيرًا، وهو من أحسن الكتب في المعارف والأخلاق ولطائف الحقائق الإلهيّة.

إنجيل برنابا فصل ٩٧، قال الله اصبر يا محمّد لأنّي لأجلك أُريد أن أخلق الجنّة والعالم ... ومتى أرسلتك إلى العالم أجعلك رسول للخلاص وتكون كلمتك الصّادقة.

وفي فصل ٢٢٠ ـ وسيبقى هذا إلى أن يأتي محمّد رسول الله الّذي متى جاء كشف هذا الخداع للّذين يؤمنون بشريعة الله (٢: ٣٠٣)

النُّصوص التّفسيريّة

الحامِدُونَ

﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التّوبة: ١١٢

النّبيّ ﷺ: ﴿الحامدون﴾ الّذين يحمدون الله على كلّ حال في الشّدّة والرّخاء (الطّوسيّ ٢: ٢٧١)

أوّل من يُدعَى إلى الجنّة يوم القيامة الّذي يحمدون الله في السّرّاء والضّرّاء (البغويّ ٢: ٣٩٢)

نحوه الشّوكانيّ (٢: ٥١١)

ابن عبّاس: الشّاكرون. (١٦٧)

الحسن: الّذين حمدوا الله على أحايينهم كلّها، في السّرّاء والضّرّاء. (الطّبريّ ١١: ٣٧)

نحوه سهل بن كثير (الماورديّ ٢: ٤٠٧)، والبغويّ (٢: ٣٩٢)، ومغنيّة (٤: ١٠٦)

الحامدون على الإسلام (الطّبريّ ١١: ٣٧)

نحوه السّدّيّ (٢: ١٤٧)

قتادة: قوم حمدوا الله على كلّ حال

الطّبريّ (١١: ٣٧)

مثله الواحديّ (٢: ٥٢٧)

الطّبريّ: إنّهم الّذين يحمدون الله على كلّ ما امتحنهم به من خير وشرّ (١١: ٣٧)

الطّوسيّ: يعني الشّاكرون لنعم الله عليهم على وجه الإخلاص له (٥: ٣٥٤)

مثله الطّبرسيّ (٣: ٧٥)

القشيريّ: هم الشّاكرون له على وجود أفضاله، المثنون عليه عند شهود جلاله وجماله

ويقال: الحامدون بلا اعتراض على ما يحصل بقدرته، وبلا انقباض عمّا يجب من طاعته

ويقال: الحامدون له على منعه وبلائه كما يحمدونه على نعمه وعطائه

ويقال: الحامدون إذا اشتكى من لامُرُوّة له المادحون إذ بكى من لامروءة له

ويقال: الشّاكرون له إن أدناهم، الحامدون له إن أقصاهم (٣: ٦٧)

ابن عطيّة: معناه: الذّاكرون لله بأوصافه الحسنى في كلّ حال وعلى السّرّاء والضّرّاء، وحمده لأنّه أهل لذلك، وهو أعمّ من الشّكر، إذ الشّكر إنّما هو على النّعم المختصّة بالشّاكر (٣: ٨٩)

الفخر الرّازيّ: ﴿الْحَامِدُونَ﴾ وهم الّذين يقومون بحقّ شكر الله تعالى على نعمه دينًا ودنيا، ويجعلون إظهار ذلك عادة لهم. وقد ذكرنا التّسبيح والتّهليل والتّحميد صفة الّذين كانوا يحمدون الله قبل خلق الدّنيا، وهم الملائكة، لأنّه تعالى أخبر عنهم أنّهم قالوا قبل خلق آدم: ونحن نسبّح بحمدك وهو صفة الّذين يحمدون الله بعد خراب الدّنيا، لأنّه تعالى أخبر عن أهل الجنّة بأنّهم يحمدون الله تعالى، وهو ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، وهم المرادون بقوله: ﴿وَالْحَامِدُونَ﴾ (١٦: ٣: ٢)

نحوه النّيسابوريّ (١١: ٢٧)

القرطبيّ: أي الرّاضون بقضائه، المصرفون نعمته في طاعته، الّذين يحمدون الله على كلّ حال

(٨: ٢٦٩)

البيضاويّ: ﴿الْحَامِدُونَ﴾ لنعمائه أو لما نابهم من السّرّاء والضّرّاء. (١: ٤٣٤)

مثله أبو السّعود (٣: ١٩٧)، والقاسميّ (٨: ٣٢٧٤)

الشّربينيّ: وهم الّذين يقومون بحقّ شكر الله تعالى على نعمه دينًا ودنيا، ويجعلون إظهار ذلك عادة لهم (١: ٦٥٣)

البروسويّ: أي المثنون عليه بآلائه الشّاكرون له

على نعمائه، المادحون له بصفاته وأسمائه

وعمّم بعضهم الحمد فأوجبه على النّعم الدّينيّة والدّنيويّة، وكذا على الشّدائد والمصائب في الدّنيا في أهل أو نفس أو مال، لأنّها نعم بالحقيقة، يدلّ أنّها تعرّض العبد لمثوبات جزيلة، حتّى ما يقاسيه الأطفال عند الموت من الكرب الشّديد ترجع عائدته إلى الوليّ الصّابر. وقد صحّ أنّ رسول الله ﷺ قال: «الحمد لله على ما ساء وسرّ» كما في «منهاج العابدين».

وممّا ينبغي أن يُعلم أنّ التّوفيق للتّوحيد نعمة عظيمة من الله تعالى، فليقل المؤمن دائمًا: الحمد لله على دين الإسلام وتوفيق الإيمان. قال مُجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ الأنعام: ٥٣، يعني بالشّاكرين على التّوحيد، فإذا عرفت هذا فلا يغرّنّك قول من قال: إنّ بعض النّاس وكفر الإسلام والإيمان ليس بنعمة فكيف يُحمد عليه. (٣: ٥١٨)

الآلوسيّ: أي الّذين يحمدون الله تعالى في كلّ حال، كما روي عن غير واحد من السّلف، فالحمد بمعنى الوصف بالجميل مطلقًا، وقيل: هو بمعنى الشّكر، فيكون في مقابلة النّعمة، أي الحامدون لنعمائه تعالى، وأنت تعلم أنّ الحمد في كلّ حال أولى، وفيه تأسّ برسول الله ﷺ [إلى أن قال:]

وجاء عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «كان النّبيّ ﷺ إذا أتاه الأمر يسرّه قال: الحمد لله الّذي بنعمته تتمّ الصّالحات، وإن أتاه الأمر يكرهه قال: الحمد لله على كلّ حال». (١١: ٣١)

نحوه المراغيّ. (١١: ٣٣)

رشيد رضا: ﴿الْحَامِدُونَ﴾ لله ربّهم في السّرّاء والضّرّاء بالثّناء عليه بلفظ الحمد وغيره من الذّكر المشروع الدّالّ على الرّضاء منه تعالى، ومهما يُصيبُ الإنسان من مصائب الدّنيا فإنّه يبقى له من النّعم فيها وفي نفسه، بل يبقى له من اللّطف الإلهيّ في نفس المصائب ما يجب عليه أن يحمد الله ويشكره عليه. (١١: ٥٢)

ابن عاشور: المعترفون لله تعالى بنعمه عليهم الشّاكرون له. (١٠: ٢١١)

مكارم الشّيرازيّ: وهم يحمدون ويشكرون كلّ نعم الله المادّيّة والمعنويّة. (٦: ٢١٤)

فضل الله: الّذين يحمدون الله على ما أولاهم من فضله ونعمه اعترافًا بآلائه. (١١: ٢١٨)

مَحْمُودًا

﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩

النّبيّ ﷺ: يُحشر النّاس يوم القيامة، فأكون أنا وأُمّتي على تلّ، فيكسوني ربّي عزّ وجلّ حُلّةً خضراء، ثمّ يُؤذن لي، فأقول ما شاء الله أن أقول، فذلك المقام المحمود. ذلك إذا جيء بكم حُفاةً عُراةً غُرْلًا، فيكون أوّل من يُكسى إبراهيم ﷺ، فيؤتى بريطتين بيضاوين فيلبسهما، ثمّ يقعد مُستقبل العرش، ثمّ أُوتى بكسوتي فألبسها، فأقوم عن يمينه مقامًا لا يقومه غيري، يغبطني فيه الأوّلون والآخرون، ثمّ يُفتح نهر من الكوثر إلى

المحمود (الطّبَريّ ١٥: ١٤٦)

ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: إنّ الشّمس لتدنو حتّى يبلغ العَرَق نصف الأُذُن، فبينا هم كذلك استغاثوا بآدم ﷺ فيقول: لستُ صاحب ذلك، ثمّ بموسى ﷺ، فيقول كذلك، ثمّ بمحمّد، فيشفع بين الخلق، فيمشي حتّى يأخذ بحَلْقة الجنّة، فيومئذ يبعثه الله مقامًا محمودًا (الطّبَريّ ١٥: ١٤٦)

حذيفة بن اليمان: يجمع النّاس في صعيد واحد، فيسمعهم الدّاعي، وينفذهم البصر، حُفاة عُراة كما خُلقوا، قيامًا لاتكلّم نفس إلّا بإذنه، ينادي: يا محمّد، فيقول: لبّيك وسعديك، والخير في يديك، والشّرّ ليس إليك، والمهديّ من هَدَيتَ، عبدك بين يديك وبك وإليك، لامَلجأ ولا منجى منك إلّا إليك، تباركتَ وتعاليت، سبحانك ربّ البيت، فهذا المقام المحمود الّذي ذكره الله تعالى. (الطّبَريّ ١٥: ١٤٤)

سلمان الفارسيّ: هو الشّفاعة، يشفّعه الله في أُمّته، فهو المقام المحمود

نحوه أبوهريرة وابن عبّاس ومُجاهد والحسَن وقَتادَة (الطّبَريّ ١٥: ١٤٤، ١٤٥)

الإمام عليّ ﷺ: [وقد ذكر أهل المحشر] ثمّ يجتمعون في موطن آخر يكون فيه مقام محمّد ﷺ وهو المقام المحمود، فيثني على الله تبارك وتعالى بما لم يثن عليه أحد قبله، ثمّ يثني على كلّ مؤمن ومؤمنة، يبدأ بالصّدّيقين والشّهداء، ثمّ بالصّالحين، فتحمده أهل السّماوات وأهل الأرض، فذلك قوله عزّوجلّ: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ فطوبى لمن كان في ذلك اليوم له حظّ ونصيب، وويلٌ لمن لم يكن له في ذلك اليوم حظّ ولا نصيب (العَرُوسيّ ٣: ٢٠٦)

ابن عبّاس: أن يُقيمك ربّك مقامًا محمودًا مقام الشّفاعة محمودًا يحمدك الأوّلون والآخرون (٢٤٠)

(عَسى) من الله واجبة، يريد أعطاك الله يوم القيامة مقامًا محمودًا يحمدك فيه الأوّلون والآخرون، تشرف على جميع الخلائق، فتسأل فتعطى، وتشفع فتُشفّع، وليس أحدٌ إلّا تحت لوائك. (الواحديّ ٣: ١٢٢)

أنس بن مالك: رأيت رسول الله ﷺ مقبلًا على عليّ بن أبي طالب ـ صلوات الله عليه ـ وهو يتلو هذه الآية... فقال: ياعليّ إنّ ربّي عزّ وجلّ ملّكني الشّفاعة في أهل التّوحيد من أُمّتي، وحظر ذلك عمّن ناصبك أو ناصب ولدك من بعدك. (العَرُوسيّ ٣: ٢٠٧)

وهناك أحاديث أُخرى فراجع

مُجاهِد: يُجلسه معه على عرشه. [وقد أبطله الطّبري وبسط الكلام فيه] (الطّبَريّ ١٥: ١٤٥)

الطّبَريّ: أقم الصّلاة المفروضة يا محمّد في هذه الأوقات الّتي أمرتك بإقامتها فيها، ومن اللّيل فتهجّد، فرضًا فرضته عليك، لعلّ ربّك أن يبعثك يوم القيامة مقامًا تقوم فيه محمودًا تحمده، وتُغبط فيه

ثمّ اختلف أهل التّأويل في معنى ذلك المقام المحمود، فقال أكثر أهل العلم: ذلك هو المقام الّذي هو يقومه ﷺ يوم القيامة للشّفاعة للنّاس، ليريحهم ربّهم من عظيم ما هم فيه من شدّة ذلك اليوم.

وقال آخرون: بل ذلك المقام المحمود الّذي وعد الله نبيّه ﷺ أن يبعثه إيّاه، هو أن يقاعده معه على عرشه

وأولى القولين في ذلك بالصّواب ما صحّ به الخبر عن رسول الله ﷺ [ثمّ نقل رواية الّتي تفسّرها بالشّفاعة]

(١٥: ١٤٤)

الماوَرْديّ: [نقل قول حذيفة ومُجاهد ثمّ قال:]

الثّالث: أنّه إعطاؤه لواء الحمد يوم القيامة.

ويحتمل قولًا رابعًا: أن يكون المقام المحمود شهادته على أمّته بما أجابوه من تصديق أو تكذيب، كما قال تعالى: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ النّساء: ٤١.

(٣: ٢٦٦)

نحوه الطُّوسيّ. (٦: ٥١٢)

الواحديّ: إجماع المفسّرين على أنّ المقام المحمود هو مقام الشّفاعة. (٣: ١٢٣)

القُشَيْريّ: والمقام المحمود هو الخاطبة في حال الشّهود، ويقال: الشّهود.

ويقال: هو الشّفاعة لأهل الكبائر. ويقال: هو انفراده يوم القيامة بما خُصّ به ﷺ بما لا يشاركه فيه أحدٌ. (٤: ٣٧)

الزّمَخْشَريّ: نصب على الظّرف، أي عسى أن يبعثك يوم القيامة فيقيمك مقامًا محمودًا، أو ضمّن (يبعثك) معنى يُقيمك.

ويجوز أن يكون حالًا، بمعنى أن يبعثك ذا مقام محمود، ومعنى المقام المحمود: المقام الّذي يحمده القائم فيه، وكلّ من رآه وعرفه، وهو مطلق في كلّ ما يجلب الحمد من أنواع الكرامات.

وقيل: المراد الشّفاعة وهي نوع واحد ممّا يتناوله.

(٢: ٤٦٢)

ابن عَطِيّة: عِدَة من الله عزّ وجلّ لرسوله، وهو أمر الشّفاعة الّذي يتدافعه الأنبياء حتّى ينتهي إليه ﷺ، والحديث بطوله في البخاريّ ومسلم، فلذلك اختصرناه، ولأجل ذلك الاعتمال الّذي له في مرضاة جميع العالم مؤمنهم وكافرهم قال: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر».

و(عسى) من الله واجبة، و(مقامًا) نصب على الظّرف. ومن غريب حديث الشّفاعة اقتضابه المعنى، وذلك أنّ صدر الحديث يقتضي أنّ النّبيّ ﷺ يستنهض للشّفاعة في أن يحاسب النّاس وينطلقون من الموقف، فيذهب لذلك. وينصّ بإثر ذلك على أنّه شفع في إخراج المذنبين من النّار، فمعناه الاقتضاب والاختصار، لأنّ الشّفاعة في المذنبين لم تكن إلّا بعد الحساب والزّوال من الموقف، ودخول قوم الجنّة ودخول قوم النّار، وهذه الشّفاعة لا يتدافعها الأنبياء بل يشفعون ويشفع العلماء.

[ثمّ ذكر كلام أبي هُرَيرة]

وينبغي أن يتأوّل هذا على ما قلناه لأُمّته وغيرها، أو يقال: إنّ كلّ مقام منها محمود.

قال النّقّاش: لرسول الله ﷺ ثلاث شفاعات: شفاعة العامّة، وشفاعة السّبق إلى الجنّة، وشفاعة في أهل الكبائر، والمشهور أنّهما شفاعتان فقط.

وحكى الطّبَريّ عن فرقة منها مُجاهد أنّها قالت: «المقام المحمود» هو أنّ الله عزّ وجلّ يُجلس محمّدًا معه

على عرشه، وروت في ذلك حديثًا، وعضد الطّبريّ جواز ذلك بشطط من القول، وهو لايخرج إلّا على تلطّف في المعنى وفيه بُعدٌ، ولا يُنكَر مع ذلك أن يُروى، والعلم يتأوّله. وقد ذكر النّقّاش عن أبي داود السّجستانيّ أنّه قال: من أنكر هذا الحديث فهو عندنا متّهم ما زال أهل العلم يتحدّثون بهذا. (٣: ٤٧٨)

الطّبْرِسيّ: [نحو ابن عبّاس وأضاف:]

وقد أجمع المفسّرون على أنّ المقام المحمود هو مقام الشّفاعة، وهو المقام الّذي يشفع فيه للنّاس، وهو المقام الّذي يعطى فيه لواء الحمد فيوضع في كفّه ويجتمع تحته الأنبياء والملائكة، فيكون ﷺ أوّل شافع وأوّل مشفّع. (٣: ٤٣٥)

الفَخْر الرّازيّ: وقوله: ﴿مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ فيه بحثان:

البحث الأوّل: في انتصاب قوله: (مَحْمُودًا) وجهان: الأوّل: أن يكون انتصابه على الحال من قوله: (يَبْعَثَكَ) أي يبعثك محمودًا. والثّاني: أن يكون نعتًا للمقام، وهو ظاهر.

البحث الثّاني: في تفسير المقام المحمود أقوال: الأوّل: أنّه الشّفاعة. قال الواحديّ: أجمع المفسّرون على أنّه مقام الشّفاعة، كما قال النّبيّ ﷺ في هذه الآية: «هو المقام الّذي أشفع فيه لأمّتي».

وأقول: اللّفظ مشعر به، وذلك لأنّ الإنسان إنّما يصير محمودًا إذا حمده حامد، والحمد إنّما يكون على الإنعام، فهذا المقام المحمود يجب أن يكون مقامًا أنعم رسول الله ﷺ فيه على قوم فحمدوه على ذلك الإنعام، وذلك الإنعام لايجوز أن يكون هو تبليغ الدّين وتعليم الشّرع، لأنّ ذلك كان حاصلًا في الحال، وقوله: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ تطميع، وتطميع الإنسان في الشّيء الّذي وعده في الحال محال، فوجب أن يكون ذلك الإنعام الّذي لأجله يصير محمودًا إنعامًا سيصل منه، بعد ذلك إلى النّاس، وما ذاك إلّا شفاعته عند الله.

فدلّ هذا على أنّ لفظ الآية وهو قوله: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ يدلّ على هذا المعنى.

وأيضًا التّنكير في قوله: ﴿مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ يدلّ على أنّه يحصل للنّبيّ ﷺ في ذلك المقام حمدٌ بالغٌ عظيمٌ كاملٌ. ومن المعلوم أنّ حمد الإنسان على سعيه في التّخليص عن العقاب أعظم من حمده في السّعي في زيادة من الثّواب لاحاجة به إليها، لأنّ احتياج الإنسان إلى دفع الآلام العظيمة عن النّفس فوق احتياجه إلى تحصيل المنافع الزّائدة الّتي لاحاجة به إلى تحصيلها.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من قوله: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ هو الشّفاعة في إسقاط العقاب على ما هو مذهب أهل السّنّة. ولمّا ثبت أنّ لفظ الآية مشعرٌ بهذا المعنى إشعارًا قويًّا ثمّ وردت الأخبار الصّحيحة في تقرير هذا المعنى وجب حمل اللّفظ عليه.

وممّا يؤكّد هذا الوجه الدّعاء المشهور: «وابعثه المقام المحمود الّذي وعدته يغبطه به الأوّلون والآخرون»

واتّفق النّاس على أنّ المراد منه الشّفاعة

والقول الثّاني [قول حُذيفة المتقدّم]

وأقول: القول الأوّل أولى، لأنّ سعيه في الشّفاعة يفيده إقدام النّاس على حمده فيصير محمودًا. وأمّا ذكر هذا الدّعاء فلا يفيد إلّا الثّواب، أمّا الحمد فلا.

فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّه تعالى يحمده على هذا القول؟

قلنا: لأنّ الحمد في اللّغة مختصّ بالثّناء المذكور في مقابلة الإنعام فقط، فإن ورد لفظ «الحمد» في غير هذا المعنى فعلى سبيل المجاز.

القول الثّالث: المراد مقام تُحمد عاقبته، وهذا أيضًا ضعيف للوجه الّذي ذكرناه في القول الثّاني.

القول الرّابع: قال الواحديّ: رُوي عن ابن مسعود أنّه قال: «يقعد الله محمّدًا على العرش». وعن مُجاهد أنّه قال: يُجلسه معه على العرش، ثمّ قال الواحديّ: وهذا قولٌ رذلٌ موحشٌ فظيعٌ، ونصّ الكتاب ينادي بفساد هذا التّفسير، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ البعث ضدّ الإجلاس، يقال: بعثت النّازل والقاعد فانبعث، ويقال: بعث الله الميّت، أي أقامه من قبره. فتفسير البعث بالإجلاس تفسير للضّدّ بالضّدّ وهو فاسدٌ.

والثّاني: أنّه تعالى قال: ﴿مقامًا مَحْمُودًا﴾ ولم يقل: مقعدًا، والمقام: موضع القيام لا موضع القعود.

والثّالث: لو كان تعالى جالسًا على العرش بحيث يجلس عنده محمّد ﷺ لكان محدودًا متناهيًا، ومن كان كذلك فهو محدث.

والرّابع: يقال: إنّ جلوسه مع الله على العرش ليس فيه كثير إعزاز، لأنّ هؤلاء الجُهّال والحمقى يقولون في كلّ أهل الجنّة: إنّهم يزورون الله تعالى، وإنّهم يجلسون معه، وإنّه تعالى يسألهم عن أحوالهم الّتي كانوا فيها في الدّنيا. وإذا كانت هذه الحالة حاصلة عندهم لكلّ المؤمنين لم يكن لتخصيص محمّد ﷺ بها مزيد شرف ورتبة.

والخامس: أنّه إذا قيل: السّلطان بعث فلانًا، فُهم منه أنّه أرسله إلى قوم لإصلاح مهمّاتهم، ولا يُفهم منه أنّه أجلسه مع نفسه.

فثبت أنّ هذا القول كلامٌ رذلٌ ساقطٌ، لا يميل إليه إلّا إنسان قليل العقل عديم الدّين، والله أعلم. (٢١: ٣١)

نحوه النّيسابوريّ. (١٥: ٧٠)

القُرطُبيّ: اختُلف في المقام المحمود على أربعة أقوال:

الأوّل ـ وهو أصحّها ـ الشّفاعة للنّاس يوم القيامة، قاله حذيفة بن اليمان. [ثمّ ذكر الرّوايات]

إذا ثبت أنّ المقام المحمود هو أمر الشّفاعة الّذي يتدافعه الأنبياء ﷺ حتّى ينتهي الأمر إلى نبيّنا محمّد ﷺ، فيشفع هذه الشّفاعة لأهل الموقف ليعجّل حسابهم ويراحوا من هول موقفهم، وهي الخاصّة به ﷺ، ولأجل ذلك قال: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر».

قال النّقّاش: لرسول الله ﷺ ثلاث شفاعات: العامّة، وشفاعة في السّبق إلى الجنّة، وشفاعة في أهل

الكبائر.

ابن عطيّة: والمشهور أنّهما شفاعتان فقط: العامّة، وشفاعة في إخراج المذنبين من النّار، وهذه الشّفاعة الثّانية لايتدافعها الأنبياء بل يشفعون ويشفع العلماء.

وقال القاضي أبو الفضل عياض: شفاعات نبيّنا ﷺ يوم القيامة خمس شفاعات: [الأولى] العامّة.

والثّانية: في إدخال قوم الجنّة دون حساب.

الثّالثة: في قوم من موحّدي أمّته استوجبوا النّار بذنوبهم فيشفع فيهم نبيّنا ﷺ، ومن شاء الله أن يشفع ويدخلون الجنّة.

وهذه الشّفاعة هي الّتي أنكرتها المبتدعة الخوارج والمعتزلة، فمنعتها على أصولهم الفاسدة، وهي الاستحقاق العقليّ المبنيّ على التّحسين والتّقبيح.

الرّابعة: فيمن دخل النّار من المذنبين، فيخرجون بشفاعة نبيّنا ﷺ وغيره من الأنبياء والملائكة وإخوانهم المؤمنين.

الخامسة: في زيادة الدّرجات في الجنّة لأهلها وترفيعها، وهذه لاتنكرها المعتزلة ولا تنكر شفاعة الحشر الأوّل.

قال القاضي عياض: وعُرِف بالنّقل المستفيض سؤال السّلف الصّالح لشفاعة النّبيّ ﷺ ورغبتهم فيها، وعلى هذا لايُلتفت لقول من قال: إنّه يكره أن تسأل الله أن يرزقك شفاعة النّبيّ ﷺ، لأنّها لاتكون إلّا للمذنبين، فإنّها قد تكون كما قدّمنا لتخفيف الحساب وزيادة الدّرجات. ثمّ كلّ عاقل معترف بالتّقصير، محتاج إلى

العفو، غير معتدّ بعمله، مشفق أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل ألّا يدعو بالمغفرة والرّحمة، لأنّها لأصحاب الذّنوب أيضًا، وهذا كلّه خلاف ما عُرف من دعاء السّلف والخلف.

روى البخاريّ عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله ﷺ قال: «من قال حين يسمع النّداء: اللّهمّ ربّ هذه الدّعوة التّامّة والصّلاة القائمة آت محمّدًا ﷺ الوسيلة والفضيلة وابعثه مقامًا محمودًا الّذي وعدته حلّت له شفاعتي يوم القيامة».

القول الثّاني: أنّ المقام المحمود: إعطاؤه لواء الحمد يوم القيامة.

قلت: وهذا القول لاتنافر بينه وبين الأوّل، فإنّه يكون بيده لواء الحمد ويشفع. روى التّرمذيّ عن أبي سعيد الخُدْريّ قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيّ يومئذ آدم فمن سواه إلّا تحت لوائي» الحديث.

القول الثّالث: ما حكاه الطّبَريّ عن فرقة، منها مُجاهد، أنّها قالت: المقام المحمود هو أن يُجلس الله تعالى محمّدًا ﷺ معه على كرسيّه، وروت في ذلك حديثًا. وعضد الطّبَريّ جواز ذلك بشطط من القول، وهو لايخرج إلّا على تلطّف في المعنى، وفيه بُعْدٌ، ولا يُنكَر مع ذلك أن يُروى، والعلم يتأوّله. وذكر النّقّاش عن أبي داود السّجستانيّ أنّه قال: من أنكر هذا الحديث فهو عندنا مُتّهم، ما زال أهل العلم يتحدّثون بهذا، من أنكر جوازه على تأويله. قال أبو عمر ومُجاهد: وإن كان أحد

الأئمّة يتأوّل القرآن فإنّ له قولين مهجورين عند أهل العلم أحدهما هذا، والثّاني في تأويل قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيمة ٢٢، ٢٣. قال: تنتظر الثّواب، ليس من النّظر.

قلت: ذكر هذا في باب ابن شهاب في حديث التّنزيل. وروي عن مُجاهد أيضًا في هذه الآية قال يُجلسه على العرش. وهذا تأويل غير مستحيل، لأنّ الله تعالى كان قبل خلقه الأشياء كلّها والعرش قائمًا بذاته، ثمّ خلق الأشياء من غير حاجة إليها، بل إظهارًا لقدرته وحكمته، وليُعرف وجوده وتوحيده وكمال قدرته وعلمه بكلّ أفعاله المحكمة، وخلق لنفسه عرشًا استوى عليه كما شاء من غير أن صار له مماسًّا، أو كان العرش له مكانًا. قيل: هو الآن على الصّفة الّتي كان عليها من قبل أن يخلق المكان والزّمان؛ فعلى هذا القول سواء في الجواز أقعد محمّد على العرش أو على الأرض، لأنّ استواء الله تعالى على العرش ليس بمعنى الانتقال والزّوال وتحويل الأحوال من القيام والقعود والحال الّتي تشغل العرش، بل هو مستوٍ على عرشه كما أخبر عن نفسه بلا كيف. وليس إقعاده محمّدًا على العرش موجبًا له صفة الرّبوبيّة أو مُخرجًا له عن صفة العبوديّة، بل هو رفع لمحلّه وتشريف له على خلقه. وأمّا قوله في الأخبار «معه» فهو بمنزلة قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ الأعراف ٢٠٦، و﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ التحريم ١١، ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت ٦٩. ونحو ذلك. كلّ ذلك عائد إلى الرّتبة والمنزلة والحُظوة والدّرجة الرّفيعة، لا إلى المكان.

الرّابع: إخراجه من النّار بشفاعته من يخرج؛ قاله جابر بن عبد الله. ذكره مسلم. وقد ذكرناه في كتاب «التّذكرة»، والله الموفّق.

اختلف العلماء في كون القيام باللّيل سببًا للمقام المحمود على قولين:

أحدهما: أنّ الباريْ تعالى يجعل ما شاء من فعله سببًا لفضله من غير معرفة بوجه الحكمة فيه، أو بمعرفة وجه الحكمة.

الثّاني: أنّ قيام اللّيل فيه الخلوة مع الباريْ والمناجاة دون النّاس، فأعطي الخلوة به ومناجاته في قيامه وهو المقام المحمود. ويتفاضل فيه الخلق بحسب درجاتهم، فأجلّهم فيه درجة محمّد ﷺ، فإنّه يُعطى ما لا يُعطى أحد ويشفع بما لا يشفع أحد. و(عسى) من الله عزّ وجلّ واجبة. و(مقامًا) نصب على الظّرف، أي في مقام أو إلى مقام. وذكر الطّبريّ عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «المقام المحمود هو المقام الّذي أشفع فيه لأمّتي». فالمقام الموضع الّذي يقوم فيه الإنسان للأمور الجليلة كالمقامات بين يدي الملوك (١٠ ٣٠٩)

البيضاويّ: مقامًا يحمده القائم فيه وكلّ من عرفه، وهو مطلق في كلّ مقام يتضمّن كرامة، والمشهور أنّه مقام الشّفاعة [إلى أن قال]

ولإشعاره بأنّ النّاس يحمدونه لقيامه فيه وما ذاك إلّا مقام الشّفاعة. وانتصابه على الظّرف بإضمار فعله، أي فيقيمك مقامًا، أو بتضمين (يَبْعَثَكَ) معناه أو الحال بمعنى

أن يبعثك ذا مقام. (١: ٥٩٤)

نحوه النّسفيّ (٢: ٣٢٥)

أبوحَيّان: [ذكر الأقوال الماضية ونقل كلام الزّمَخْشَريّ وأضاف]

وهذا قول حسن، ولذلك نكّر ﴿مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ فلم يتناول مقامًا مخصوصًا، بل كلّ مقام محمود صدق عليه إطلاق اللّفظ [إلى أن ذكر كلام الواحديّ في الرّدّ على مُجاهد وقال]

وفيه بعض تلخيص. ولمّا أمره تعالى بإقامة الصّلاة والتّهجّد ووعده بعثه مقامًا محمودًا ـ وذلك في الآخرة ـ أمره بأن يدعوه بما يشمل أموره الدّنيويّة والأُخرويّة. (٦: ٧٤)

أبوالسُّعود: (مَحْمُودًا) عندك وعند جميع النّاس، وفيه تهوين لمشقّة قيام اللّيل. [ثمّ ذكر بعض أقوال المتقدّمين] (٤: ١٥٢)

البُرُوسَويّ: عندك وعند جميع النّاس، وهو مقام الشّفاعة العامّة لأهل المحشر، يغبطه به الأوّلون والآخرون، لأنّ كلّ من قصد من الأنبياء للشّفاعة يحيد عنها، ويحيل على غيره حتّى يأتوا محمّدًا للشّفاعة، فيقول: أنا لها، ثمّ يشفع فيشفع فيمن كان من أهلها.

والآية ردّ على المعتزلة المنكرين للشّفاعة زعمًا أنّها تبليغ غير المستحقّ للثّواب إلى درجة المستحقّين للثّواب، وذلك ظلم. ولم يعلموا أنّ المستحقّ للثّواب والعقاب من جعله الله لذلك مستحقًّا بفضله وعدله، ولا واجب لأحد على الله بل هو يتصرّف في عباده على حكم مراده. فإن قالت المعتزلة: رويتم عن النّبيّ ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»

على هذا، المستحقّ للشّفاعة إنّما هو من قتل النّفس وزنى وشرب الخمر، فإنّ أصحاب الكبائر هؤلاء، وهذا إغراء ظاهر لخلق الله على مخالفة أوامره. فالجواب أنّه ليس فيه إغراء وإنّما فيه أنّ صاحب الكبائر مع قربه من عذاب الله واستحقاقه عقوبته، تستدركه شفاعتي، وتنجيه عنايتي، ويُنقذه أرحم الرّاحمين بحرمتي ومكانتي، ففيه مدح الرّسول ﷺ نفسه بما له عند الله تعالى من الدّرجة الرّفيعة والوسيلة، فإذا كان حكم صاحب الكبائر هذا فكيف ظنّك بصاحب الصّغيرة، ودعواهم بأن يكون ظلمًا؟

قلت: أليس خلقه الله وخلق له القدرة على ارتكاب الكبائر، ومكّنه منها، ولم يكن ذلك إغراء منه على ارتكاب الكبائر، كذلك في حقّ الرّسول ﷺ. كذا في الأسئلة المقحمة [واستشهد بالشّعر مرّتين] (٥: ١٩٢)

الآلوسيّ: [نقل بعض الرّوايات المتقدّمة ثمّ قال:]

وأنت تعلم أنّ الحمد على أكثر ما في هذه الرّوايات مجاز عند من يقول: إنّه مختصّ بالثّناء على الإنعام، وأمّا عند من يقول بعدم الاختصاص فلا مجاز. وتعقّب الواحديّ القول بأنّ المقام المحمود إجلاسه ﷺ معه عزّ وجلّ على العرش [كما تقدّم عن الفخر الرّازيّ وأضاف]

وأبوعمر لم يطّلع إلّا على رواية ذلك عن مُجاهد، فقال: إنّ مُجاهدًا وإن كان أحد الأئمّة بتأويل القرآن حتّى قيل: إذا جاءك التّأويل عن مُجاهد فحسبك، إلّا أنّ

له قولين مهجورين عند أهل العلم، أحدهما تأويل المقام المحمود بهذا الإجلاس، والثاني تأويل إلى ربّها ناظرة بانتظار الثّواب

وذكر النّقّاش عن أبي داود السّجستانيّ أنّه قال من أنكر هذا الحديث فهو عندنا متّهم، فما زال أهل العلم يحدّثون به، قال ابن عطيّة أراد من أنكره على تأويله فهو متّهم، وقد يؤوّل قوله ﷺ يجلسني معه على رفع محلّه وتشريفه على خلقه كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ الأعراف. ٢٠٦، وقوله سبحانه حكاية: ﴿ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا﴾ التّحريم ١١، وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت ٦٩. إلى غير ذلك ممّا هو كناية عن المكانة لا عن المكان.

وأنت تعلم أنّه لا ينبغي لمجاهد ولا لغيره أن يجزم بتفسير المقام المحمود بالإجلاس على العرش حسبما سمعت من غير أن يثبت عنده ذلك الإجلاس في خبر، كخبر الدّيلميّ عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ في قوله سبحانه ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ﴾ قال يجلسني معه على السّرير» فإن تمسّك المفسّر بهذا أو نحوه لم يناظر إلّا بالطّعن في صحّته، وبعد إثبات الصّحّة لا مجال للمؤمن إلّا التّسليم، وما ذكره الواحديّ لا يستلزم عدم الصّحّة، فكم

وكم من حديث نصّوا على صحّته ويلزم من ظاهره المحال، كحديث أبي سعيد الخدريّ المشتمل على رؤية المؤمنين الله عزّ وجلّ، ثمّ إتيانه إيّاهم في أدنى صورة من الّتي رأوه فيها، وقوله تعالى لهم ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ وقولهم نعوذ بالله تعالى منك حتّى يكشف لهم عن ساق فيسجدون ثمّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته الّتي رأوه فيها أوّل مرّة، وهو في الصّحيحين، وحديث لقيط بن عامر المشتمل على قوله ﷺ «تلبثون ما لبثتم ثمّ يتوفّى نبيّكم ثمّ تلبثون ما لبثتم ثمّ تبعث الصّائحة ـ لعمر إلهك ـ لا تدع على ظهرها شيئًا إلّا مات والملائكة الّذين مع ربّك عزّ وجلّ، فأصبح ربّك يطوف في الأرض وخلت عليه البلاد» الحديث، وقد رواه أئمّة السّنّة في كتبهم وتلقّوه بالقبول وقابلوه بالتّسليم والانقياد إلى ما لا يحصى من هذا القبيل، ومذهب المحدّثين وأهل الفكر من الصّوفية في الكلام على ذلك ممّا لا يخفى، ومتى أجريت هذا مجراها فالكلّ قريب من قريب

والصّوفيّة يقولون إنّ لله عزّ وجلّ الظّهور فيما يشاء على ما يشاء، وهو سبحانه في حال ظهوره، باقٍ على إطلاقه حتّى عن قيد الإطلاق، فإنّه العزيز الحكيم، ومتى ظهر جلّ وعلا في صورة أجريت عليه سبحانه أحكامها من حيث الظّهور، فيوصف عزّ مجده عندهم بالجلوس ونحوه من تلك الحيثيّة، ويحلّ بذلك أمور كثيرة إلّا أنّه مبنيّ على ما دون إثباته خرط القتاد

ويردّ على ما ذكره الواحديّ في الوجه الثّالث أنّ المقام وإن كان في الأصل بمعنى محلّ القيام، إلّا أنّه شاع في مطلق المحلّ ويطلق على الرّتبة والشّرف، وعلى ما ذكره في الوجه الأوّل أنّه ليس هناك إلّا تفسير المقام المحمود بالإجلاس، لا تفسير البعث بالإجلاس، نعم فيه مسامحة، والمراد أنّ إحلاله في المحلّ محمود هو إجلاسه

على العرش، وهذا المعنى يتأتّى بإبقاء البعث على معناه وتقدير «فيُقيمك» عنى فيحلّك وبتفسيره بالإقامة عنى الإجلال، وقد يقال: لامسامحة، والمراد من المقام الرّتبة، والبعث متضمّن معنى الإعطاء، أي عسى يعطيك ربّك رتبة محمودة وهي إجلاسه إيّاك على عرشه باعثًا

وما ذكره في الوجه الثّاني حقّ لو أُريد من الجلوس على العرش ظاهره، إن أُريد معنى آخر فلا نسلّم اللّازم، وباب التّأويل واسع، وقد أوّل الإجلاس معه على رفع المحلّ والتّشريف وهو مقول بالتّشكيك، فمتى صحّ أنّ أهل الجنّة كلّهم يجلسون معه آمنًا به مع إثبات المرتبة للرّسول ﷺ، فاندفع ما ذكره في الوجه الرّابع، ويردّ على ما في الوجه الخامس أنّ الإجلاس معه لم يفهم من عبارة البعث، وما ادّعى أحدٌ ذلك فكون بعث السّلطان فلانًا يُفهم منه أنّه أرسله إلى قوم لإصلاح مهمّاتهم، ولا يُفهم منه أنّه أجلسه مع نفسه لا يضرّنا، كما لا يخفى على منصف.

وبالجملة كلّ ما قيل أو يقال لايُصغى إليه إن صحّ التّفسير عن رسول الله ﷺ لكن يبقى حينئذ أنّه يلزم التّعارض بين ظواهر الرّوايات، ومن هنا قال بعضهم المراد بالمقام المحمود: ما ينتظم كلّ مقام يتضمّن كرامة له ﷺ، والاقتصار في بعض الرّوايات على بعض لنكتة نحو ما مرّ

ووصفه بكونه (محمودًا) إمّا باعتبار أنّه ﷺ يحمد الله تعالى عليه أبلغ الحمد، أو باعتبار أنّ كلّ من يشاهده يحمده، ولم يُشترط أن يكون الحمد في مقابلة النّعمة.

ويدخل في هذا كلّ مقام له ﷺ محمودٌ في الجنّة

وكذا يدخل فيه ما جوّز محقّق الصّوفيّة سيّدي شهاب الدّين السّهرورديّ أن يكون المقام المحمود وهو إعطاؤه ﷺ مرتبة من العلم لم تعطَ لغيره من الخلق أصلًا، فإنّه ذكر في رسالة له في العقائد أنّ علم عوامّ المؤمنين يكون يوم القيامة كعلم علمائهم في الدّنيا، ويكون علم العلماء إذ ذاك كعلم الأنبياء عليهم السلام ويكون علم الأنبياء كعلم نبيّنا ﷺ، ويُعطى نبيّنا ﷺ من العلم ما لم يعطَ أحد من العالمين، ولعلّه المقام المحمود، ولم أر ذلك لغيره عليه الرّحمة والله تعالى أعلم

ثمّ هذا الاختلاف في المقام المحمود هنا لم يقع فيه في دعاء الأذان، بل ادّعى العلّامة ابن حجر الهيتميّ أنّه فيه مقام الشّفاعة العظمى لفصل القضاء اتّفاقًا، فتأمّل في هذا المقام، والله تعالى وليّ الإنعام والإلهام. (١٥: ١٤٢)

المراغيّ: [ذكر الرّوايات في الشّفاعة ثمّ قال]

وسرّ هذا أنّ الهداة في الأرض، وهم الأنبياء ومن سلك نهجهم من الأئمّة والصّلحاء، لاتشرق قلوبهم إلّا بتوجّههم إلى الله في أوقات الصّلوات، فإذا قاموا بالحقّ داعين أشرقت مرايا نفوسهم الصّافية على ما يدعونهم من العباد، فتضيء نفوسهم، فيستجيبون لدعوتهم، ويكون لهم المقام المحمود بينهم، والثّناء العظيم الّذي هم له أهل، إلى أنّهم يحسّون في أنفسهم سرورًا ولذّة وبهجة ورضًا، فيحمدون مقامهم كما يحمدهم النّاس من حولهم، ولله والملائكة من فوقهم.

لاجرم أنّ هذا المقام المحمود بالرّشد والإرشاد يتبعه

مقام الشّفاعة، إذ لا شفاعة في الآخرة إلّا على مقدار ما أُوتي المشفوع له في الدّنيا من علم وعمل. وله في الشّفاعة ما يشاء من غفران وإعلاء درجات

(١٥: ٨٤)

الطَّباطَبائيّ: وقد وصف سبحانه مقامه بأنّه محمود، وأطلق القول من غير تقييد، وهو يفيد أنّه مقام يحمده الكلّ، ولا يحمد عليه الكلّ إلّا إذا استحسنه الكلّ وانتفع به الجميع، ولذا فسّروا المقام المحمود بأنّه المقام الّذي يحمده عليه جميع الخلائق، وهو مقام الشّفاعة الكبرى له ﷺ يوم القيامة. وقد اتّفقت على هذا التّفسير الرّوايات من طرق الفريقين عن النّبيّ ﷺ وأئمّة أهل بيته عليهم السّلام. (١٣: ١٧٩)

مكارم الشّيرازيّ: ولا ريب فإنّ المقام المحمود هو مقام مرتفع جدًّا، بحيث يحتاج إلى الحمد، حيث إنّ «محمود» مأخوذة من «الحمد». وبما أنّ هذه الكلمة وردت بشكل مطلق، لذا فقد تكون إشارة إلى أنّ حمد الأوّلين والآخرين يشمله.

الرّوايات الإسلاميّة الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السّلام أو عن طريق أهل السّنّة، تشير إلى أنّ مقام المحمود هو مقام الشّفاعة الكبرى، فالنّبيّ ﷺ هو أكبر الشّفعاء في ذلك العالم، وشفاعته تشمل الّذين يستحقّونها. [إلى أن قال:]

المقام المحمود ـ كما هو واضح من اسمه ـ له معنى واسع بحيث يشمل كلّ مقام يستحقّ الحمد، ولكن لابدّ وأن يكون المقصود به هنا، هو الإشارة إلى المقام المختار والخاصّ الّذي اختصّ به رسول الله ﷺ بسبب عباداته اللّيليّة ودعائه في وقت السّحر.

والمعروف بين المفسّرين ـ كما قلنا سابقًا ـ أنّ هذا المقام هو مقام الشّفاعة الكبرى للرّسول ﷺ. وهذا التّفسير ورد في روايات متعدّدة، ففي تفسير العيّاشيّ عن الإمام الصّادق أو الباقر عليهما السّلام، نقرأ في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسٰى اَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ أنّه قال: «هي الشّفاعة».

وقد حاول بعض المفسّرين الوصول إلى هذه الحقيقة من مفهوم الآية نفسها، فهم يعتقدون أنّ جملة ﴿عَسٰى اَنْ يَبْعَثَكَ﴾ هي دليل على أنّ الله سوف يُعطيك هذا المقام في المستقبل، المقام الّذي سوف يحمده الجميع، لأنّ فائدته سوف تنال الجميع، لأنّ «محمود» في الجملة أعلاه جاءت مطلقة غير مقيّدة بشرط. إضافة إلى ذلك فإنّ الحمد في مقابل عمل معيّن هو أمر اختياريّ، والشّيء الّذي يحتوي على جميع هذه الصّفات لا يمكن أن يكون سوى الشّفاعة الكبرى والعامّة لرسول الله ﷺ.

وهناك احتمال أن يكون المقام المحمود هو أقصى القرب من الخالق عزّ وجلّ، والّذي تكون إحدى آثاره هي الشّفاعة الكبرى، فتأمّل ذلك.

وبالرّغم من أنّ المخاطب في هذه الآية ـ ظاهرًا ـ هو رسول الله ﷺ إلّا أنّه يمكن تعميم الحكم والقول بأنّ جميع الأشخاص المؤمنين الّذين يقومون ببرنامج التّلاوة وصلاة اللّيل لهم نصيب في هذا المقام المحمود، وسوف يقتربون من السّاحة الإلهيّة بمقدار إيمانهم وعملهم،

وبنفس المقدار سوف يقومون بالشّفاعة للآخرين.

بِنّا نعلم أنّ أيّ مؤمن وبمقدار إيمانه له نصيب من مقام الشّفاعة، إلّا أنّ المصداق الأتمّ والأكمل لهذه الآية هو شخص الرّسولﷺ. (٩١ :٨١)

فضل الله: أي موقفًا من مواقع الحمد، أو مكانًا مميّزًا محمودًا في موقعه وفي ثوابه. وربّما كان ذلك ناظرًا إلى مقام الشّفاعة الّذي جعله الله للرّسولﷺ في يوم القيامة، بما يحمده عليه جميع الخلائق لو كان الخطاب موجّهًا للنّبيّﷺ. أمّا إذا كان موجّهًا إلى كلّ إنسان فإنّ المراد به ـ والله العالم ـ هو المقام الّذي يناله المؤمن المخلص في صلاته، وذلك لما يمنحه الله من الثّواب والكرامة والرّضوان عنده. (١٤: ٢٠٤)

حَمِيدٌ

١ ـ يَاءَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ البقرة ٢٦٧

ابن عبّاس: محمود في فعاله، ويقال: يشكر اليسير ويجزي الجزيل. نزلت هذه الآية في رجل بالمدينة صاحب الحشف. (٣٩)

الحسن: معناه مستحمدًا إلى خلقه بما يعطون من النّعم لعباده، أي مبتدع لهم إلى ما يوجب لهم الحمد. (الطّوسيّ ٢: ٣٤٦)

الطّبريّ: إنّه محمود عند خلقه بما أولاهم من نعمه، وبسط لهم من فضله. (٣: ٨٧)

الطّوسيّ: فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنّه مستحقّ للحمد على نعمه.

الثّاني: موجب للحمد على طاعته.

الثّالث: [نقل كلام الحسن وأضاف:]

و(حَمِيدٌ) في هذا الموضع أليق من حليم، كما أنّ حليمٌ أليق بالآية المتقدّمة من حميد، لما بيّنّاه. وإنّما قلنا ذلك لأنّه لمّا أمرهم بالإنفاق من طيّب ما كسبوه بيّن أنّه غنيّ عن ذلك، وأنّه يحمدهم على ما يعملونه إذا فعلوه على ما أمرهم به، ومعناه أنّه يجازيهم عليه. (٢: ٣٤٦)

نحوه الطّبرسيّ (١: ٣٨١)

الواحديّ: (حَمِيدٌ) على إحسانه وإنعامه. (١: ٣٨٣)

البغويّ: محمود في أفعاله. (١: ٣٧٢)

ابن عطيّة: معناه محمود في كلّ حال، وهي صفة ذات. (١: ٣٦٣)

نحوه القرطبيّ (٣: ٣٢٨)

الفخر الرّازيّ: والمعنى أنّه غنيّ عن صدقاتكم، ومعنى (حَمِيدٌ) أي محمود على ما أنعم بالبيان. وفيه وجه آخر، وهو أنّ قوله: (غَنِيٌّ) كالتّهديد على إعطاء الأشياء الرّديئة في الصّدقات، و(حَمِيدٌ) بمعنى حامد أي أنا أحمدكم على ما تعملونه من الخيرات، وهو كقوله ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ الإسراء: ١٩. (٧: ٦٨)

نحوه الخازن (١: ٢٤٤)

البَيْضاويّ: (حَميدٌ) بقبوله وإثابته (١: ١٤٠)،

النَّسفيّ: مستحقّ لحمد أو محمود (١: ١٣٥)،

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٤٣٠)،

النَّيسابوريّ: محمود على ما أنعم من البيان والتّكليف بما تعودون به النّعم الأبديّ، أو حامد شاكر على إنفاقكم، كقوله ﴿فَأُولٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ الإسراء ١٩ (٣: ٥٤)،

أبو حَيّان: الحميد المحمود فعيل بمعنى مفعول، ولا ينقاس (٢: ٣١٥)،

الشِّربينيّ: أي يجازي المحسن أفضل الجزاء، على أنّه لم يزل محمودًا ولا يزل عذّب أو أثاب. (١: ١٨٠)،

نحوه القاسميّ (٣: ٦٨٤)،

شُبَّر: (حَميدٌ) بقبوله، عن عليّ ﷺ نزلت في قوم كانوا يأتون بالحشف، فيدخلونه في تمر الصّدقة. وفي النّبويّ: أنّ الله يقبل الصّدقات، ولا يقبل منها إلّا الطّيّب. (١: ٢٧٣)

الآلوسيّ: أي مستحقّ للحمد على نعمه، ومن جملة الحمد اللّائق بجلاله عزّ وجلّ إنفاق الطّيّب ممّا أنعم به

وقيل: حامد بقبول الجيّد والإثابة عليه (٣: ٤٠)

نحوه المَراغيّ (٣: ٤٠)

الطَّباطَبائيّ: أي راقبوا في إنفاقكم غناه وحمده، فهو في عين غناه يحمد إنفاقكم الحسن فأنفقوا من طيّب المال، أو أنّه غنيّ محمود لاينبغي يواجهوه بما لايليق بجلاله جلّ جلاله. (٢: ٤٩٣)

نحوه مكارم الشّيرازيّ (٢: ٢٣٠)

٢- قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ. هود ٧٣

ابن عبّاس: (حَميدٌ) بأعمالكم (١٨٨)

أبو الهيثم: أي تُحمد أفعاله

(الآلوسيّ ١٢: ١٠٢)

الطَّبَريّ: يقول: إنّ الله محمود في تفضّله عليكم بما تفضّل به من النّعم عليكم وعلى سائر خلقه (١٢: ٧٧)

الفارسيّ: يحمد المؤمنين من عباده

(الطُّوسيّ ٦: ٣٤)

الطُّوسيّ: معناه مستحمد إلى عباده. (٦: ٣٤)

الواحديّ: تُحمد فعاله وهو بمعنى المحمود (٢: ٥٨٢)،

نحوه البَغَويّ (٢: ٤٥٧)، والقُرطُبيّ (٩: ٧١).

الزّمَخْشَريّ: فاعل ما يستوجب به الحمد من عباده. (٢: ٢٨٢)

مثله البَيضاويّ (١: ٤٧٥)، وأبو السُّعود (٣: ٣٣٤)، والبُرُوسَويّ (٤: ١٦٤)

ابن عَطيّة: أي أفعاله تقتضي أن يُحمد (٣: ١٩٢)

الطَّبْرِسيّ: أي محمود على أفعاله. وقيل: الحميد الّذي يحمد عباده على الطّاعات (٣: ١٨٠)

الفَخْر الرّازيّ: والحميد، هو المحمود وهو الّذي تُحمد أفعاله، والمجيد الماجد، وهو ذو الشّرف والكرم. ومن محامد الأفعال إيصال العبد المطيع إلى مراده

ومطلوبه، ومن أنواع الفضل والكرم أن لا يمنع الطّالب عن مطلوبه. فإذا كان من المعلوم أنّه تعالى قادر على الكلّ، وأنّه حميدٌ مجيدٌ، فكيف بين هذا التّعجّب في نفس الأمر؟ فثبت أنّ المقصود من ذكر هذه الكلمات إزالة التّعجّب (١٨: ٢٨)

الشّربينيّ: أي محمود على كلّ حال، أو فاعل ما يستوجب به الحمد. (٢: ٧٠)

الآلوسيّ: [نقل قول أبي الهيثم والزّمخشريّ ثمّ قال:]

وجوّز الرّاغب أن يكون (حميد) هنا بمعنى الحامد، ولعلّ الأوّل أولى. (١٢: ١٠٢)

رشيد رضا: إنّه جلّ جلاله مستوجب لأنواع الثّناء والحمد. (١٢: ١٣٤)

نحوه المراغيّ. (١٢: ٦٠)

الطّباطبائيّ: في مقام التّعليل لقوله: ﴿رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ أي إنّه تعالى مصدر كلّ فعل محمود، ومنشأ كلّ كرم وجود، يفيض من رحمته وبركاته على من يشاء من عباده. (١٠: ٣٢٦)

مكارم الشّيرازيّ: وفي الواقع فإنّ ذكر هاتين الصّفتين بالنّسبة لله دليل على الجملة السّابقة، لأنّ كلمة (حميد) تعني من له أعمال ممدوحة، وتستوجب الثّناء والحمد، وهذا الاسم الّذي جاء صفةً لله يشير إلى نعمه الكثيرة على عباده ليُحمد عليها. وأمّا كلمة (مجيد) فتُطلق على من يهب النّعم حتّى قبل استحقاقها.

ترى هل من العجيب على ربّ له هذه الصّفات أن يُعطي مثل هذه النّعمة الأبناء السّعداء لأهل بيت النّبوّة؟ (٧: ١٢)

٣ـ الر * كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ إبراهيم: ١

ابن عبّاس: (الحميد) لمن وحّده، ويقال: المحمود في فعاله. (٢١٠)

الطّبريّ: والحميد «فعيل»، صُرف من مفعول إلى فعيل، ومعناه: المحمود بآلائه، وأضاف تعالى ذكره إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور، بإذن ربّهم لهم بذلك، إلى نبيّه ﷺ، وهو الهادي خلقه، والموفّق من أحبّ منهم للإيمان، إذ كان منه دعاؤهم إليه، وتعريفهم ما لهم فيه وعليهم، فبيّن بذلك صحّة قول أهل الإثبات، الّذين أضافوا أفعال العباد إليهم كسبًا، وإلى الله جلّ ثناؤه إنشاءً وتدبيرًا، وفساد قول أهل القدر، الّذين أنكروا أن يكون لله في ذلك صنع. (١٣: ١٧٩)

الزّجّاج: (الحميد) خفض من صفة (العزيز) ويجوز الرّفع على معنى الحميد الله، ويرتفع الحميدُ بالابتداء، وقولك: (الله) خبر الابتداء، ويجوز أن يُرفع الله ويُخفض (الحميد) على ما وصفنا، ويكون اسم الله يرتفع بالابتداء. (٣: ١٥٤)

الطّوسيّ: المحمود في أفعاله الّتي أنعم بها على عباده، الّذي له التّصرّف في جميع ما في السّماوات والأرض، على وجه ليس لأحد الاعتراض عليه. (٦: ٢٧١)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٣٠٣)، والنَّسَفيّ (٢: ٢٥٤)

البَغَويّ: (الحَميد) هو المستحقّ لحمد. (٣: ٢٩)

الفَخْر الرّازيّ: قالت المعتزلة: الفاعل إنّما يكون آتيًا بالصّواب والصّلاح، تاركًا للقبيح والعبث، إذا كان قادرًا على كلّ المقدورات، عالمًا بجميع المعلومات، غنيًّا عن كلّ الحاجات، فإنّه إن لم يكن قادرًا على الكلّ فربّما فعل القبيح بسبب العجز، وإن لم يكن عالمًا بكلّ المعلومات فربّما فعل القبيح بسبب الجهل، وإن لم يكن غنيًّا عن كلّ الحاجات فربّما فعل القبيح بسبب الحاجة. أمّا إذا كان قادرًا على الكلّ، عالمًا بالكلّ، غنيًّا عن الكلّ، امتنع منه الإقدام على فعل القبيح، فقوله (العزيز) إشارة إلى كمال القدرة، وقوله (الحميد) إشارة إلى كونه مستحقًّا للحمد في كلّ أفعاله، وذلك إنّما يحصل إذا كان عالمًا بالكلّ، غنيًّا عن الكلّ.

فثبت بما ذكرنا أنّ صراط الله إنّما كان موصوفًا بكونه شريفًا رفيعًا عاليًا، لكونه صراطًا مستقيمًا للإله الموصوف بكونه عزيزًا حميدًا، فلهذا المعنى وصف الله نفسه بهذين الوصفين في هذا المقام.

إنّما قدّم ذكر (العزيز) على ذكر (الحميد) لأنّ الصّحيح أنّ أوّل العلم بالله العلم بكونه تعالى قادرًا، ثمّ بعد ذلك العلم بكونه عالمًا، ثمّ بعد ذلك العلم بكونه غنيًّا عن الحاجات. و(العزيز) هو القادر و(الحميد) هو العالم الغنيّ، فلمّا كان العلم بكونه تعالى قادرًا متقدّمًا على العلم بكونه عالمًا بالكلّ غنيًّا عن الكلّ، لاجرم قدّم الله ذكر (العزيز) على ذكر (الحميد). والله أعلم. (١٩: ٧٥)

القُرطُبيّ: أي المحمود بكلّ لسان. (٩: ٣٣٨)

النَّيسابوريّ: (الحَميد) هو الكامل في خصائص الحمد من العلم والغنى وغير ذلك، ولا ريب أنّ من هذه صفته كان سبيله الّذي نهج لعباده مفضيًا إلى صلاح حالهم دينًا ودنيا، إذ لا حاجة به إلى ارتكاب عبث أو قبيح. (١٣: ١٠٢)

الشِّربينيّ: أي المحمود على كلّ حال، المستحقّ لجميع المحامد. (٢: ١٦٧)

البُرُوسَويّ: (الحَميد) المحمود، الّذي يستوجب بذلك الحمد من عباده.

وهو المحمود الّذي يستحقّ من كماليّة جماله وجلاله أن يحمل بصفات العزّة والكبرياء والعظمة. (٤: ٣٩٤)

الآلوسيّ: [نقل قول الفخر الرّازيّ وأضاف:]

ولم يسر تفسير (الحَميد) بما ذكر لغيره، وفي «المواقف» وشرح أسماء الله تعالى الحسنى لحجّة الإسلام الغزاليّ وغيرهما أنّ (الحَميد) هو المحمود المثنى عليه، وهو سبحانه محمود بحمده لنفسه أزلًا، وبحمد عباده له تعالى أبدًا، وبين هذا وما ذكره الإمام بُعد بعيد، وأمّا ما ذكره في (العزيز) فهو قول لبعضهم، وقيل: هو الّذي لا مثل له.

وربّما يقال على هذا: إنّ التّقديم للاعتناء بالصّفات السّلبيّة كما يؤذن به قولهم: «التّخلية أولى من التّحلية»، وكذا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الشّورى: ١١، ولعلّ كلامه قدّس سرّه بعد

لايخلو عن نظر. [وقد تقدّم بحثه في مادّة أ ل ه: الله، فراجع] (١٣: ١٨٢)

المراغيّ: المحمود في جميع أفعاله وأقواله وأمره ونهيه. (١٣: ١٢٣)

الطّباطبائيّ: و(الحميد) فعيل بمعنى المفعول من الحمد، وهو الثّناء على الجميل الاختياريّ، وإذ كان كلّ جمال ينتهي إليه سبحانه، كان جميع الحمد له، كما قال: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة: ١، ومن غريب القول ما عن الإمام الرّازيّ على ما سنقله إنّ (الحميد) معناه العالم الغنيّ. (١٢: ١٠)

مكارم الشّيرازيّ: و(الحميد) دالّة على نعمه ومواهبه غير المتناهية، لأنّ الحمد والثّناء دائمًا تكون في مقابل النّعم والمواهب. (٧: ٣٩٣)

حسنين مخلوف: هو المحمود بكلّ لسان، والممجّد في كلّ مكان. (١: ٤٠٩)

٤- وَقَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ. إبراهيم: ٨

عليّ ﷺ: مستحمد إليهم. (الطّبريّ ١٣: ١٨٧)

ابن عبّاس: (حميد) لمن وحّده. (٢١١)

الطّبريّ: محمود إلى خلقه بما أنعم به عليهم. (١٣: ١٨٧)

الطّوسيّ: و«الحميد» الكبير، لاستحقاق الحمد بعظم إنعامه، وهي صفة مبالغة في الحمد، وقد يكون كفر النّعمة بأن يُشبّه الله بخلقه، أو يجوّر في حكمه، أو يُردّ على نبيّ من أنبيائه، أو كلّ ما بمنزلة واحد منها في عظم الفاحشة، لأنّ الله تعالى منعم بجميع ذلك، من حيث أقام الأدلّة الواضحة على صحّة جميع ذلك، وعرضه بالنّظر في جميعه الثّواب الجزيل، فلذلك كان منعمًا بها من شاء. (٦: ٢٧٧)

نحوه الطّبرسيّ. (٣: ٣٠٥)

الواحديّ: في أفعاله، لأنّه إمّا متفضّل بفضله، أو عادل. (٣: ٢٤)

مثله البغويّ (٣: ٣١)، وابن الجوزيّ (٤: ٣٤٧)، والخازن (٤: ٢٨)، والشّربينيّ (٢: ١٧١).

الزّمخشريّ: مستوجب للحمد بكثرة أنعمه وأياديه، وإن لم يحمده الحامدون. (٢: ٣٦٨)

ابن عطيّة: يتضمّن توبيخهم، وذلك أنّه صفة يستوجب المحامد كلّها، دائم كذلك في ذاته لم يزل ولا يزال، فكفركم أنتم بإله هذه حاله غاية التّخلّف والخذلان. وفي قوله أيضًا: (حميد) ما يتضمّن أنّه ذو آلاء عليكم، أيّها الكافرون به كان يستوجب بها حمدكم، فكفركم به مع ذلك أذهب في الضّلال. وهذا توبيخ بيّن. (٣: ٣٢٥)

القرطبيّ: أي المحمود بكلّ لسان. (٩: ٣٣٨)

البيضاويّ: مستحقّ للحمد في ذاته، محمود تحمده الملائكة، وتنطق بنعمه ذرّات المخلوقات، فما ضررتم بالكفران إلّا أنفسكم، حيث حرمتموها مزيد الإنعام، وعرّضتموها للعذاب الشّديد. (١: ٥٢٥)

نحوه النّسفيّ. (٢: ٢٥٦)

أبو حيّان: «الحميد» المستوجب الحمد على ما أسبغ من نعمه وإن لم يحمده الحامدون، فثمرة شكركم إنّما هي عائدة إليكم. و(أَنْتُمْ) خطابٌ لقومه، وقال: (وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) يعني النّاس كلّه، لأنّ من كان في العالم العلويّ وهم الملائكة لايدخلون في ﴿مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾، وجواب ﴿إِنْ تَكْفُرُوا﴾ محذوف لدلالة المعنى

التّقدير: فإنّما ضرر كفركم لاحق بكم، والله تعالى متّصف بالغنيّ المطلق والحمد، سواءٌ كفروا أم شكروا، وفي خطابه لهم تحقير لشأنهم وتعظيم لله تعالى، وكذلك في ذكر هاتين الصّفتين (٥: ٤٠٧)

أبو السّعود: مستوجب للحمد بذاته، لكثرة ما يوجبه من أياديه وإن لم يحمده أحدٌ، أو محمود يحمده الملائكة، بل كلّ ذرّة من ذرّات العالم ناطقةٌ بحمده.

والحمد حيث كان بمقابلة النّعمة وعنوانها محاسن الفضائل، كان أدلّ على كماله سبحانه، وهو تعليل لما حُذف من جواب (إن)، أي إن تكفروا لم يُرجع وباله إلّا عليكم، فإنّ الله تعالى لغنيّ عن شكر الشّاكرين

ولعلّه عليه الصّلاة والسّلام إنّما قاله عند ما عاين منهم دلائل العناد، ومخايل الإصرار على الكفر والفساد، وتيقّن أنّه لاينفعهم التّرغيب ولا التّعريض بالتّرهيب، أو قاله غِبّ تذكيرهم بما ذكر من قول الله عزّ سلطانه تحقيقًا لمضمونه، وتحذيرًا لهم من الكفران

(٣: ٤٧٤)

نحوه الآلوسيّ (١٣: ١٩١)

البُرُوسَويّ: محمود في ذاته وصفاته وأفعاله، لاتفاوت له بإيمان أحدٍ ولا كفر (٤: ٤٠٦)

شُبّر: أهل للحمد، محمود في الملأ الأعلى، مستحقّ للحمد في ذاته ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤. (٣: ٣٤٨)

القاسميّ: المحمود بأجلّ المحامد. (١٠: ٣٧١١)

الطّباطبائيّ: إنّ الحمد هو إظهار الحامد بلسانه ما لفعل المحمود من الجمال والحسن، وفعله تعالى حسنٌ جميل من كلّ جهة، فهو جميل ظاهر الجمال، يحتنع خفاؤه واختفاؤه، فهو تعالى محمود، سواء حمده حامد باللّسان أو لم يحمد

على أنّ كلّ شيءٍ يحمده بتمام وجوده حتّى الكافر بنفسه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤، فهو تعالى محمود، سواء حمده النّاس بألسنتهم أو لم يحمدوه، وله كلّ الحمد، سواء قصد به هو أو قصد به غيره (١٢: ٢٣)

٥ - ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ الحجّ: ٢٤

النّبيّ ﷺ: ما أحد أحبّ إليه الحمد من الله عزّ وجلّ (الطّوسيّ ٧: ٣٠٥)

ابن عبّاس: المحمود في فعاله. (٢٧٩)

الحسن: المستحمد إلى عباده بنعمه

(الطّوسيّ ٧: ٣٠٥)

الطّبريّ: (الحميد) «فعيل» صُرف من «مفعول» إليه، ومعناه: أنّه محمود عند أوليائه من خلقه، ثمّ صُرف

من محمود إلى حميد (١٧: ١٣٦)

الطُّوسيّ: (الحَميد) هو الله المستحقّ الحمد وقيل المستحمد إلى عباده بنعمه (٧: ٣٠٥)

ابن عَطيّة: يحتمل أن يريد بـ(الحَميد) نعت الطّريق فأضاف إليه على حدّ إضافته في قوله ﴿دَارُ الْآخِرَةِ﴾ الأنعام ٣٢، يوسف ١٠٩، النّحل ٣٠ (٤: ١١٥)

أبوحَيّان: الظّاهر أنّ (الحَميد) وصف لله تعالى (٦: ٣٦١)

الآلوسيّ: أي المحمود جدًّا، وإضافة (صِرَاطِ) إليه قبل بيانيّة، والمراد به الإسلام، فإنّه صراط محمود من يسلكه، أو محمود هو نفسه أو عاقبته

وقيل الجنّة، وإطلاق (الصّراط) عليها باعتبار أنّها طريق للفوز بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

وقيل: (الحَميد) هو الجنّة والإضافة على ظاهرها، والمراد بصراطها الإسلام أو الطّريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة.

واستظهر أنّ المراد من (الحَميد) هو الله عزّ وجلّ المستحقّ لذاته لغاية الحمد والمراد بصراطه تعالى الإسلام، فإنّه طريق إلى رضوانه تعالى.

وقيل الجنّة فإنّها طريق للفوز بما تقدّم، وأُضيفت إليه تعالى للتّشريف

وحاصل ما قالوه: أنّ الهداية تحتمل أن تكون في الآخرة، وأن تكون في الدّنيا، وأنّ المراد بـ(الحَميد) إمّا الحقّ تعالى شأنه، وإمّا الجنّة، وإمّا الصّراط نفسه، وبـ(صِرَاطِ) إمّا الإسلام، وإمّا الجنّة، وإمّا الطّريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة. (١٧: ١٣٧)

٦ـ ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ البروج ٨

الطّبريّ: يقول: المحمود بإحسانه إلى خلقه. (٣٠: ١٣٦)

نحوه القُرطُبيّ (١٩: ٢٩٣)، والقاسميّ (١٧: ٦١١٥)

الطُّوسيّ: معناه المستحقّ للحمد على جميع أفعاله (١٠: ٣١٨)

الفَخر الرّازيّ: (الحَميد) وهو الّذي يستحقّ الحمد والثّناء على ألسنة عباده المؤمنين، وإن كان بعض الأشياء لا يحمده بلسانه فهو شاهدة على أنّ المحمود في الحقيقة هو هو، كما قال ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤، وذلك إشارة إلى العلم، لأنّ من لا يكون عالمًا بعواقب الأشياء لا يمكنه أن يفعل الأفعال الحميدة، فـ(الحميد) يدلّ على العلم التّامّ من هذا الوجه [إلى أن قال]

وأشار بقوله: (الحَميد) إلى أنّ المعتبر عنده سبحانه من الأفعال عواقبها، فهو وإن كان قد أمهل لكنّه ما أهمل، فإنّه تعالى يوصل ثواب أُولئك المؤمنين إليهم، وعقاب أُولئك الكفرة إليهم، ولكنّه تعالى لم يعجّلهم بذلك، لأنّه لم يفعل إلّا على حسب المشيئة أو المصلحة

على سبيل التّمثّل. (١٢١:٣١)

البَيْضاويّ: منعمًا يُرجى ثوابه. (٢: ٥٥١)

مثله أبوالسُّعود (٦: ٤٠٦)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٣٩٠)، والآلوسيّ (٣٠: ٩٠).

النَّسَفيّ: منعمًا يجب له الحمد على نعمته ويُرجى ثوابه. (٤: ٣٤٦)

نحوه أبوحَيّان. (٨: ٤٥١)

الشِّربينيّ: أي المحيط بجميع صفات الكمال، فهو يُثيب من أطاعه أعظم ثواب، وينتقم ممّن عصاه بأشدّ العذاب. وهذا استثناء على طريقة قول القائل

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم
بهنّ فلول من قراع الكتائب

(٤: ٥١٣)

أَحْمَد

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰيةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ اَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هٰذَا سِحْرٌ مُبِينٌ. الصّفّ: ٦

النّبيّ ﷺ: اسمي في التّوراة أحيد، لأنّي أحيد أُمّتي عن النّار، واسمي في الزّبور الماحي، محا الله بي عبادة الأصنام، واسمي في الإنجيل أحمد، واسمي في القرآن محمّد، لأنّي محمود في أهل السّماء والأرض. (الماوَرْديّ ٥: ٥٢٩)

لي خمسة ألفاظ: أنا محمّد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الّذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الّذي يحشر النّاس على قدميّ، وأنا العاقب آخر الأنبياء.

(المَيْبُديّ ١٠: ٨٧)

الإمام الحسن ﷺ: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ فسأله أعلمهم فيما سأله، فقال: لأيّ شيء سُمّيت محمّدًا وأحمد وأبا القاسم وبشيرًا ونذيرًا وداعيًا؟ فقال النّبيّ ﷺ: أنا محمّد فإنّي محمود في الأرض، وأنا أحمد فإنّي محمود في السّماء. (العَرُوسيّ ٥: ٣١٥)

الإمام الباقر ﷺ: إنّ لرسول الله ﷺ عشرة أسماء، خمسة في القرآن وخمسة ليست في القرآن، فأمّا الّتي في القرآن فمحمّد وأحمد وعبد الله ويس ون.

(العَرُوسيّ ٥: ٣١٣)

الإمام الصّادق ﷺ: منذ أن بعث الله عزّ وجلّ المسيح ﷺ قال المسيح ﷺ: إنّه سوف يأتي من بعدي نبيّ اسمه أحمد، من ولد إسماعيل ﷺ، يجيء بتصديقي وتصديقكم وعذري وعذركم. (العَرُوسيّ ٥: ٣١٥)

الإمام الرّضا ﷺ: [في حديث وقام إليه آخر وسأله عن ستّة من الأنبياء لهم اسمان؟ فقال:]

يوشع بن نون وهو ذو الكفل، ويعقوب وهو إسرائيل، والخضر وهو حليقا، ويونس وهو ذو النّون، وعيسى وهو المسيح، ومحمّد وهو أحمد صلوات الله عليهم أجمعين. (العَرُوسيّ ٥: ٣١٢)

ابن هشام: لا يُعرف في العرب من تسمّى بهذا الاسم قبله ﷺ إلّا ثلاثة، طمع آباؤهم ـ حين سمعوا بذكر محمّد ﷺ وبقرب زمانه، وأنّه يُبعث في الحجاز ـ أن

يكون ولدًا لهم. ذكرهم ابن فُورَك في كتاب «الفصول»، وهم: محمّد بن سفيان بن مُجاشع، جدُّ جدِّ الفرزدق الشّاعر، والآخر: محمّد بن أُحَيْحَة بن الجُلاح بن الحَرِيش بن جحجبي بن كُلْفَة بن عَوْف بن عَمْرو بن عَوْف ابن مالك بن الأوْس، والآخر: محمّد بن حُمْران بن ربيعة، وكان آباء هؤلاء الثّلاثة قد وفدوا على بعض الملوك، وكان عنده علم من الكتاب الأوّل، فأخبرهم بمبعث النّبيّ ﷺ وباسمه، وكان كلّ واحد منهم قد خلّف امرأته حاملًا، فنذر كلّ واحد منهم إن وُلد له ذكر أن يُسمّيه محمّدًا، ففعلوا ذلك.

قال المؤلّف: وهذا الاسم منقول من الصّفة، فالمحمّد في اللّغة هو الّذي يُحمد حمدًا بعد حمدٍ، ولا يكون «مُفعّل» مثل مُضرّب ومُمدّح إلّا لمن تكرّر فيه الفعل مرّة بعد مرّة.

وأمّا أحمد فهو اسمه ﷺ الّذي سُمّي به على لسان عيسى وموسى عليهما السلام... فإنّه منقول أيضًا من الصّفة الّتي معناها التّفضيل، فمعنى أحمد، أي أحمد الحامدين لربّه، وكذلك هو المعنى؛ لأنّه تُفتح عليه في المقام المحمود محامد لم تُفتح على أحد قبله، فيحمد ربّه بها، ولذلك يُعقد له لواء الحمد.

وأمّا محمّد فمنقول من صفة أيضًا، وهو في معنى محمود، ولكن فيه معنى المبالغة والتّكرار، فالمحمّد هو الّذي حُمِد مرّة بعد مرّة، كما أنّ المُكرَّم من أُكرم مرّة بعد مرّة، وكذلك المُمدَّح، ونحو ذلك. فاسم محمّد مطابق لمعناه، والله سبحانه وتعالى سمّاه به قبل أن يُسمّي به نفسه، فهذا علَم من أعلام نبوّته؛ إذ كان اسمه صادقًا عليه، فهو محمود ﷺ في الدّنيا بما هدى إليه، ونفع به من العلم والحكمة، وهو محمود في الآخرة بالشّفاعة، فقد تكرّر معنى الحمد كما يقتضي اللّفظ، ثمّ إنّه لم يكن محمّدًا، حتّى كان أحمد، حمد ربّه فنبّأه، وشرّفه؛ فلذلك تقدّم اسم أحمد على الاسم الّذي هو محمّد، فذكره عيسى ﷺ فقال: اسمه أحمد، وذكره موسى ﷺ حين قال له ربّه: تلك أمّة أحمد، فقال: اللّهمّ اجعلني من أمّة أحمد، فبأحمد ذُكر قبل أن يُذكر بمحمّد؛ لأنّ حمده لربّه كان قبل حمد النّاس له، فلمّا وُجد وبُعث، كان محمّدًا بالفعل.

وكذلك في الشّفاعة يَحمد ربّه بالمحامد الّتي يفتحها عليه، فيكون أحمدَ الحامدين لربّه، ثمّ يُشفّع فيُحمد على شفاعته، فانظر: كيف ترتّب هذا الاسم قبل الاسم الآخر في الذّكر والوجود، وفي الدّنيا والآخرة تلُحْ لك الحكمة الإلهيّة في تخصيصه بهذين الاسمين، وانظر كيف أُنزلت عليه سورة الحمد وخُصّ بها دون سائر الأنبياء، وخُصّ بلواء الحمد، وخُصّ بالمقام المحمود، وانظر كيف شرع لنا سُنّةً وقرآنًا أن نقول عند اختتام الأفعال، وانقضاء الأُمور: الحمد لله ربّ العالمين. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الزّمر: ٧٥. وقال أيضًا: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠. تنبيهًا لنا على أنّ الحمد مشروع لنا عند انقضاء الأُمور، وسنّ ﷺ الحمد بعد الأكل والشّرب، وقال عند انقضاء السّفر: آيبون تائبون عابدون لربّنا حامدون.

ثمّ انظر لكونه ﷺ خاتم الأنبياء، ومؤذنًا بانقضاء الرّسالة، وارتفاع الوحي، ونذيرًا بقرب السّاعة وتمام الدّنيا، مع أنّ الحمد كما قدّمنا مقرون بانقضاء الأمور، مشروع عنده، تجد معاني اسمَيْه جميعًا، وما خُصّ به من الحمد والمحامد مُشاكلًا لمعناه، مطابقًا لصفته، وفي ذلك بُرهان عظيم، وعلَمٌ واضح على نُبوّته، وتخصيص الله له بكرامته، وأنّه قدّم له هذه المقدّمات قبل وجوده تكرمةً له، وتصديقًا لأمره ﷺ وشرّف وكرّم

(١: ١٦٢)

الماوَرْديّ: وفي تسمية الله له بـ«أحمد» وجهان:

أحدهما: لأنّه من أسمائه، فكان يسمّى أحمد ومحمّدًا، قال حسّان:

صلّى الإله ومن يحفّ بعرشه

والطّيّبون على المبارك أحمدَ

الثّاني: أنّه مشتقّ من اسمه محمود، فصار للاشتقاق اسمًا، كما قال حسّان:

شقّ له من اسمه ليجلّه

فذو العرش محمود وهذا محمّد

(٥: ٥٢٩)

الطُّوسيّ: (أحمد) عبارة عن الشّخص، و(الاسم) قول، والقول لا يكون الشّخص، وخبر المبتدإ ينبغي أن يكون هو المبتدأ، إذا كان مفردًا. والوجه فيه أن يقدّر فيه «قول» فكأنّه قال: اسمه قول أحمد، كما تقول: اللّيلة الهلال، وأنت تريد اللّيلة طلوع الهلال، فتحذف المضاف وتُقيم المضاف إليه مقامه.

(٩: ٥٩٣)

البَغَويّ: والألف فيه للمبالغة في الحمد، وله وجهان:

أحدهما: أنّه مبالغة من الفاعل، أي الأنبياء كلّهم حمّادون لله عزّ وجلّ، وهو أكثر حمدًا لله من غيره.

والثّاني: أنّه مبالغة من المفعول، أي الأنبياء كلّهم محمودون لما فيهم من الخصال الحميدة، وهو أكثر مبالغة وأجمع للفضائل والمحاسن الّتي يُحمَد بها.

(٥: ٨٠)

مثله المَيْبُديّ (١٠: ٨٧)، ونحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٢٨).

الفَخْر الرّازيّ: [نحو البَغَويّ وأضاف:]

ولنذكر الآن بعض ما جاء به عيسى ﷺ، بمقدم سيّده محمّد ﷺ في الإنجيل في عدّة مواضع:

أوّلها: في الإصحاح الرّابع عشر من إنجيل يوحنّا هكذا: «وأنا أطلب لكم إلى أبي حتّى يمنحكم، ويُعطيكم الفارقليط حتّى يكون معكم إلى الأبد، والفارقليط هو روح الحقّ اليقين» هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربيّ، وذكر في الإصحاح الخامس عشر هذا اللّفظ: «وأمّا الفارقليط روح القدس يرسله أبي باسمي، ويعلّمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكّركم ما قلت لكم» ثمّ ذكر بعد ذلك بقليل: «وإنّي قد خبّرتكم بهذا قبل أن يكون حتّى إذا كان ذلك تؤمنون»

وثانيها: ذكر في الإصحاح السّادس عشر هكذا: «ولكن أقول لكم الآن حقًّا يقينًا انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم الفارقليط، وإن انطلقت أرسلته إليكم، فإذا جاء هو يفنّد أهل العالم،

ويديهم ويمنحهم ويوقفهم على الخطيئة والبرّ والدّين.

وثالثها: ذكر بعد ذلك بقليل هكذا «فإنّ لي كلامًا كثيرًا أريد أن أقوله لكم، ولكن لاتقدرون على قبوله و لاحتفاظ له، ولكن إذا جاء روح الحقّ إليكم يُلهمكم ويؤيّدكم بجميع الحقّ، لأنّه ليس يتكلّم بدعةً من تلقاء نفسه» هذا ما في الإنجيل.

فإن قيل: المراد بفارقليط إذا جاء يرشدهم إلى الحقّ ويعلّمهم الشّريعة، هو عيسى يجيء بعد الصّلب؟

نقول: ذكر الحواريّون في آخر الإنجيل أنّ عيسى لمّا جاء بعد الصّلب ما ذكر شيئًا من الشّريعة، وما علّمهم شيئًا من الأحكام، وما لبث عندهم إلّا لحظةً، وما تكلّم إلّا قليلًا، مثل أنّه قال: «أنا المسيح فلا تظنّوني ميّتًا، بل أنا ناج عند الله ناظر إليكم، وإنّي ما أُوحي بعد ذلك إليكم» فهذا تمام الكلام. (١: ٣٩١-٣٦٣)

الرّازيّ: إن قيل: كيف قال عيسى عليه السلام: ﴿مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ ولم يقل: محمّد، ومحمّد أشهر أسماء النّبيّ صلى الله عليه وسلم؟

قلنا: إنّما قال: (أحمد) لأنّه مذكورٌ في الإنجيل بعبارةٍ تفسيرها أحمد، لا محمّد. وإنّما كان كذلك، لأنّ اسمه في السّماء أحمد وفي الأرض محمّد، فنزل في الإنجيل اسمه السّماويّ.

وقيل: إنّ أحمد أبلغ في معنى الحمد من محمّد، من جهة كونه مبنيًّا على صيغة التّفضيل.

وقيل: محمّد أبلغ من جهة كونه على صيغة التّفعيل الّذي هو للتّكثير. (مسائل الرّازيّ: ٣٤٣)

القُرطُبيّ: (أحْمَد) اسم نبيّنا صلى الله عليه وسلم، وهو اسم عَلَم منقولٌ من صفة لا من فعل، فتلك الصّفة «أفعل» الّتي يراد بها التّفضيل، فمعنى (أحْمَد) أي أحمد الحامدين لربّه، والأنبياء صلوات الله عليهم كلّهم حامدون الله، ونبيّنا أحمد أكثرهم حمدًا.

وأمّا محمّد فمنقول من صفة أيضًا، وهي في معنى محمود، ولكن فيه معنى المبالغة والتّكرار، فالمحمّد هو الّذي حُمِد مرّةً بعد مرّة، كما أنّ المكرَّم من أُكرِمَ مرّةً بعد مرّة، وكذلك الممدّح ونحو ذلك. فاسم محمّد مطابق لمعناه، والله سبحانه سمّاه قبل أن يُسمّي به نفسه، فهذا علَم من أعلام نبوّته، إذ كان اسمه صادقًا عليه، فهو محمود في الدّنيا لما هدى إليه، ونفع به من العلم والحكمة، وهو محمود في الآخرة بالشّفاعة، فقد تكرّر معنى الحمد كما يقتضي اللّفظ.

ثمّ إنّه لم يكن محمّدًا حتّى كان أحمد، حمد ربّه فنبّأه وشرّفه، فلذلك تقدّم اسم أحمد على الاسم الّذي هو محمّد، فذكره عيسى عليه السلام فقال: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ وذكره موسى عليه السلام حين قال له ربّه: تلك أُمّة أحمد، فقال: اللّهمّ اجعلني من أُمّة أحمد. فبأحمد ذكره قبل أن يذكره بمحمّد لأنّ حمده لربّه كان قبل حمد النّاس له، فلمّا وُجِد وبُعث كان محمّدًا بالفعل. وكذلك في الشّفاعة يحمد ربّه بالمحامد الّتي يفتحها عليه، فيكون أحمد النّاس لربّه، ثمّ يشفع فيحمد على شفاعته. (١٨: ٨٣)

البَيْضاويّ: يعني محمّدًا عليه الصّلاة والسّلام، والمعنى: أنّ ديني التّصديق بكتب الله وأنبيائه، فذكر أوّل

الكتب المشهورة الّذي حكم به النّبيّون، والنّبيّ الّذي هو خاتم المرسلين (٢ ٧٣)

نحوه أبو السّعود (٦ ٢٤٤)

أبو حيّان: (أحمد) علمٌ منقول من المضارع للمتكلّم أو من أحمد أفعل التّفضيل

صلّى الإله ومن يحفّ بعرشه
والطّيّبون على المبارك أحمد
(٨ ١٢٢)

الشّربينيّ: [نقل قول البغويّ وأضاف]

وعلى كلا الوجهين منعه من الصّرف للعلميّة والوزن الغالب، إلّا أنّه على الاحتمال الأوّل يمتنع معرفة وينصرف نكرة، وعلى الثّاني يمتنع تعريفًا وتنكيرًا، لأنّه يخلف العلميّة الصّفة، وإذا نكّر بعد كونه علمًا جرى فيه خلاف سيبويه والأخفش، وهي مسألة مشهورة بين النّحاة [ثمّ استشهد بشعر]

وأمّا محمّد فمنقول من صفة أيضًا، وهو في معنى محمود، ولكن في معنى المبالغة والتّكرار، فأحمد هو الّذي حُمد مرّة بعد مرّة [ثمّ نقل قول القرطبيّ وأضاف]

فدلّ ذلك على أنّه ﷺ أشرف الأنبياء فاتحًا لهم وخاتمًا عليهم (٤ ٢٧٦)

البُرُوسَويّ: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ أي محمّد ﷺ يريد أنّ ديني التّصديق بكتب الله وأنبيائه جميعًا ممّن تقدّم وتأخّر، فذكر أوّل الكتب المشهورة الّذي يحكم به النّبيّون والنّبيّ الّذي هو خاتم النّبيّين

وعن أصحاب رسول الله أنّهم قالوا: أخبرنا يا رسول الله عن نفسك قال: أنا دعوة إبراهيم وبُشرى عيسى، ورأت أمّي رؤيا حين حملني أنّه خرج منها نور أضاء لها قصور بُصرى في أرض الشّام ـ وبُصرى كحُبْلى بلد بالشّام ـ وكذا بشّر كلّ نبيّ قومه بنبيّنا محمّد ﷺ والله تعالى أفرد عيسى ﷺ بالذّكر في هذا الموضع، لأنّه آخر نبيّ قبل نبيّنا، فبيّن أنّ البشارة به عمّت جميع الأنبياء واحدًا بعد واحد حتّى انتهت إلى عيسى، كما في «كشف الأسرار»

وقال بعضهم: كان بين رفع المسيح ومولد النّبيّ ﷺ خمسمائة وخمس وأربعون سنة تقريبًا، وعاش المسيح إلى أن رُفع ثلاثًا وثلاثين سنة، وبين رفعه والهجرة النّبويّة خمسمائة وثمان وتسعون سنة، ونزل عليه جبريل عشر مرّات، وأمّته النّصارى على اختلافهم، ونزل على نبيّنا ﷺ أربعًا وعشرين مرّة، وأمّته أمّة مرحومة جامعة لجميع الملكات الفاضلة

قيل: قال الحواريّون لعيسى: يا روح الله هل بعدنا من أمّة؟ قال: نعم، أمّة محمّد حكماء علماء أبرار أتقياء، كأنّهم من الفقه أنبياء، يرضون من الله باليسير من الرّزق، ويرضى الله منهم باليسير من العمل

و(أحمد) اسم نبيّنا ﷺ، قال حضرة الشّيخ الأكبر قدّس سرّه الأطهر في كتاب «تلقيح الأذهان»: سُمّي من حيث تكرّر حمده محمّدًا، ومن حيث كونه حامل لواء الحمد أحمد. انتهى

قال «الرّاغب»: أحمد إشارة للنّبيّ ﷺ باسمه، تنبيهًا على أنّه كما وُجد اسمه أحمد يوجد جسمه وهو محمودٌ في

أخلاقه وأفعاله وأقواله. وخصّ لفظة (أحمد) فيما بشّر به عيسى تنبيهًا أنّه أحمد منه ومن الّذين قبله. انتهى

ويوافقه ما في «كشف الأسرار» من أنّ الألف فيه للمبالغة في الحمد، وله وجهان:

أحدهما: أنّه مبالغة من الفاعل، أي الأنبياء كلّهم حامدون لله تعالى، وهو أكثر حمدًا من غيره.

والثّاني: أنّه مبالغة من المفعول، أي الأنبياء كلّهم محمودون، لما فيهم من الخصال الحميدة، وهو أكثر مناقب وأجمع للفضائل والمحاسن الّتي يُحمَد بها. انتهى

صد هزار محمّد كه در جهان آيد

يكى بمنزلت وفضل مصطفى نرسد

قال ابن الشّيخ في حواشيه: يحتمل أن يكون أحمد منقولًا من الفعل المضارع، وأن يكون منقولًا من صفة، وهي أفعل التّفضيل، وهو الظّاهر. وكذا محمّد فإنّه منقول من الصّفة أيضًا، وهو في معنى محمود، ولكن فيه معنى المبالغة والتّكرار، فإنّه محمود في الدّنيا بما هدى إليه ونفع به من العلم والحكمة، ومحمودٌ في الآخرة بالشّفاعة.

وقال الإمام السّهيليّ في كتاب «التّعريف والأعلام»: أحمد اسم علم منقول من صفة لا من فعل، وتلك الصّفة «أفعل» الّتي يراد بها التّفضيل، فمعنى (أحمد) أحمد الحامدين لربّه عزّ وجلّ، وكذلك قال هو في المعنى، لأنّه يُفتَح عليه في المقام المحمود بمحامد لم تُفتَح على أحد قبله، فيحمد ربّه بها، وكذلك يعقد لواء الحمد.

وأمّا محمّد فمنقول من صفة أيضًا، وهو في معنى محمود، ولكن فيه معنى المبالغة والتّكرار، فمحمّد هو الّذي حُمِد مرّة بعد مرّة، كما أنّ المكرّم من أُكرِم مرّة بعد مرّة. وكذلك الممدّح ونحو ذلك. فاسم محمّد مطابق لمعناه، والله تعالى سمّاه به قبل أن يسمّي به نفسه، فهذا علَم من أعلام نبوّته إذ كان اسمه صادقًا عليه، فهو محمودٌ في الدّنيا بما هدى إليه ونفع به من العلم والحكمة، وهو محمودٌ في الآخرة بالشّفاعة. فقد تكرّر معنى الحمد كما يقتضي اللّفظ.

ثمّ إنّه لم يكن محمّدًا حتّى كان أحمد ربّه نبيًّا وشرّفه، ولذلك تقدّم اسم أحمد على الاسم الّذي هو محمّد، فذكره عيسى ﷺ فقال: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ وذكره موسى ﷺ حين قال له ربّه: تلك أمّة أحمد، فقال: اللّهمّ اجعلني من أمّة أحمد. فبأحمد ذكره قبل أن يذكره بمحمّد، لأنّ حمده لربّه كان قبل حمد النّاس، فلمّا وُجِد وبُعِث كان محمّدًا بالفعل. وكذلك في الشّفاعة يحمد ربّه بالمحامد الّتي يفتحها عليه، فيكون أحمد النّاس لربّه ثمّ يشفع، فيُحمد على شفاعته.

فانظر كيف كان ترتّب هذا الاسم قبل الاسم الآخر في الذّكر، وفي الوجود، وفي الدّنيا، وفي الآخرة تلح لك الحكمة الإلهيّة في تخصيصه بهذين الاسمين، وانظر كيف أُنزلت عليه سورة الحمد وخُصّ بها دون سائر الأنبياء، وخُصّ بلواء الحمد، وخُصّ بالمقام المحمود. وانظر كيف شرّع له سُنّة وقرآنًا أن يقول عند اختتام الأعمال وانقضاء الأُمور: الحمد لله ربّ العالمين. قال الله تعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الزّمر: ٧٥، وقال أيضًا: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ

﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، تنبيهًا لنا على أنّ الحمد مشروع عند انقضاء الأمور.

وسنّ ﷺ الحمد بعد الأكل والشّرب، وقال عند انقضاء السّفر: آيبون تائبون لربّنا حامدون، ثمّ اسعر لكونه ﷺ خاتم الأنبياء، ومؤذنًا بانفصال الرّسالة وانقطاع الوحي، ونذيرًا بقرب السّاعة وتمام الدّنيا، مع أنّ الحمد كما قدّمنا مقرون بانقضاء الأمور، مشروع، عندها تجد معاني اسمه جميعًا، وما خُصّ به من الحمد والحامد مشاكلًا لمعناه، مطابقًا لصفته، وفي ذكره برهان عظيم، وعلم واضح على نبوّته، وتخصيص الله له بكرامته، وأنّه قدّم له هذه المقامات قبل وجوده تكرمة له وتصديقًا لأمره ﷺ، انتهى كلام السّهيليّ.

يقول الفقير: الّذي يلوح بالبال أنّ تقدّم د...

على الاسم محمّد من حيث إنّه ﷺ كان إذ ذاك في ... الأرواح، متميّزًا عن الأحد بميم الإمكان، فدلّ ... حروف اسمه على تجرّده التّامّ الّذي يقتضيه موطن ... الأرواح، ثمّ إنّه لمّا تشرّف بالظّهور في عالم الحسّ خارج وخلع الله عليه من الحكمة حلمة أخرى زائدة على الخلع الّتي قبلها، ضوعف حروف اسمه الشّريف، فقيل محمّد على ما يقتضيه موطن الحسّ ونشأة الوجود الخارجيّ ولا نهاية للأسرار والحمد لله تعالى.

قال حضرة الشّيخ الأكبر ﵁ الأطهر في كتاب «مواقع النّجوم»: ما انتظم من الوجود شيء بشيء، ولا اتّصاف منه شيء إلى شيء، إلّا لمناسبة بينهما ظاهرة أو باطنة، فالمناسبة موجودة في كلّ الأشياء، حتّى بين الاسم والمسمّى.

ولقد أشار أبو زيد السّهيليّ، وإن كان أجنبيًّا عن أهل هذه الطّريقة إلى هذا المقام في كتاب «المعارف والأعلام» له في اسم النّبيّ ﷺ محمّد وأحمد، وتكلّم على المناسبة الّتي بين أفعال النّبيّ ﷺ وأخلاقه، وبين معاني اسميه محمّد وأحمد. انتهى كلام الشّيخ. أشار رضي الله عنه إلى ما قدّمناه من كلام السّهيليّ.

وقال بعض العارفين: سمّي ﷺ بأحمد لكون حمده أتمّ، واشتمل من حمد سائر الأنبياء والرّسل، إذ محامدهم فو إنّما هي مقتضى توحيد الصّفات والأفعال، وحمده ﷺ ... بحسب توحيد الذّات المستوعب لتوحيد الصّفات والأفعال، انتهى.

قال في «فتح الرّحمن»: لم يُسمّ بأحمد أحد غيره، ولا دعي به مدعوّ قبله، وكذلك محمّد أيضًا لم يُسمّ به أحد من العرب، ولا غيرهم إلى أن شاع قُبيل وجوده ﷺ وميلاده، أي من الكهّان والأحبار أنّ نبيًّا يُبعث اسمه محمّد، فسمّى قومٌ قليل من العرب أبناءهم بذلك رجاء أن يكون أحدهم هو، وهم محمّد بن أُحَيْحَة بن الجلاح الأوسيّ، ومحمّد بن مسلمة الأنصاريّ، ومحمّد بن البراء البكريّ، ومحمّد بن سفيان بن مجاشع، ومحمّد بن حمران الجعفيّ، ومحمّد بن خزاعة السّلميّ، فهم ستّة لا سابع لهم، ثمّ حمى الله كلّ من تسمّى به أن يدّعي النّبوّة أو يدّعيها أحد له، أو يظهر عليه سبب يُشكّك أحدًا في أمره، حتّى تحقّقت السّمتان له ﷺ، ولم ينازع فيهما، انتهى.

واختلف في عدد أسماء النّبيّ ﷺ فقيل: له ﷺ ألف اسم، كما أنّ لله تعالى ألف اسم، وذلك فإنّه ﷺ مظهرٌ تامّ له تعالى، فكما أنّ أسماءه تعالى أسماء له ﷺ من جهة الجمع، فله ﷺ أسماء أُخر من جهة الفرق، على ما تقتضيه الحكمة في هذا الموطن.

فمن أسمائه محمّد، أي كثير الحمد، لأنّ أهل السّماء والأرض حمدوه في الدّنيا والآخرة.

ومنها: أحمد، أي أعظم حمدًا من غيره، لأنّه حمد الله تعالى بمحامد لم يحمد بها غيره.

ومنها: المقفّي بتشديد الفاء وكسره، لأنّه أتى عقيب الأنبياء وفي قفاهم، وفي «التّكملة»: هو الّذي قفا على أثر الأنبياء، أي اتّبع آثارهم.

ومنها: نبيّ التّوبة، لأنّه كثير الاستغفار والرّجوع إلى الله، أو لأنّ التّوبة في أُمّته صارت أسهل، ألا ترى أنّ توبة عَبَدة العجل كانت بقتل النّفس، أو لأنّ توبة أُمّته كانت أبلغ من غيرهم حتّى يكون التّائب منهم كمن لاذنب له، لايؤاخذ به في الدّنيا ولا في الآخرة، وغيرهم يؤاخذ في الدّنيا لا في الآخرة.

ومنها: نبيّ الرّحمة، لأنّه كان سبب الرّحمة وهو الوجود، لقوله تعالى [في حديث قدسيّ]: «لولاك لما خلقتُ الأفلاك»، وفي كتاب «البرهان» للكرمانيّ: «لولاك يا محمّد لما خلقت الكائنات» خاطب الله النّبيّ ﷺ بهذا القول، انتهى.

قيل: الأولى أن يُحترز عن القول بأنّه لولاه ﷺ لما خلق الله آدم، وإن كان هذا شيئًا يذكره الوعّاظ على رؤوس المنابر، يرون به تعظيم محمّد ﷺ، لأنّ النّبيّ ﷺ وإن كان عظيم المرتبة عند الله لكن لكلّ نبيّ من الأنبياء مرتبةً ومنزلةً وخاصيّة ليست لغيره، فيكون كلّ نبيّ أصلًا لنفسه، كما في «التّاتار خانيّة».

كان ﷺ نبيّ الرّحمة، لأنّه هو الأمان الأعظم ما عاش وما دامت سنّته باقية على وجه الزّمان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ الأنفال: ٣٣.

قال أمير المؤمنين عليّ ﷺ: كان في الأرض أمانان فرُفع أحدهما وبقي الآخر، فأمّا الّذي رُفع فهو رسول الله ﷺ، وأمّا الّذي بقي فالاستغفار، وقرأ بعدُ هذه الآية.

ومنها: نبيّ الملحمة، أي الحرب، لأنّه بُعث بالقتال.

فإن قلت: المبعوث بالقتال كيف يكون رحمة؟

قلت: كان أُمم الأنبياء يهلكون في الدّنيا إذا لم يؤمنوا بهم بعد المعجزات، ونبيّنا ﷺ بُعث بالسّيف ليرتدعوا به عن الكفر ولا يستأصلوا، وفي كونه ﷺ نبيّ الحرب رحمة.

ومنها: الماحي، وهو الّذي محا الله به الكفر أو سيّئات من اتّبعه.

ومنها: الحاشر، وهو الّذي يحشر النّاس على قدمه، أي على أثره، ويجوز أن يراد بقدمه: عهده وزمانه، فيكون المعنى أنّ النّاس يُحشرون في عهده، أي في دعوته من غير أن تُنسخ ولا تُبدل.

ومنها: العاقب، وهو الّذي ليس بعده نبيّ لامشرعًا ولا متابعًا، أي قد عقب الأنبياء فانقطعت النّبوّة.

قال ﷺ: «يا عليّ أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي» أي بالنّبوّة العرفيّة بخلاف النّبوّة التّحقيقيّة الّتي هي الإنباء عن الله، فإنّها باقية إلى يوم القيامة، إلّا أنّه لا يجوز أن يُطلق على أهلها نبيّ، لإيهامه النّبوّة العرفيّة الحاصلة بمجيء الوحي بواسطة جبرائيل ﷺ.

ومنها: الفاتح، فإنّ الله فتح به الإسلام.

ومنها: الكافّ، قيل: معناه الّذي أرسل إلى النّاس كافّة.

وليس هذا بصحيح، لأنّ كافّة لا يتصرّف منه فعل فيكون منه اسم فاعل، وإنّما معناه الّذي كفّ النّاس عن المعاصي كذا في «التّكملة».

هذا إذا كان «الكاف» مشدّدًا، وأمّا إذا كان مخفّفًا فيجوز أن يشار به إلى المعنى الأوّل، كما قال تعالى: (يس) أي يا سيّد البشر.

ومنها: صاحب السّاعة، لأنّه بُعث مع السّاعة نذيرًا للنّاس بين يدي عذاب شديد.

ومنها: الرّؤوف والرّحيم، والشّاهد والمبشّر، والسّراج المنير، وطه ويس، والمزّمّل والمدّثّر، وعبد الله وقثم، أي الجامع للخير.

ومنها: (ن) إشارة إلى اسم النّور والنّاصر.

ومنها: المتوكّل والمختار والمحمود والمصطفى، وإذا اشتقّت أسماؤه من صفاته كثرت جدًّا.

ومنها: الخاتم بفتح التّاء، أي أحسن الأنبياء خلقًا وخُلقًا، فكأنّه جمال الأنبياء كالخاتم الّذي يتجمّل به، أي لمّا ختمت به النّبوّة وكملت كان كالخاتم الّذي يُختَم به الكتاب عند الفراغ منه، وأمّا الخاتِم بكسر التّاء فمعناه أنّه آخر الأنبياء، فهو اسم فاعل من ختَم.

ومنها: راكب الجمل، سمّاه به شعيا النّبيّ ﷺ. فإن قلت: لم خصّ بركوب الجمل وقد كان يركب غيره كالفرس والحمار؟

قلت: كان ﷺ من العرب لا من غيرهم، كما قال: أُحبّ العرب لثلاث، لأنّي عربيّ، والقرآن عربيّ، ولسان أهل الجنّة عربيّ. والجمل مركب العرب مختصّ بهم، لا يُنسب إلى غيرهم من الأُمم، ولا يضاف لسواهم.

ومنها: صاحب الهراوة، سمّاه به سطيح الكاهن، والهِراوة بالكسر: العصا.

فإن قلت: لِمَ خصّ بالعصا وقد كان غيره من الأنبياء يمسكها؟ قلت: العصا كثيرًا ما تُستعمل في ضرب الإبل وتختصّ بذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: هي إشارة إلى قوله في الحديث في صفة حوض: أذود النّاس عنه بعصاي.

ومنها: روح الحقّ سمّاه به عيسى ﷺ في الإنجيل، وسمّاه أيضًا المنحمنّا بمعنى محمّد ـ أو المرسَل بعد المسيح ـ وفي «التّكملة» هو بالسّريانيّة.

ومنها: حماطي بالعبرانيّة وبرقليطس بالرّوميّة بمعنى محمّد، وماذماذ بمعنى طيّب طيّب، وفارقليطا مقصورًا بمعنى أحمد، وروي فرقليط بالباء، وقيل: معناه الّذي يفرق بين الحقّ والباطل، وروي أنّ معناه بلغة

النّصارى ابن الحمد، فكأنّه محمّد وأحمد

وروي أنّه ﷺ قال: «اسمي في التّوراة أحيد، لأنّي أحيد أمّتي عن النّار، واسمي في الزّبور الماحي، محا الله بي عبدة الأوثان، واسمي في الإنجيل أحمد، وفي القرآن محمّد، لأنّي محمودٌ في أهل السّماء والأرض».

فإن قلت: قال رسول الله ﷺ: «لي خمسة أسماء»، فذكر محمّدًا وأحمد والماحي والحاشر والعاقب» وقد بلغت أكثر من ذلك؟

قلت: تخصيص الوارد لايبالي ما سواه، فقد خصّ الخمسة إمّا لعلم السّامع بما سواها، فكأنّه قال: لي خمسة زائدة على ما تعلم، أو لفضل فيها، كأنّه قال: لي خمسة أسماء فاضلة معظّمة، أو لشهرتها كأنّه قال: لي خمسة أسماء مشهورة، أو لغير ذلك ممّا يحتمله اللّفظ من المعاني. وقيل: لأنّ الموحى إليه في ذلك الوقت كان علم الأسماء. وقيل: كانت هذه الأسماء معروفة عند الأمم السّالفة، ومكتوبة في الكتب المتقدّمة، وفيه أنّ أسماءه الموجودة في الكتب المتقدّمة تزيد على الخمسة، كما في «التّكملة» لابن عسكر. (٩: ٤٩٨)

الآلوسيّ: وهذا الاسم الجليل علم لنبيّنا محمّد ﷺ وعليه قول حسّان: صلّى الإله...

وهو منقول من المضارع للمتكلّم، أو من أفعل التّفضيل من الحامديّة، وجوّز أن يكون من المحموديّة بناءً على أنّه قد سمع «أحمد» اسم تفضيل منها، نحو «العَوْد أحمد» وإلّا فأخذ من المبنيّ للمفعول ليس بقياسيّ. (٢٨: ٨٦)

ابن عاشور: ولا يُحمَل قوله: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ على ما يتبادر من لفظ اسم، من أنّه العلَم المجعول للدّلالة على ذات معيّنة، لتميّزه من بين من لايشاركها في ذلك الاسم، لأنّ هذا الحمل يمنع منه وأنّه ليس بمطابق للواقع، لأنّ الرّسول الموعود به لم يدعه النّاس أحمد، فلم يكن أحد يدعو النّبيّ محمّدًا ﷺ باسم أحمد، لاقبل نبوّته ولا بعدها، ولا يعرف ذلك.

وأمّا ما وقع في الموطّأ والصّحيحين عن محمّد بن جُبَيْر بن مطعم عن أبيه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «لي خمسة أسماء: أنا محمّد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الّذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الّذي يحشر النّاس على قدمي وأنا العاقب» فتأويله أنّه أطلق الأسماء على ما يشمل الاسم العَلَم والصّفة الخاصّة به على طريقة التّغليب. وقد يُروَت له أسماء غيرها استقصاها أبوبكر ابن العربيّ في «العارضة والقبس».

فالّذي نُوفي به أنّ محمل قوله: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ يجري على جميع ما تحمله جزءُ هذه الجملة من المعاني. [إلى أن قال:]

ونحن نجري على أصلنا في حمل ألفاظ القرآن على جميع المعاني الّتي يسمح بها الاستعمال الفصيح، كما في المقدّمة التّاسعة من مقدّمات هذا التّفسير، فنحمل الاسم في قوله: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ على ما يجمع بين هذه لاستعمالات الثّلاثة، أي مسمّاه أحمد، وذكره أحمد، وعلَمه أحمد. ولنحمل لفظ أحمد على ما لاياباه واحد من استعمالات اسم الثّلاثة إذا قُرن به، وهو أنّ أحمد اسم

تفضيل يجوز أن يكون مسلوب المفاضلة معنيًا به القوّة فيم هو مشتقّ منه، أي الحمد وهو الثّناء فيكون أحمد هنا مستعملاً في قوّة مصوليّة الحمد، أي حمد النّاس إيّاه، وهذا مثل قولهم: «العَوْد أحمد»، أي محمود كثيرًا. فالوصف بـ(أحمد) بالنّسبة للمعنى الأوّل في اسم أنّ مسمّى هذا الرّسول ونفسه موصوفة بأقوى ما يحمد عليه محمود، فيشمل ذلك جميع صفات الكمال النّفسانيّة والخُلُقيّة والخَلْقيّة والنّسبيّة والقوميّة، وغير ذلك ممّا هو معدود من الكمالات الذّاتيّة والعرضيّة.

ويصحّ اعتبار (أحمد) تفضيلاً حقيقيًّا في كلام عيسى عليه السلام، أي مسمّاه أحمد منّي، أي أفضل، أي في رسالته وشريعته. وعبارات الإنجيل تُشعر بهذا التّفضيل، ففي إنجيل يوحنّا في الإصحاح الرّابع عشر «وأنا أطلب من الأب ـ أي من ربّنا ـ فيُعطيكم فارقليط آخر ليثبت معكم إلى الأبد روح الحقّ الّذي لا يستطيع العالم أن يقبله، لأنّه لا يراه ولا يعرفه». ثمّ قال: «وأمّا الفارقليط الرّوح القدس الّذي سيرسله الأب الله باسمي فهو يعلّمكم كلّ شيء ويذكّركم بكلّ ما قلته لكم»، أي في جملة ما يعلّمكم أن يذكّركم بكلّ ما قلته لكم. وهذا يفيد تفضيله على عيسى بفضيلة دوام شريعته، المعبّر عنها بقول الإنجيل: «ليثبت معكم إلى الأبد» وبفضيلة عموم شرعه للأحكام، المعبّر عنه بقوله: «يعلّمكم كلّ شيء».

والوصف بـ(أحمد) على المعنى الثّاني في الاسم أنّ سُمعته وذكره في جيله، والأجيال بعده موصوف بأنّه أشدّ ذكرٍ محمود وسمعةٍ محمودة.

وهذا معنى قوله في الحديث: «أنا حامل لواء الحمد يوم القيامة» وأنّ الله يبعثه مقامًا محمودًا.

ووصف (أحمد) بالنّسبة إلى المعنى الثّالث في الاسم رمز إلى أنّه اسمه العَلَم يكون بمعنى أحمد، فإنّ لفظ محمّد اسم مفعول من حمّد المضاعف الدّالّ على كثرة حمد الحامدين إيّاه، كما قالوا: فلان ممدّح، إذا تكرّر مدحه من مادحين كثيرين.

فاسم محمّد يفيد معنى المحمود حمدًا كثيرًا، ورُمز إليه بأحمد.

وهذه الكلمة الجامعة الّتي أوحى الله بها إلى عيسى عليه السلام، أراد الله بها أن تكون شعارًا لجماع صفات الرّسول الموعود به ﷺ، صيغت بأقصى صيغة تدلّ على ذلك إجمالاً بحسب ما تسمح النّقلة بجمعه من معاني، ووُكّل تفصيلها إلى ما يظهر من شمائله قبل بعثته وبعدها، ليتوسّمها المتوسّمون، ويتدبّر مطاويها الرّاسخون عند المشاهدة والتّجربة.

جاء في إنجيل متّى في الإصحاح الرّابع والعشرين قول عيسى: «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلّون كثيرًا، ولكن الّذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص ويكرز ببشارة الملكوت هذه في كلّ المسكونة، شهادة لجميع الأمم، ثمّ يكون المنتهى». ومعنى «يكرز» يدعو ويُنبئ، ومعنى «يصبر إلى المنتهى» يتأخّر إلى قرب السّاعة.

وفي إنجيل يوحنّا في الإصحاح الرّابع عشر: «إن كنتم تحبّونني فاحفظوا وصاياي وأنا أطلب من الأب

فيُعطيكم فارقليط آخر يثبت معكم إلى الأبد» وفارقليط كلمة روميّة، أي يوانية تُطلق بمعنى المدافع أو المُسلّي، أي الّذي يأتي بما يدفع الأحزان والمصائب، أي يأتي رحمة، أي رسول مبشّر، وكلمة «آخر» صريحة في أنّه رسول مثل عيسى.

وفي الإصحاح الرّابع عشر «والكلام الّذي تسمعونه ليس لي بل الّذي أرسلني، وبهذا كلّمتكم وأنا عندكم، أي مدّة وجودي بينكم، وأمّا الفارقليط الرّوح القدسيّ الّذي سيرسله الأب باسمي فهو يعلّمكم كلّ شيء ويذكّركم بكلّ ما قلته» ومعنى «باسمي» أي بصفة الرّسالة، لاأتكلّم معكم كثيرًا، لأنّ رئيس هذا العالم يأتي وليس له فيّ شيء، ولكن ليفهم العالم أنّي أحبّ الأب، وكما أوصاني الأبُ أفعل.

وفي الإصحاح الخامس عشر منه «ومتى جاء الفارقليط الّذي سأُرسله أنا إليكم من الأب روح الحقّ الّذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي».

وفي هذه الأخبار إثبات أنّ هذا الرّسول المبشّر به تعمّ رسالته جميع الأُمم في جميع الأرض، وأنّه الخاتم، وأنّ لشريعته مُلكًا لقول إنجيل متّى «هو يكرز ببشارة الملكوت» والملكوت هو الملك، وأنّ تعاليمه تتعلّق بجميع الأشياء العارضة للنّاس، أي شريعته تتعلّق أحكامها بجميع الأحوال البشريّة، وجميعها ممّا تشمله الكلمة الّتي جاءت على لسان عيسى ﷺ، وهي كلمة ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ فكانت من الرّموز الإلهيّة، ولكونها مرادة لذلك، ذكرها الله تعالى في القرآن تذكيرًا وإعلانًا.

وذكر القرآن تبشير عيسى بمحمّد عليهما الصّلاة والسّلام إدماجٌ في خلال المقصود الّذي هو تنظير ما أُوذي به موسى من قومه، وما أُوذي به عيسى من قومه، إدماجًا يؤيّد به النّبيّ ﷺ ويثبّت فؤاده ويزيده تسلية. وفيها تخلّص إلى أنّ ما لقيه من قومه نظير ما لقيه عيسى من بني إسرائيل. (٢٨، ١٦٣)

مَغْنِيّة: يعني محمّدًا ﷺ وفي آية ثانية ﴿النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَيةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الأعراف: ١٥٧، وفي ثالثة ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٤٦

أعلن القرآن وأصرّ على أنّ التّوراة الّتي أُنزلت على موسى، والإنجيل الّذي أُنزل على عيسى، قد بشّر بنبوّة محمّد، وجابه بهذه الحقيقة علماء اليهود والنّصارى وتحدّاهم أن يكذّبوا، وما ذكر التّاريخ أنّ أحدًا منهم كذّب وأنكر، بل أثبت أنّ المنصفين منهم اعترفوا وأسلموا كعبد الله بن سلّام وغيره، مع العلم أنّهم كانوا يضمرون العداء لرسول الله، ويبحثون جاهدين عن زلّة يدينونه بها. (٧: ٣١٤)

الطَّباطَبائيّ: وقوله: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ دلالة السّياق على تعبير عيسى ﷺ عنه ﷺ بأحمد، وعلى كونه اسمًا له يُعرف به عند النّاس، كما كان يسمّى بمحمّد ظاهرة لاشترة عليها.

ويدلّ عليه قول حسّان: ● صلّى الإله... ●

ومن أشعار أبي طالب قوله:

وقـالوا لأحمـد أنت امـرء
حلوف اللّسان ضعيف السّبب
ألا إنّ أحمـد قـد جـاءهم
بحـقّ ولم يأتـهـم بـالكذب

وقوله مخاطبًا للعبّاس وحمزة وجعفر وعليّ يوصيهم بنصر النّبيّ ﷺ

كونوا فدًى لكم أُمّي وما ولدت
في نصر أحمد دون النّاس أتراسا

ومن شعره فيه ﷺ وقد سمّاه باسمه الآخر محمّد

ألم تعلموا أنّا وجدنا محمّدًا
نبيًّا كموسى خطّ في أوّل الكتب

ويستفاد من البيت أنّهم عثروا على وجود البشارة به ﷺ في الكتب السّماويّة الّتي كانت عند أهل الكتاب يومئذ ذاك.

ويؤيّده أيضًا إيمان جماعة من أهل الكتاب من اليهود والنّصارى، وفيهم قوم من علمائهم كعبد الله ابن سلام وغيره، وقد كانوا يسمعون هذه الآيات القرآنيّة الّتي تذكر البشارة به ﷺ، وذكره في التّوراة والإنجيل، فتلقّوه بالقبول ولم يكذّبوه، ولا أظهروا فيه شيئًا من الشّكّ والتّرديد.

وأمّا خلوّ الأناجيل الدّائرة اليوم عن بشارة عيسى بما فيها من الصّراحة فالقرآن - وهو آية معجزة باقية - في غنى عن تصديقها. (١٩: ٢٥٣)

مكارم الشّيرازيّ: ممّا لاشكّ فيه أنّ التّوراة والإنجيل اللّذين بأيدي اليهود والنّصارى ليسا من الكتب السّماويّة الّتي نزلت على الرّسولين الإلهيّين العظيمين موسى وعيسى ﷺ، إذ أنّهما كتب ألّفها وجمعها قسم من أصحابهم، أو من أتى بعدهم.

إنّ مطالعة إجماليّة لها تكشف هذه الحقيقة بوضوح، كما أنّ اليهود والمسيحيّين لاينكرون ذلك، وممّا لاشكّ فيه أنّ قسمًا من تعاليم موسى وعيسى ﷺ قد ثبتت في هذه الكتب من خلال أقوال أتباعهم وحواريّيهم، ولذا فلا يمكن اعتبار كلّ ما ورد في العهد القديم، التّوراة والكتب الأخرى المتعلّقة به، وكذلك العهد الجديد، الإنجيل وما يرتبط به، مقبولًا وصحيحًا، كما لايمكن رفض وإنكار جميع ما ورد فيها أيضًا.

والموقف المناسب ممّا ورد فيها، هو اعتبار ما جاء فيها من التّعاليم، خليطًا من تعاليم النّبيّين، موسى وعيسى ﷺ، وأفكار أتباعهما الآخرين.

وعلى كلّ حال، فإنّنا نلاحظ تعبيرات عديدة فيها حول البشارة بظهور رجل عظيم لاتنطبق أوصافه وعلاماته إلّا على نبيّ الإسلام الكريم.

وممّا هو جدير بالذّكر بالإضافة إلى ما تقدّم من وجود النّبوءات الّتي وردت في هذه الكتب والّتي تنطبق على شخص الرّسول الأعظم ﷺ، فقد وردت في إنجيل يوحنّا، كلمة «فارقليط» ثلاث مرّات، وحينما ترجمت كانت بمعنى المُعزّي. لنقرأ النّصّ في إنجيل يوحنّا «وأنا أطلبُ من الأب فيُعطيكم مُعزّيًا آخر ليمكثَ معكم إلى الأبد»

وجاء في الباب الّذي بعده «ومتى جاء المُعزّي

الّذي سأرسله أنا إليكم من الأب رُوح الحقّ الّذي من عند الأب ينبثقُ فهو يشهدُ لي»

وجاء في الباب الّذي يليه ما نصّه: «لكنّي أقول لكم الحقّ أنّه خير لكم أن أنطلق، لأنّه إن لم أنطلق لا يأتيكم المُعزّي، ولكن إن ذهبتُ أُرسله إليكم».

والجدير بالذّكر، أنّ في المتن السّريانيّ للأناجيل المأخوذة من الأصل اليونانيّ، جاء بدل المسلّي بارقليط أمّا في المتن اليونانيّ، فلقد جاء بيركلتوس، وهو بمعنى الشّخص الممتدح من منظور الثّقافة اليونانيّة، وتعادل محمّد، أحمد.

لقد شعر أتباع المعابد والكنيسة، أنّ انتشار هذه اللّفظة يوجّه ضربة قاصمة وشديدة إلى أتباعهم ومؤسّساتهم، لذا، فقد كتبوا باراكلتوس بدل بيركلتوس والّتي هي بمعنى المسلّي ومع هذا التّحريف الواضح الّذي غيّروا فيه هذا النّصّ الحقّ، إلّا أنّهم لم يستطيعوا إخفاء البشارة الصّريحة بظهور نبيّ عظيم في المستقبل

وقد ذكرنا في تفسيرنا هذا، شهادة حيّة لأحد القساوسة المعروفين، والّذي أسلم بعد مدّة، وقد أكّد بأنّ هذه البشائر كانت حول شخص باسم أحمد ومحمّد

وهنا يجدر الانتباه إلى نصّ ما ورد في هذا الصّدد، في دائرة المعارف الفرنسيّة المترجمة حيث يقول

محمّد مؤسّس دين الإسلام ورسول الله وخاتم الأنبياء، إنّ معنى كلمة «محمّد» تعني المحمود كثيرًا، وهي مشتقّة من الحمد والّتي هي بمعنى التّجليل والتّمجيد، وتشاء الصّدفة العجيبة أن يُذكر له اسم آخر من نفس الأصل الحمد ترادف لفظ محمّد يعني أحمد، ويحتمل احتمالًا قويًّا أنّ مسيحيّي الحجاز كانوا يُطلقون لفظ أحمد بدلًا من فارقليطا.

وأحمد يعني الممدوح والمجلّل كثيرًا، وهو ترجمة لفظ: بيركلتوس والّذي وضع بديلًا عنه لفظ باراكلتوس اشتباهًا، ولهذا، فإنّ الكُتّاب المسلمين الملتزمين قد أشاروا مرارًا إلى أنّ المراد من هذا اللّفظ هو البشارة بظهور نبيّ الإسلام، وقد أشار القرآن الكريم ـ أيضًا ـ بوضوح، إلى هذا الموضوع في سورة الصّفّ الآية ٦

وخلاصة الحديث أنّ المقصود بـ«فارقليطا» ليس روح القدس أو المسلّي، بل هو معادل لمفهوم أحمد، لذا يُرجى الانتباه إلى ذلك

٢ـ هل أنّ اسم رسول الإسلام كان أحمد؟

إنّ الاسم المعروف للرّسول الأكرم ﷺ هو محمّد، والسّؤال الّذي يُطرح هنا، أنّ الآيات مورد البحث قد ذكرته باسم أحمد، فكيف يمكن التّوفيق بين هذين الاسمين؟

وللإجابة على هذا السّؤال يجدر الالتفات إلى النّقاط التّالية

أـ جاء في كتب التّأريخ أنّ لرسول الله ﷺ اسمين منذ الطّفولة، حتّى أنّ النّاس كانوا يخاطبونه بهما، أحدهما: أحمد، والآخر محمّد، الأوّل اختاره له جدّه عبد المطّلب، والآخر اختارته أمّه آمنة

وقد ذكر هذا الأمر بصورة تفصيليّة في سيرة الحلبيّ.

ب ـ والمعروف أنّ من جملة الأشخاص الّذين كانوا ينادون رسول الله ﷺ باسم أحمد هو عمّه أبو طالب؛ حيث نجد في كتاب ديوان أبي طالب أشعارًا كثيرة، يُذكر فيها الرّسول الكريم ﷺ بهذا الاسم، كما في الأبيات التّالية

أرادوا بقتل أحمد ظالموهم

وليس بقتله فيهم زعيم

وقال

وإن كان أحمد قد جاءهم

بحقّ ولم يأتهم بالكذب

ولأبي طالب شعرٌ آخر في مدح رسول الله، نقله ابن عساكر في تاريخه

لقد أكرم الله النّبيّ محمّدًا

فأكرم خلق الله في النّاس أحمدُ

ج ـ كما يُلاحظ هذا التّعبير في شعر حسّان بن ثابت الشّاعر المعروف في عصر الرّسول ﷺ كقوله

مفجعة قد شفها فقد أحمد

فظلّت لآلاء الرّسول تعدّد

إنّ الشّعر الّذي ورد فيه ذكر اسم أحمد بدلًا عن محمّد كثير، ولا يوجد مجال لنقله جميعًا، لذا، فإنّنا سننهي بحثنا بما ورد من شعر عليّ بن أبي طالب ﷺ

أتأمرني بالصّبر في نصر أحمد

ووالله ما قلت الّذي قلت جازعًا

سأسعى لوجه الله في نصر أحمد

نبيّ الهدى المحمود طفلًا ويافعًا

د ـ إنّ المتتبّع للرّوايات الّتي جاءت حول معراج الرّسول ﷺ كثيرًا ما يلاحظ، أنّ الله سبحانه قد خاطب رسول الإسلام ﷺ في تلك اللّيلة الكريمة بـ«أحمد»، ومن هنا يمكن القول أنّه ﷺ قد اشتهر في السّماء بـ«أحمد»، وفي الأرض بـ«محمّد»

وجاء في حديث عن الإمام محمّد الباقر ﷺ في هذا الشّأن وكانت لرسول الله عشرة أسماء، خمسة منها وردت في القرآن الكريم، محمّد، وأحمد وعبد الله ويس ون

هـ ـ عدم اعتراض أهل الكتاب ـ وخاصّة النّصارى منهم ـ على النّبيّ الأكرم ﷺ من هذه النّاحية، حيث لم يقولوا له بعد سماع المشركين وسماعهم آيات سورة الصّفّ

إنّ الإنجيل قد بشّر بمجيء أحمد، وأنت اسمك محمّد

إنّ عدم الاعتراض هذا دليل على شهرة هذا الاسم بينهم، ولو وُجد مثل هذا الاعتراض لنُقل لنا، خاصّة أنّ مختلف الاعتراضات قد دُوّنت في كتب التّاريخ حتّى الأساسيّة والتّافهة منها

لذا، فإنّنا سنستنتج من مجموع ما تقدّم في هذا البحث، أنّ اسم «أحمد» كان أحد الأسماء المعروفة لرسول الإسلام ﷺ (١٨ ٢٦٩)

الحَمْد

١ـ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. فاتحة الكتاب ١

النّبيّ ﷺ: إنّ الله تعالى منّ عليّ بفاتحة الكتاب

إلى قوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ دعوى أهل الجنّة حين شكروا الله حسن الثّواب. (البَرُوسيّ ١: ١٥)

إذا قلت ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فقد شكرت الله، فزادك. (الطَّبَريّ ١: ٦٠)

ليس شيء أحبّ إليه الحمد من الله تعالى، ولذلك أثنى على نفسه، فقال ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (الطَّبَريّ ١: ٦٠)

كعب الأحبار: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ثناء على الله

مثله ابن كعب القُرَظيّ. (الطَّبَريّ ١: ٦٠)

الإمام عليّ عليه السلام: من قال إذا عطس: الحمد لله ربّ العالمين على كلّ حال، لم يجد وجع الأذنين والأضراس (البَرُوسيّ ١: ١٦)

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هو أن عرّف عباده بعض نعمه عليهم جملًا، إذ لا يقدرون على معرفة جميعها بالتّفصيل، لأنّها أكثر من أن تُحصى أو تُعرف، فقال لهم قولوا: الحمد لله. على ما أنعم به علينا ربّ العالمين، وهم الجماعات من كلّ مخلوق من الجمادات والحيوانات. فأمّا الحيوانات فهو يُقلّبها في قدرته ويغذوها من رزقه، ويحوطها بكنفه، ويدبّر كلًّا منها بمصلحته. وأمّا الجمادات، فهو يمسكها بقدرته، ويمسك المتّصل منها أن يتهافت، ويمسك المتهافت منها أن يتلاصق، ويمسك السّماء أن تقع على الأرض إلّا بإذنه، ويمسك الأرض أن تنخسف إلّا بأمره، إنّه بعباده رؤوف رحيم.

[قال عليه السلام:] و﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ مالكهم وخالقهم وسايق أرزاقهم إليهم من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون، فالرّزق مقسوم، وهو يأتي ابن آدم على أيّ سيرة سارها من الدّنيا، ليس تقوى متّق بزائده، ولا فجور فاجر بناقصه، وبينه وبينه ستر وهو طالبه، فلو أنّ أحدكم يفرّ من رزقه لطلبه رزقه كما يطلبه الموت، فقال الله جلّ جلاله: قولوا: الحمد لله على ما أنعم به علينا، وذكرنا به من خير في كتب الأوّلين قبل أن تكون، ففي هذا إيجاب على محمّد وآل محمّد صلوات الله عليهم، وعلى شيعتهم أن يشكروه بما فضّلهم

[وهذا تأويل من باب تطبيق الآية على أبرز مصاديقها، وليس المراد أنّها خاصّة بمحمّد وآله. وله نظائر كثيرة في الرّوايات التأويليّة]

(البَرُوسيّ ١: ١٧)

ابن عبّاس: يقول الشّكر لله، وهو أن صنع إليّ خلقه فحمدوه. (٢)

قال جبريل لمحمّد: قل يا محمّد ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (الطَّبَريّ ١: ٦٠)

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هو الشّكر، والاستخذاء لله، والإقرار بنعمته، وهدايته، وابتدائه، وغير ذلك (الطَّبَريّ ١: ٦)

الإمام السّجّاد عليه السلام: ومن قال ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فقد أدّى شكر كلّ نعمة الله تعالى (البَرُوسيّ ١: ١٥)

الإمام الصّادق عليه السلام: ما أنعم الله على عبد بنعمة صغرت أو كبرت، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، إلّا أدّى شكرها. من قال أربع مرّات إذا أصبح: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فقد أدّى شكر يومه، ومن قالها إذا أمسى، فقد أدّى شكر ليلته (البَرُوسيّ ١: ١٥)

الإمام الرّضا عليه السلام: و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إنّما هو أداء لما أوجب الله عزّ وجلّ على خلقه من الشّكر، وشكر لما وفّق عبده من الخير. (العَرُوسيّ ١: ١٥)

الفَرّاء: اجتمع القرّاء على رفع (الْحَمْدُ)، وأمّا أهل البَدْو فمنهم من يقول: (الْحَمْدَ لِلَّهِ) ومنهم من يقول: (الحَمْدِ لِلَّهِ)، ومنهم من يقول: (الحَمْدُ لُلّه)، فيرفع الدّال واللّام.

فأمّا من نصب فإنّه يقول: (الْحَمْدُ) ليس باسم إنّما هو مصدر، يجوز لقائله أن يقول: أحمد الله، فإذا صلح مكان المصدر «فَعَل أو يَفْعَل» جاز فيه النّصب، من ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ محمّد: ٤، يصلح مكانها في مثله من الكلام أن يقول: فاضربوا الرّقاب. ومن ذلك قوله: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ﴾ يوسف: ٧٨، يصلح أن تقول في مثله من الكلام: نعوذ بالله. ومنه قول العرب: «سَقْيًا لك»، و«رَعْيًا لك» يجوز مكانه: سقاك الله، ورعاك الله.

وأمّا من خفض الدّال من ﴿الْحَمْدِ﴾ فإنّه قال: هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتّى صارت كالاسم الواحد، فثقُل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمّة بعدها كسرة، أو كسرة بعدها ضمّة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل «إبِل» فكسروا الدّال ليكون على المثال من أسمائهم.

وأمّا الّذين رفعوا اللّام فإنّهم أرادوا المثال الأكثر من أسماء العرب، الّذي يجتمع فيه الضّمّتان مثل: الحُلُم والعُقُب.

ولا تُنكرنّ أن تجعل الكلمتان كالواحدة، إذا كثر بهما الكلام. ومن ذلك قول العرب: «بِأَبا» إنّما هو «بِأبي» الياء من المتكلّم ليست من الأب، فلمّا كثر بهما الكلام توهّموا أنّهما حرف واحد، فصيّروها ألفًا، ليكون على مثال: حُبْلى وسَكْرى، وما أشبهه من كلام العرب.

(١: ٣)

الأخفش: وأمّا قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فرفعه على الابتداء، وذلك أنّ كلّ اسم ابتدأته لم توقع عليه فعلًا من بعده فهو مرفوع، وخبره إن كان هو هو فهو أيضًا مرفوع، نحو قوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ الفتح: ٢٩، وما أشبه ذلك. وهذه الجملة تأتي على جميع ما في القرآن من المبتدإ فافهمها. فربّما رفع المبتدأ ابتداؤك إيّاه، والابتداء هو الّذي رفع الخبر في قول بعضهم، وكما كانت «أنّ» تنصب الاسم وترفع الخبر، فكذلك رفع الابتداء الاسم والخبر. وقال بعضهم: رفع المبتدأ خبره وكلٌّ حسن، والأوّل أقيس.

وبعض العرب يقول: (الْحَمْدَ لِلَّهِ) فينصب على المصدر، وذلك أنّ أصل الكلام عنده على قوله: حَمْدًا لله يجعله بدلًا من اللّفظ بالفعل، كأنّه جعله مكان «أَحْمَدُ»، ونصبه على «أَحْمَدُ» حتّى كأنّه قال: أَحْمَدُ حَمْدًا، ثمّ أدخل الألف واللّام على هذه.

وقد قال بعض العرب: (الْحَمْدِ لِلَّهِ) فكسره، وذلك أنّه جعله بمنزلة الأسماء الّتي ليست بمتمكّنة، وذلك أنّ الأسماء الّتي ليست بمتمكّنة تحرّك أواخرها

حركة واحدة لاتزول علّتها، نحو «حَيْثُ» جعلها بعض العرب مضمومة على كلّ حال، وبعضهم يقول «حَوْثُ» و«حَيْثَ» ضمّ وفتح ونحو «قَبْلُ» و«بَعْدُ» جُعلتا مضمومتين على كلّ حال. [وقد أطال هذا البحث فلاحظ. «ق ب ل»] (١: ١٥٥)

الطَّبَريّ: معنى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الشّكر خالصًا لله جلّ ثناؤه، دون سائر ما يُعبد من دونه ودون كلّ ما برأ من خلقه، بما أنعم على عباده من النّعم الّتي لايُحصيها العدد، ولا يحيط بعددها غيره أحد، في تصحيح الآلات لطاعته، وتمكين جوارح أجسام المكلّفين لأداء فرائضه، مع ما بسط لهم في دنياهم من الرّزق، وغذاهم به من نعيم العيش، من غير استحقاق منهم لذلك عليه، ومع ما نبّههم عليه، ودعاهم إليه من الأسباب المؤدّية إلى دوام الخلود، في دار المقام في النّعيم المقيم، فلربّنا الحمد على ذلك كلّه أوّلًا وآخرًا.

ولا تمانع بين أهل المعرفة بلغات العرب من الحكم، لقول القائل: «الحمدُ لله، شكرًا» بالصّحّة، فقد تبيّن، إذ كان ذلك عند جميعهم صحيحًا أنّ الحمد لله قد يُنطق به في موضع الشّكر، وأنّ الشّكر قد يوضع موضع الحمد، لأنّ ذلك لو لم يكن كذلك، لما جاز أن يقال: «الحمد لله شكرًا»، فيخرج من قول القائل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ مصدر «أشكُرُ»، لأنّ الشّكر لو لم يكن بمعنى الحمد، كان خطأً أن يصدر من الحمد غير معناه وغير لفظه.

فإن قال لنا قائل: وما وجه إدخال الألف واللّام في الحمد؟ وهلّا قيل: حمدًا لله ربّ العالمين؟

قيل: إنّ لدخول الألف واللّام في الحمد معنًى لايؤدّيه قول القائل: «حمدًا»، بإسقاط الألف واللّام، وذلك أنّ دخولها في الحمد مُنبئٌ على أنّ معناه جميع المحامد، والشّكر الكامل لله، ولو أُسقطتا منه، لما دلّ إلّا على أنّ حَمْدَ قائل ذلك لله، دون المحامد كلّها، إذ كان معنى قول القائل: «حمدًا لله» أو «حمد الله»: أحمد الله حمدًا، وليس التّأويل في قول القائل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تاليًا سورة أمّ القرآن أحمد الله، بل التّأويل في ذلك ما وصفنا قبل، من أنّ جميع المحامد لله بألوهيّته وإنعامه على خلقه، بما أنعم به عليهم من النّعم، الّتي لاكفاء لها في الدّين والدّنيا، والعاجل والآجل.

ولذلك من المعنى، تتابعت قراءة القرّاء، وعلماء الأمّة، على رفع «الحمد» من ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ دون نصبها الّذي يؤدّي إلى الدّلالة على أنّ معنى تاليه كذلك، أحمد لله حمدًا، ولو قرأ قارئ ذلك بالنّصب، لكان عندي مُحيلًا معناه، ومستحقًّا العقوبة على قراءته إيّاه كذلك، إذا تعمّد قراءته كذلك، وهو عالم بخطئه وفساد تأويله.

فإن قال لنا قائل: وما معنى قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، أحَمِد الله نفسه جلّ ثناؤه فأثنى عليها، ثمّ علّمناه لنقول ذلك كما قال ووصف به نفسه؟ فإن كان ذلك كذلك، فما وجه قوله تعالى ذكره إذًا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؟ وهو عزّ ذكره معبود لاعابد؟ أم ذلك من قيل: جبريل، أو محمّد رسول الله ﷺ؟ فقد بطل أن يكون ذلك لله كلامًا

قيل: بل ذلك كلّه كلام الله جلّ ثناؤه، ولكنّه جلّ ذكره، حمد نفسه وأثنى عليها، بما هو له أهل، ثمّ علّم ذلك عباده، وفرض عليهم تلاوته، اختبارًا منه لهم وابتلاءً، فقال لهم: قولوا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ وقولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، ممّا علّمهم جلّ ذكره، أن يقولوه ويدينوا له بمعناه، وذلك موصول بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ وكأنّه قال: قولوا: هذا وهذا.

فإن قال: وأين قوله: «قولوا» فيكون تأويل ذلك ما ادّعيت؟

قيل: قد دلّلنا فيما مضى أنّ العرب من شأنها، إذا عرفت مكان الكلمة، ولم تشكّ أنّ سامعها يعرف [بما] أظهرت من منطقها ما حذفت، حذف ما كفى منه الظّاهر من منطقها، ولا سيّما إن كانت تلك الكلمة الّتي حُذفت قولًا أو تأويل قول. [ثمّ استشهد بشعر]

فكذلك ما حُذف من قول الله تعالى ذكره: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ لمّا علم بقوله جلّ وعزّ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ما أراد بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ من معنى أمره عباده، أغنت دلالة ما ظُهر عليه من القول عن إبداء ما حُذف.

وقد روينا الخبر الّذي قدّمنا ذكره مبتدأً في تأويل قول الله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ عن ابن عبّاس، وأنّه كان يقول: إنّ جبريل قال لمحمّد: قل يا محمّد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾، وبيّنّا أنّ جبريل إنّما علّم محمّدًا ﷺ ما أُمر بتعليمه إيّاه، وهذا الخبر يُنبئ عن صحّة ما قلنا في تأويل ذلك.

(١: ٥٩)

الزّجّاج: معنى الحمد: الشّكر والثّناء على الله تعالى.

(الحمدُ) رفع بالابتداء، وقوله: (لِلّهِ) إخبار عن الحمد. والاختيار في الكلام الرّفع، فأمّا القرآن فلا يُقرأ فيه (الحمدُ) إلّا بالرّفع، لأنّ السُّنّة تُتّبع في القرآن، ولا يُلتفت فيه إلى غير الرّواية الصّحيحة الّتي قد قرأ بها القرّاء المشهورون بالضّبط والثّقة، والرّفع القراءة.

ويجوز في الكلام أن تقول: (الحمدَ) تريد: أحمدُ الله الحمدَ، فاستغنيت عن ذكر «أحمدُ» لأنّ حال الحمد يجب أن يكون عليها الخلق، إلّا أنّ الرّفع أحسن وأبلغ في الثّناء على الله عزّ وجلّ.

وقد رُوي عن قوم من العرب (الحمدَ لله) و(الحمدِ لِلّه)، وهذه لغة من لا يُلتفت إليه ولا يتشاغل بالرّواية عنه.

وإنّما تشاغلنا نحن برواية هذا الحرف لنُحذّر النّاس من أن يستعملوه، أو يظنّ جاهل أنّه يجوز في كتاب الله عزّ وجلّ، أو في كلام، ولم يأت لهذا نظير في كلام العرب ولا وجه له.

(١: ٤٦)

الطّوسيّ: أجمع القُرّاء على ضمّ الدّال من (الحمدُ) وكسر اللّام الأولى من (لِلّه) وكان يجوز أن يُفتح الدّال مع كسر اللّام، ويُكسر الدّال واللّام، لكن لم يقرأ به إلّا أهل البوادي. ومن نصب فعلى المصدر، ومن كسرهما أتبع كسرة الدّال كسرة اللّام، ومن ضمّهما أتبع ضمّ الدّال بضمّة اللّام. [إلى أن قال:]

ومعنى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الشّكر لله خالصًا دون سائر ما يُعبد بما أنعم على عباده من ضروب النّعم الدّينيّة والدّنياويّة، وقال بعضهم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ثناء عليه بأسمائه وصفاته، وقوله: «الشّكر لله» ثناء على نعمه وأياديه، والأوّل أصحّ في اللّغة، لأنّ الحمد والشّكر يوضع كلّ واحد منهما موضع صاحبه. ويقال أيضًا: الحمد لله شكرًا، فنصب شكرًا على المصدر، ولو لم يكن في معناه لما نصبه، ودخول الألف واللّام فيه لفائدة الاستغراق، فكأنّه قال: جميع الحمد لله، لأنّ التّالي مخبر بذلك، ولو نصبه فقال: «حمدًا لله» أفاد أنّ القائل هو الحامد فحسب، وليس ذلك المراد، ولذلك اجتمعت القرّاء على ضمّ الدّال على ما بيّناه، والتّقدير: قولوا: الحمد لله.

وإذا كان الحمد هو الشّكر، والشّكر هو الاعتراف بالنّعمة على ضرب من التّعظيم، فالمدح ليس من الشّكر في شيء، وإنّما هو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح مع القصد إليه. (١: ٣٠)

البغويّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لفظه خبر، كأنّه يخبر أنّ المستحقّ للحمد هو الله عزّ وجلّ، وفيه تعليم الخلق، تقديره: قولوا: الحمد لله، والحمد يكون بمعنى الشّكر على النّعمة، ويكون بمعنى الثّناء عليه بما فيه من الخصال الحميدة، يقال: حمدت فلانًا على ما أسدى إليّ من نعمة، وحمدته على علمه وشجاعته، والشّكر لا يكون إلّا على النّعمة، والحمد أعمّ من الشّكر، إذ لا يقال: شكرت فلانًا على علمه، فكلّ حامد شاكر، وليس كلّ شاكر حامدًا.

وقيل: الحمد باللّسان قولًا، والشّكر بالأركان فعلًا، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ الإسراء: ١١١، وقال: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ سبأ: ١٣، يعني: اعملوا الأعمال لأجل الشّكر، فـ(شُكْرًا) مفعولًا له وانتصب بـ(اعْمَلُوا). (١: ٧٣)

الزّمخشريّ: الحمد والمدح أخوان، وهو الثّناء والنّداء على الجميل من نعمة وغيرها، تقول: حمدت الرّجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته، وأمّا الشّكر فعلى النّعمة خاصّة، وهو بالقلب واللّسان والجوارح. [ثمّ استشهد بشعر]

والحمد باللّسان وحده، فهو إحدى شعب الشّكر، ومنه قوله عليه الصّلاة والسّلام: «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله عبد لم يحمده». وإنّما جعله رأس الشّكر، لأنّ ذكر النّعمة باللّسان والثّناء على موليها أشيع لها وأدلّ على مكانها من الاعتقاد وآداب الجوارح، لخفاء عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال، بخلاف عمل اللّسان، وهو النّطق الّذي يفصح عن كلّ خفيّ ويجلي كلّ مشتبه.

والحمد: نقيضه الذّمّ، والشّكر نقيضه الكفران، وارتفاع (الْحَمْدُ) بالابتداء، وخبره الظّرف الّذي هو (لِلَّهِ)، وأصله النّصب الّذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله، على أنّه من المصادر الّتي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم: شكرًا وكفرًا وعجبًا وما أشبه ذلك، ومنها «سُبْحَانَك» و«مَعَاذَ الله» ينزلونها منزلة أفعالها ويسدّون بها مسدّها، ولذلك لا يستعملونها

معها، ويجعلون استعمالها كالشّريعة المنسوخة، والعدل بها عن النّصب إلى الرّفع على الابتداء، للدّلالة على ثبات المعنى واستقراره، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ هود ٦٩، رفع السّلام الثّاني، للدّلالة على أنّ إبراهيم عليه السلام حيّاهم بتحيّة أحسن من تحيّتهم، لأنّ الرّفع دالّ على معنى ثبات السّلام لهم دون تجدّده وحدوثه والمعنى نحمد الله حمدًا، ولذلك قيل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لأنّه بيان لحمدهم له، كأنّه قيل كيف تحمدون؟ فقيل إيّاك نعبد

فإن قلت ما معنى التّعريف فيه؟

قلت: هو نحو التّعريف في «أرسلها العراك»، وهو تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد من أنّ الحمد ما هو والعراك ما هو، من بين أجناس الأفعال والاستغراق، الّذي يتوهّمه كثير من النّاس وهم منهم

وقرأ الحسن البصريّ (الحمدِ لِلّه) بكسر الدّال، لاتباعها اللّام وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة (الحمدُ لُلّه) بضمّ اللّام، لاتباعها الدّال والّذي جسّرهما على ذلك، والاتباع إنّما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل، ومغيرة تنزّل الكلمتين منزلة كلمة، لكثرة استعمالها مقترنتين.

وأشفّ القراءتين قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائيّة تابعة للإعرابيّة، الّتي هي أقوى، بخلاف قراءة الحسن (١ ٤٩)

الفخر الرّازيّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وفيه وجوه

الأوّل. هاهنا ألفاظ ثلاثة الحمد، والمدح، والشّكر، فنقول: الفرق بين الحمد والمدح من وجوه:

الأوّل أنّ المدح قد يحصل للحيّ ولغير الحيّ، ألا ترى أنّ من رأى لؤلؤة في غاية الحسن، أو ياقوتة في غاية الحسن، فإنّه قد يمدحها، ويستحيل أن يحمدها، فثبت أنّ المدح أعمّ من الحمد

الوجه الثّاني في الفرق أنّ المدح قد يكون قبل الإحسان، وقد يكون بعده، أمّا الحمد فإنّه لا يكون إلّا بعد الإحسان

الوجه الثّالث في الفرق، أنّ المدح قد يكون منهيًّا عنه، قال عليه الصّلاة والسّلام: «احثوا التّراب في وجوه المدّاحين»، أمّا الحمد فإنّه مأمور به مطلقًا، قال صلى الله عليه وسلم «من لم يحمد النّاس لم يحمد الله».

الوجه الرّابع أنّ المدح عبارة عن القول الدّالّ على كونه مختصًّا بنوع من أنواع الفضائل، وأمّا الحمد: فهو القول الدّالّ على كونه مختصًّا بفضيلة معيّنة، وهي فضيلة الإنعام والإحسان، فثبت بما ذكرنا أنّ المدح أعمّ من الحمد

وأمّا الفرق بين الحمد وبين الشّكر فهو أنّ الحمد يعمّ ما إذا وصل ذلك الإنعام إليك، أو إلى غيرك، وأمّا الشّكر فهو مختصّ بالإنعام الواصل إليك

إذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا أنّ المدح حاصل للحيّ ولغير الحيّ، وللفاعل المختار ولغيره، فلو قال: المدح لله، لم يدلّ ذلك على كونه تعالى فاعلًا مختارًا، أمّا لمّا قال ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فهو يدلّ على كونه مختارًا، فقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدلّ على كون هذا القائل مقرًّا

بأنّ إله العالم ليس موجبًا بالذّات كما تقول الفلاسفة، بل هو فاعلٌ مختارٌ

وأيضًا فقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أولى من قوله: الشّكر لله، لأنّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ثناء على الله بسبب كلّ إنعام صدر منه ووصل إلى غيره، وأمّا الشّكر لله، فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل، ولا شكّ أنّ الأوّل أفضل، لأنّ التّقدير كأنّ العبد يقول: سواء أعطيتني أو لم تُعطني فإنعامك واصل إلى كلّ العالمين، وأنت مستحقّ للحمد العظيم

وقيل: الحمد على ما دفع الله من البلاء، والشّكر على ما أعطى من النّعماء.

فإن قيل: النّعمة في الإعطاء أكثر من النّعمة في دفع البلاء، فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقلّ؟

قلنا: فيه وجوه:

الأوّل: كأنّه يقول: أنا شاكر لأدنى النّعمتين فكيف لأعلاهما!

الثّاني: المنع غير متناه، والإعطاء متناه، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الّذي لانهاية له أولى.

الثّالث: أنّ دفع الضّرر أهمّ من جلب النّفع، فلهذا قدّمه.

الفائدة الثّانية: أنّه تعالى لم يقل: أحمد الله ولكن قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وهذه العبارة الثّانية أولى لوجوه:

أحدها: أنّه لو قال: أحمد الله، أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرًا على حمده، أمّا لمّا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فقد أفاد ذلك أنّه كان محمودًا قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الشّاكرين، فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا، وسواء شكروا أو لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم، وكلامه القديم.

وثانيها: أنّ قولنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، معناه أنّ الحمد والثّناء حقّ لله وملكه، فإنّه تعالى هو المستحقّ للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد، فقولنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ معناه أنّ الحمد لله حقّ يستحقّه لذاته، ولو قال: أحمد الله لم يدلّ ذلك على كونه مستحقًّا للحمد لذاته. ومعلوم أنّ اللّفظ الدّالّ على كونه مستحقًّا للحمد أولى من اللّفظ الدّالّ على أنّ شخصًا واحدًا حمده.

وثالثها: أنّه لو قال: أحمد الله، لكان قد حمد، لكن لا حمدًا يليق به، وأمّا إذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فكأنّه قال: من أنا حتّى أحمده؟ لكنّه محمود بجميع حمد الحامدين، مثاله: ما لو سألت: هل لفلان عندك نعمة؟ فإن قلت: نعم، فقد حمدته، ولكن حمدًا ضعيفًا، ولو قلت في الجواب: بل، نعمه على كلّ الخلائق، فقد حمدته بأكمل المحامد.

ورابعها: أنّ الحمد عبارة عن صفة القلب، وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضّلًا، منعمًا، مستحقًّا للتّعظيم والإجلال، فإذا تلفّظ الإنسان بقوله: أحمد الله، مع أنّه كان قلبه غافلًا عن معنى التّعظيم اللّائق بجلال الله، كان كاذبًا، لأنّه أخبر عن نفسه بكونه حامدًا مع أنّه ليس كذلك، أمّا إذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ سواء كان غافلًا أو مستحضرًا لمعنى التّعظيم، فإنّه يكون صادقًا، لأنّ معناه أنّ الحمد حقّ لله وملكه، وهذا المعنى حاصل

سواء كان العبد مشتغلًا بمعنى التّعظيم والإجلال، أو لم يكن، فثبت أنّ قوله ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ أولى من قوله «أحمد الله» ونظيره قولنا «لا إله إلّا الله» فإنّه لا يدخله التّكذيب، بخلاف قولنا «أشهد أن لا إله إلّا الله» لأنّه قد يكون كذبًا في قوله أشهد، ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ المنافقون ١، ولهذا السّرّ أمر في الأذان بقوله: «أشهد» ثمّ وقع الختم على قوله «لا إله إلّا الله»

الفائدة الثّالثة: اللّام في قوله ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ يحتمل وجوهًا كثيرة:

أحدها: الاختصاص اللّائق، كقولك: الجلّ للفرس.

وثانيها: الملك، كقولك: الدّار لزيد.

وثالثها: القدرة والاستيلاء، كقولك: «البلد للسّلطان»، واللّام في قولك ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ يحتمل هذه الوجوه الثّلاثة، فإن حملته على الاختصاص اللّائق، فمن المعلوم أنّه لا يليق الحمد إلّا به، لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه. وإن حملته على الملك فمعلوم أنّه تعالى مالك للكلّ، فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده. وإن حملته على الاستيلاء والقدرة، فالحقّ سبحانه وتعالى كذلك، لأنّه واجب لذاته، وما سواه ممكن لذاته، والواجب لذاته مستولٍ على الممكن لذاته

فالحمد لله بمعنى أنّ الحمد لا يليق إلّا به، وبمعنى أنّ الحمد ملكه وملكه، وبمعنى أنّه هو المستولي على الكلّ والمستعلي على الكلّ

الفائدة الرّابعة: قوله ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ ثمانية أحرف، وأبواب الجنّة ثمانية، فمن قال هذه الثّمانية عن صفاء قلبه استحقّ ثمانية أبواب الجنّة

الفائدة الخامسة: (الحمد) لفظة مفردة دخل عليها حرف التّعريف، وفيه قولان:

الأوّل: أنّه إن كان مسبوقًا بمعهود سابق انصرف إليه، وإلّا يحمل على الاستغراق صونًا للكلام عن الإجمال

والقول الثّاني: أنّه لا يفيد العموم، إلّا أنّه يفيد الماهيّة والحقيقة فقط

إذا عرفت هذه فنقول: قوله ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ إن قلنا بالقول الأوّل أفاد أنّ كلّ ما كان حمدًا وثناء فهو لله وحقّه وملكه، وحينئذ يلزم أن يقال: إنّ ما سوى الله فإنّه لا يستحقّ الحمد والثّناء ألبتّة، وإن قلنا بالقول الثّاني كان معناه: أنّ ماهيّة الحمد حقّ لله تعالى وملك له، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهيّة لغير الله، فثبت على القولين أنّ قوله ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ ينفي حصول الحمد لغير الله.

فإن قيل: أليس أنّ المنعم يستحقّ الحمد من المنعَم عليه، والأستاذ يستحقّ الحمد من التّلميذ، والسّلطان العادل يستحقّ الحمد من الرّعيّة، وقال ﷺ: «من لم يحمد النّاس لم يحمد الله»؟

قلنا: إنّ كلّ من أنعم على غيره بإنعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى، لأنّه لو لا أنّه تعالى خلق تلك الدّاعية في قلب ذلك المنعم، وإلّا لم يُقدم على ذلك الإنعام، ولو لا أنّه تعالى خلق تلك النّعمة، وسلّط ذلك

المُنعم عليها، ومكّن المنعم عليه من الانتفاع، لما حصل الانتفاع بتلك النّعمة. فثبت أنّ المنعم في الحقيقة هو الله تعالى.

الفائدة السّادسة: أنّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كما دلّ على أنّه لامحمود إلّا الله، فكذلك العقل دلّ عليه، وبيانه من وجوه:

الأوّل: أنّه تعالى لو لم يخلق داعية الإنعام في قلب المنعم لم ينعم، فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الّذي خلق تلك الدّاعية.

وثانيها: أنّ كلّ من أنعم على الغير فإنّه يطلب بذلك الإنعام عوضًا، إمّا ثوابًا أو ثناء، أو تحصيل حقّ، أو تخليصًا للنّفس من خلق البخل، وطالب العوض لايكون منعمًا، فلا يكون مستحقًّا للحمد في الحقيقة. أمّا الله سبحانه وتعالى فإنّه كامل لذاته، والكامل لذاته لايطلب الكمال، لأنّ تحصيل الحاصل محال، فكانت عطاياه جودًا محضًا وإحسانًا محضًا، فلا جرم كان مستحقًّا للحمد، فثبت أنّه لايستحقّ الحمد إلّا الله تعالى.

وثالثها: أنّ كلّ نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود، وكلّ ممكن الوجود فإنّه وجد بإيجاد الحقّ، إمّا ابتداءً، وإمّا بواسطة، ينتج أنّ كلّ نعمة فهي من الله تعالى، ويؤكّد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ النّحل: ٥٣، و(الحَمْدُ) لامعنى له إلّا الثّناء على الإنعام فلمّا كان لاإنعام إلّا من الله تعالى، وجب القطع بأنّ أحدًا لايستحقّ الحمد إلّا الله تعالى.

ورابعها: النّعمة لاتكون كاملة إلّا عند اجتماع أُمور ثلاثة:

أحدها: أن تكون منفعة، والانتفاع بالشّيء مشروط بكونه حيًّا مدركًا، وكونه حيًّا مدركًا لايحصل إلّا بإيجاد الله تعالى.

وثانيها: أنّ المنفعة لاتكون نعمة كاملة إلّا إذا كانت خالية عن شوائب الضّرر والغمّ، وإخلاء المنافع عن شوائب الضّرر لايحصل إلّا من الله تعالى.

وثالثها: أنّ المنفعة لاتكون نعمة كاملة إلّا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع، وهذا الأمر لايحصل إلّا من الله تعالى، إذا ثبت هذا، فالنّعمة الكاملة لاتحصل إلّا من الله تعالى، فوجب أن لايستحقّ الحمد الكامل إلّا الله تعالى، فثبت بهذه البراهين صحّة قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

الفائدة السّابعة: قد عرفت أنّ الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعمًا متفضّلًا، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النّعمة إليه، امتنع تكليفه بالحمد والشّكر. إذا عرفت هذا، فنقول: وجب كون الإنسان عاجزًا عن حمد الله وشكره، ويدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ نعم الله على الإنسان كثيرة لايقوى عقل الإنسان على الوقوف عليها، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ النّحل: ١٨، فإذا امتنع وقوف الإنسان عليها، امتنع اقتداره على الحمد والشّكر والثّناء اللّائق بها.

الثّاني: أنّ الإنسان إنّما يمكنه القيام بحمد الله وشكره، إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشّكر، وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد والشّكر، وإذا زال عنه

العوائق والموانع، فكلّ ذلك إنعام من الله تعالى، فعلى هذا لايمكنه القيام بشكر الله تعالى إلّا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه، وتلك النّعم أيضًا توجب الشّكر، وعلى هذا التّقدير: فالعبد لايمكنه الإتيان بالشّكر والحمد، إلّا عند الإتيان به مرارًا لانهاية لها، وذلك محال، والموقوف على المحال محال، فكان الإنسان يمتنع منه الإتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به

الثّالث: أنّ الحمد والشّكر ليس معناه مجرّد قول القائل بلسانه ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، بل معناه علم المنعَم عليه بكون المُنعِم موصوفًا بصفات الكمال والجلال، وكلّ ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال، فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيّل والمتصوَّر، وإذا كان كذلك، امتنع كون الإنسان آتيًا بحمد الله وشكره وبالثّناء عليه

الرّابع: أنّ الاشتغال بالحمد والشّكر معناه: أنّ المنعَم عليه يقابل الإنعام الصّادر من المُنعِم بشكر نفسه وبحمد نفسه، وذلك بعيد لوجوه

أحدها: أنّ نعم الله كثيرة لاحدّ لها، فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد، وبهذه اللّفظة الواحدة، في غاية البعد

وثانيها: أنّ من اعتقد أنّ حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك، وهذا معنى قول الواسطيّ: الشّكر شرك

وثالثها: أنّ الإنسان محتاج إلى إنعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله، والله تعالى غنيّ عن شكر الشّاكرين وحمد الحامدين، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشّكر وبهذا الحمد؟ فثبت بهذه الوجوه أنّ العبد عاجز عن الإتيان بحمد الله وبشكره، فلهذه الدّقيقة لم يقل «احمدُوا الله» بل قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لأنّه لو قال «احمدُوا الله» فقد كلّفهم ما لاطاقة لهم به، أمّا لمّا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كان المعنى أنّ كمال الحمد حقّه وملكه، سواء قدر الخلق على الإتيان به أو لم يقدروا عليه

ونُقل أنّ داود ﷺ قال: يا ربّ كيف أشكرك، وشكري لك لايتمّ إلّا بإنعامك عليّ، وهو أن توفّقني لذلك الشّكر؟ فقال: يا داود، لمّا علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك

الفائدة الثّامنة: عن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال: «إذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فيقول الله تعالى: أنظروا إلى عبدي، أعطيته ما لاقدر له، فأعطاني ما لاقيمة له»

وتفسيره: أنّ الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الإنعام أحد الأشياء المعتادة، مثل أنّه كان جائعًا فأطعمه، أو كان عطشانًا فأرواه، أو كان عُريانًا فكساه، أمّا إذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كان معناه أنّ كلّ حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله، وكلّ حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله، وذلك يدخل فيه جميع المحامد الّتي ذكرها ملائكة العرش والكرسيّ وساكنو أطباق السّماوات، وجميع المحامد الّتي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمّد صلوات الله عليهم، وجميع المحامد الّتي ذكرها جميع الأولياء والعلماء وجميع الخلق، وجميع المحامد الّتي

سيذكرونها إلى وقت قولهم: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يونس ١٠.

ثمّ جميع هذه المحامد متناهية، وأمّا المحامد الّتي لانهاية لها هي الّتي سيأتون بها أبد الآباد ودهر الدّاهرين، فكلّ هذه الأقسام الّتي لانهاية لها داخلة تحت قول العبد ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فلهذا السّبب قال تعالى: أنظروا إلى عبدي، قد أعطيته نعمة واحدة لاقدر لها، فأعطاني من الشّكر ما لاحدّ له ولا نهاية له.

أقول: هاهنا دقيقة أخرى، وهي أنّ نعم الله تعالى على العبد في الدّنيا متناهية، وقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ حمد غير متناه، ومعلوم أنّ غير المتناهي إذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه، فكأنّه تعالى يقول: عبدي، إذا قلت ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ في مقابلة تلك النّعمة، فالّذي بقي لله من تلك الكلمة طاعات غير متناهية، فلا بدّ من مقابلتها بنعمة غير متناهية، فلهذا السّبب يستحقّ العبد الثّواب الأبديّ والخير السّرمديّ. فثبت أنّ قول العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يوجب سعادات لاآخر لها، وخيرات لانهاية لها.

الفائدة التّاسعة: لاشكّ أنّ الوجود خير من العدم، والدّليل عليه أنّ كلّ موجود حيّ، فإنّه يكره عدم نفسه، ولو لا أنّ الوجود خير من العدم، وإلّا لما كان كذلك، وإذا ثبت هذا، فنقول: وجود كلّ شيء ما سوى الله تعالى، فإنّه حصل بإيجاد الله وجوده وفضله وإحسانه، وقد ثبت أنّ الوجود نعمة، فثبت أنّه لاموجود في عالم الأرواح والأجسام والعلويّات والسّفليّات، إلّا ولله عليه نعمة ورحمة وإحسان، والنّعمة والرّحمة والإحسان، موجبة للحمد والشّكر. فإذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فليس مراده الحمد لله على النّعم الواصلة إليّ، بل المراد الحمد لله على النّعم الصّادرة منه، وقد بيّنّا أنّ إنعامه واصل إلى كلّ ما سواه، فإذا قال العبد ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كان معناه الحمد لله على إنعامه على كلّ مخلوق خلقه، وعلى كلّ محدث أحدثه، من نور وظلمة، وسكون وحركة، وعرش وكرسيّ، وجنّيّ وإنسيّ، وذات وصفة، وجسم وعرض، إلى أبد الآباد ودهر الدّاهرين، وأنا أشهد أنّها بأسرها ملكك وملكك، وليس لأحد معك فيها شركة ومنازعة.

الفائدة العاشرة: لقائل أن يقول: التّسبيح مقدّم على التّحميد، لأنّه يقال: سبحان الله والحمد لله، فما السّبب هاهنا في وقوع البداية بالتّحميد؟

والجواب أنّ التّحميد يدلّ على التّسبيح دلالة التّضمّن، فإنّ التّسبيح يدلّ على كونه مبرّأ في ذاته وصفاته عن النّقائص والآفات، والتّحميد يدلّ مع حصول تلك الصّفة على كونه محسنًا إلى الخلق، منعمًا عليهم، رحيمًا بهم، فالتّسبيح إشارة إلى كونه تعالى تامًّا، والتّحميد يدلّ على كونه تعالى فوق التّمام، فلهذا السّبب كان الابتداء بالتّحميد أولى، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكميّة.

وأمّا الوجه اللّائق بالقوانين الأصوليّة، فهو أنّ الله

تعالى لايكون محسنًا بالعباد، إلّا إذا كان عالمًا بجميع المعلومات، ليعلم أصناف حاجات العبد، وإلّا، إذا كان قادرًا على كلّ المقدورات، ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه، وإلّا، إذا كان غنيًا عن كلّ الحاجات، إذ لو لم يكن كذلك، لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد، فثبت أنّ كونه محسنًا لايتم إلّا بعد كونه منزّهًا عن النّقائص والآفات، فثبت أنّ الابتداء بقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أولى من الابتداء بقوله سبحان الله

الفائدة الحادية عشرة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ له تعلّق بالماضي وتعلّق بالمستقبل، أمّا تعلّقه بالماضي، فهو أنّه يقع شكرًا على النّعم المتقدّمة، وأمّا تعلّقه بالمستقبل، فهو أنّه يوجب تجدّد النّعم في الزّمان المستقبل، لقوله تعالى ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ إبراهيم ٧ والعقل أيضًا يدلّ عليه، وهو أنّ النّعم السّابقة توجب الإقدام على الخدمة، والقيام بالطّاعة، ثمّ إذا اشتغل بالشّكر، انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى، وأبواب معرفته ومحبّته، وذلك من أعظم النّعم

فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلّقه بالماضي، يغلق عنك أبواب النّيران، وبسبب تعلّقه بالمستقبل، يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سدّ أبواب الحجاب عن الله تعالى، وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى

ولمّا كان لانهاية لدرجات جلال الله، فكذلك لانهاية للعبد في معارج معرفة الله، ولا مفتاح لها إلّا قولنا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فلهذا السّبب سمّيت سورة الحمد بسورة الفاتحة

الفائدة الثّانية عشرة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كلمة شريفة جليلة، لكن لابدّ من ذكرها في موضعها، وإلّا لم يحصل المقصود منها

قيل للسّريّ السّقطي كيف يجب الإتيان بالطّاعة؟ قال أنا منذ ثلاثين سنة، أستغفر الله عن قولي مرّة واحدة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾. فقيل: كيف ذلك؟ قال: وقع الحريق في بغداد واحترقت الدّكاكين والدّور، فأخبروني أنّ دكّاني لم يحترق فقلت ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وكان معناه أنّي فرحت ببقاء دكّاني حال احتراق دكاكين النّاس، وكان حقّ الدّين والمروءة أن لاأفرح بذلك، فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

فثبت بهذا أنّ هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر، إلّا أنّه يجب رعاية موضعها.

ثمّ إنّ نعم الله على العبد كثيرة، إلّا أنّها بحسب القسمة الأولى محصورة في نوعين نعم الدّنيا، ونعم الدّين، ونعم الدّين أفضل من نعم الدّنيا لوجوه كثيرة.

وقولك ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كلمة جليلة شريفة، فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة، من أن يذكرها في مقابلة نعم الدّنيا، بل يجب أن لايذكرها إلّا عند الفوز بنعم الدّين

ثمّ نعم الدّين قسمان أعمال الجوارح، وأعمال القلوب، والقسم الثّاني أشرف

ثمّ نعم الدّنيا قسمان: تارة تُعتبر تلك النّعم من حيث هي نعم، وتارة تُعتبر من حيث إنّها عطيّة المنعم، والقسم الثّاني أشرف

فهذه مقامات يجب اعتبارها حتّى يكون ذكر قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ موافقًا لموضعه لائقًا بسببه

الفائدة الثّالثة عشرة: أوّل كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنّة هو قولنا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

أمّا الأوّل فلأنّه لمّا بلغ الرّوح إلى سُرّته عطس فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

وأمّا الثّاني فهو قوله تعالى ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، ففاتحة العالم مبنيّة على الحمد، وخاتمته مبنيّة على الحمد، فاجتهد حتّى يكون أوّل أعمالك وآخرها مقرونًا بهذه الكلمة، فإنّ الإنسان عالم صغير، فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير

الفائدة الرّابعة عشرة: من النّاس من قال: تقدير الكلام قولوا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وهذا عندي ضعيف، لأنّ الإضمار إنّما يُصار إليه ليصحّ الكلام، وهذا الإضمار يوجب فساد الكلام، والّذي يدلّ عليه وجوه

الأوّل: أنّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إخبار عن كون الحمد حقًّا له وملكًا له، وهذا كلام تامّ في نفسه، فلا حاجة إلى الإضمار.

الثّاني: أنّ قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدلّ على كونه تعالى مستحقًّا للحمد بحسب ذاته، وبحسب أفعاله، سواء حمدوه أو لم يحمدوه، لأنّ ما بالذّات أعلى وأجلّ ممّا بالغير

الثّالث: ذكروا مسألة في الواقعات، وهي أنّه لاينبغي للوالد أن يقول لولده: اعمل كذا وكذا، لأنّه يجوز أن لايمتثل أمره فيأثم، بل يقول: إنّ كذا وكذا يجب أن يُفعل، ثمّ إذا كان الولد كريمًا فإنّه يجيبه ويُطيعه، وإن كان عاقًّا لم يشافهه بالرّدّ، فيكون إثمه أقلّ. فكذلك هاهنا، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فمن كان مطيعًا حمده، ومن كان عاصيًا كان إثمه أقلّ

الفائدة الخامسة عشرة: تمسّكت الجبريّة والقدريّة بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، أمّا الجبريّة فقد تمسّكوا به من وجوه

الأوّل: أنّ كلّ من كان فعله أشرف وأكمل، وكانت النّعمة الصّادرة عنه أعلى وأفضل، كان استحقاقه للحمد أكثر، ولا شكّ أنّ أشرف المخلوقات هو الإيمان، فلو كان الإيمان فعلًا للعبد، لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجلّ من استحقاق الله له، ولمّا لم يكن كذلك، علمنا أنّ الإيمان حصل بخلق الله لابخلق العبد

الثّاني: أجمعت الأمّة على قولهم: الحمد لله على نعمة الإيمان، فلو كان الإيمان فعلًا للعبد، وما كان فعلًا لله، لكان قولهم: الحمد لله على نعمة الإيمان باطلًا، فإنّ حمد الفاعل على ما لايكون فعلًا له باطل قبيح، لقوله تعالى ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ آل عمران: ١٨٨.

الثّالث: أنّا قد دلّلنا على أنّ قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدلّ ظاهره على أنّ كلّ الحمد لله، وأنّه ليس لغير الله

حمدًا أصلًا، وإنّما يكون كلّ الحمد لله، لو كان كلّ النّعم من الله، والإيمان أفضل النّعم، فوجب أن يكون الإيمان من الله

الرّابع أنّ قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ مدح منه لنفسه، ومدح النّفس مستقبح فيما بين الخلق. فلمّا بدأ كتابه بمدح النّفس، دلّ ذلك على أنّ حاله بخلاف حال الخلق، وأنّه يحسن من الله ما يقبح من الخلق، وذلك يدلّ على أنّه تعالى مقدّس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق، فقد تقبح أشياء من العباد، ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى. وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلّيّة

والخامس أنّ عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة، ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحُسْن، وإلّا كانت عبثًا، وذلك في حقّه محال، والزّائدة على الحُسْن إمّا أن تكون واجبة، وإمّا أن تكون من باب التّفضّل. أمّا الواجب، فهو مثل إيصال الثّواب والعوض إلى المكلّفين، وأمّا الّذي يكون من باب التّفضّل فهو مثل أنّه يزيد على قدر الواجب على سبيل الإحسان. فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقًّا للحمد، ويبطل صحّة قولنا. ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

وتقريره أن نقول أمّا أداء الواجبات، فإنّه لايفيد استحقاق الحمد، ألا ترى أنّ من كان له على غيره دين دينار، فأدّاه، فإنّه لايستحقّ الحمد، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصًا له عن الذّمّ، ولا يوجب استحقاقه للحمد

وأمّا فعل التّفضّل فعند الخصم أنّه يستفيد بذلك مزيد حمد، لأنّه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل، لما حصل له ذلك الحمد، وإذا كان كذلك، كان ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقًّا للحمد والمدح

السّادس قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يدلّ على أنّه تعالى محمود، فنقول استحقاقه الحمد والمدح إمّا أن يكون أمرًا ثابتًا له لذاته، أو ليس ثابتًا له لذاته

فإن كان الأوّل، امتنع أن يكون شيء من الأفعال موجبًا له استحقاق المدح، لأنّ ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره، وامتنع أيضًا أن يكون شيء من الأفعال موجبًا له استحقاق الذّمّ، لأنّ ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب الغير] وإذا كان كذلك، لم يتقرّر في حقّه تعالى وجوب شيء عليه، فوجب أن لايجب للعبد عليه شيء من الأعواض والثّواب، وذلك يهدم أصول المعتزلة

وأمّا القسم الثّاني وهو أن يكون استحقاق الحمد له ليس ثابتًا له لذاته، فنقول فيلزم أن يكون ناقصًا لذاته، مستكملًا بغيره، وذلك على الله محال

أمّا المعتزلة فقالوا إنّ قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لايتمّ إلّا على قولنا، لأنّ المستحقّ للحمد على الإطلاق هو الّذي لاقبيح في فعله، ولا جور في أقضيته، ولا ظلم في أحكامه وعندنا أنّ الله تعالى كذلك، فكان مستحقًّا لأعظم المحامد والمدائح.

أمّا على مذهب الجبريّة لاقبيح إلّا وهو صنعه، ولا جور إلّا وهو حكمه، ولا عبث إلّا وهو صنعه، لأنّه يخلق الكفر في الكافر ثمّ يعذّبه عليه، ويؤلم الحيوانات من

غير أن يعوّضها، فكيف يُعقل على هذا التقدير كونه مستحقًّا للحمد؟ وأيضًا فذلك الحمد الذي يستحقّه لله تعالى بسبب الإلهيّة، إمّا أن يستحقّه على العبد، أو على نفسه، فإن كان الأوّل، وجب كون العبد قادرًا على الفعل، وذلك يبطل القول بالجبر، وإن كان الثّاني، كان معناه أنّ الله يجب عليه أن يحمد نفسه، وذلك باطل، قالوا: فثبت أنّ القول بالحمد لله لايصحّ إلّا على قولنا.

الفائدة السّادسة عشرة: اختلفوا في أنّ وجوب الشّكر ثابت بالعقل أو بالسّمع، من النّاس من قال: إنّه ثابت بالسّمع، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء: ١٥، ولقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ النّساء: ١٦٥، ومنهم من قال: إنّه ثابت قبل مجيء الشّرع وبعد مجيئه على الإطلاق، والدّليل عليه قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ وبيانه من وجوه:

الأوّل: أنّ قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ يدلّ أنّ هذا الحمد حقّه وملكه على الإطلاق، وذلك يدلّ على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشّرع.

الثّاني: أنّه تعالى قال: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وقد ثبت في أُصول الفقه أنّ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدلّ على كون ذلك الحكم معلّلًا بذلك الوصف، فهاهنا أثبت الحمد لنفسه، ووصف نفسه بكونه تعالى ربًّا للعالمين، رحمانًا رحيمًا بهم، مالكًا لعاقبة أمرهم في القيامة، فهذا يدلّ على أنّ استحقاق الحمد إنّما يحصل لكونه تعالى مربّيًا لهم، رحمانًا رحيمًا بهم، وإذا كان كذلك، ثبت أنّ استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كلّ الأوقات، سواء كان قبل مجيء النّبيّ، أو بعده.

الفائدة السّابعة عشرة: يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيّته، فنقول: تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾، لأنّ قولنا: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ إخبار عن حصول الحمد، والإخبار عن الشّيء مغاير للمخبر عنه، فوجب أن يكون تحميد الله مغايرًا لقولك: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾، فنقول: حمد المُنعم عبارة عن كلّ فعل يشعر بتعظيم المُنعم بسبب كونه منعمًا، وذلك الفعل: إمّا أن يكون فعل القلب، أو فعل اللّسان، أو فعل الجوارح.

أمّا فعل القلب، فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفًا بصفات الكمال والإجلال.

وأمّا فعل اللّسان، فهو أن يذكر ألفاظًا دالّة على كونه موصوفًا بصفات الكمال.

وأمّا فعل الجوارح، فهو أن يأتي بأفعال دالّة على كون ذلك المُنعم موصوفًا بصفات الكمال والإجلال، فهذا هو المراد من الحمد.

واعلم أنّ أهل العلم افترقوا في هذا المقام فريقين:

الفريق الأوّل: الّذين قالوا: إنّه لايجوز أن يأمر الله عبيده بأن يحمدوه، واحتجّوا عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ ذلك التّحميد إمّا أن يكون بناء على إنعام وصل إليهم أوّلًا، وبناء عليه، فالأوّل باطل، لأنّ هذا يقتضي أنّه تعالى طلب منهم على إنعامه جزاءً ومكافأةً، وذلك يقدح في كمال الكرم، فإنّ الكريم إذا أنعم لم يطلب

المكافأة، وأمّا الثّاني فهو إتعاب للغير ابتداء، وذلك يوجب الظّلم.

الثّاني: قالوا: الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد، وغير نافع للمحمود، لأنّه كامل لذاته، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره، فثبت أنّ الاشتغال بهذا التّحميد عبث وضرر، فوجب أن لايكون مشروعًا.

الثّالث: أنّ معنى الإيجاب هو أنّه لو لم يفعل لاستحقّ العقاب، فإيجاب حمد الله تعالى معناه أنّه قال: لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك، وهذا الحمد لانفع له في حقّ الله، فكان معناه أنّ هذا الفعل لافائدة فيه لأحد، ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد، وهذا لايليق بالحكيم الكريم.

الفريق الثّاني: قالوا: الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه:

الأوّل: أنّه يجري مجرى مقابلة إحسان الله بذلك الشّكر القليل.

والثّاني: أنّ الاشتغال بالشّكر لايتأتّى إلّا مع استحضار تلك النّعم في القلب، واشتغال القلب بالنّعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم.

الثّالث: أنّ الثّناء على الله تعالى عند وجدان النّعمة يدلّ على أنّه إنّما أثنى عليه، لأجل الفوز بتلك النّعم؛ وذلك يدلّ على أنّ مقصوده من العبادة والحمد والثّناء، الفوز بتلك النّعم، وهذا الرّجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه إنّما هو تلك النّعمة وحظّ النّفس، وذلك مقام نازل، والله أعلم. (١: ٢١٨)

أمّا لطائف قوله: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ فأربع نكت:

النّكتة الأولى: روي عن النّبيّ ﷺ أنّ إبراهيم الخليل ﷺ سأل ربّه وقال: يا ربّ، ما جزاء من حمدك، فقال: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾؟ فقال تعالى: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ فاتحة الشّكر وخاتمته. قال أهل التّحقيق: لمّا كانت هذه الكلمة فاتحة الشّكر جعلها الله فاتحة كلامه، ولمّا كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنّة، فقال: ﴿وَاٰخِرُ دَعْوٰيهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ يونس: ١٠.

وروي عن عليّ ﷺ، أنّه قال: «خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه، فجعل العلم نفسه، والفهم روحه، والزّهد رأسه، والحياء عينه، والحكمة لسانه، والخير سمعه، والرّأفة قلبه، والرّحمة همّه، والصّبر بطنه، ثمّ قيل له: تكلّم، فقال: الحمد لله الّذي ليس له ندّ، ولا ضدّ، ولا مثل، ولا عدل، الّذي ذلّ كلّ شيء لعزّته. فقال الرّبّ: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أعزّ عليّ منك».

وأيضًا نقل أنّ آدم ﷺ لمّا عطس فقال: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾، فكان أوّل كلامه ذلك.

إذا عرفت هذا، فنقول: أوّل مراتب المخلوقات هو العقل، وآخر مراتبها آدم، وقد نقلنا أوّل كلام العقل هو قوله: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ وأوّل كلام آدم هو قوله: (الحمد)، فثبت أنّ أوّل كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة، وأوّل كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه، فقال: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾.

وأيضًا ثبت أنّ أوّل كلمات الله قوله: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾، وآخر أنبياء الله محمّد رسول الله، وبين الأوّل

والآخِر مناسبة، فلا جرم جعل قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أوّل آية من كتاب محمّد رسوله، ولمّا كان كذلك، وضع لمحمّد ﷺ من كلمة الحمد اسمان: أحمد ومحمّد، وعند هذا قال ﷺ: «أنا في السّماء أحمد، وفي الأرض محمّد»، فأهل السّماء في تحميد الله، ورسول الله أحمدهم، والله تعالى في تحميد أهل الأرض، كما قال تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ الإسراء: ١٩، ورسول الله محمّدهم.

والنّكتة الثّانية: أنّ الحمد لا يحصل إلّا عند الفوز بالنّعمة والرّحمة، فلمّا كان الحمد أوّل الكلمات وجب أن تكون النّعمة والرّحمة أوّل الأعمال والأحكام، فلهذا السّبب قال: سبقت رحمتي غضبي.

النّكتة الثّالثة: أنّ الرّسول اسمه أحمد، [و]معناه: أنّه أحمد الحامدين أي أكثرهم حمدًا، فوجب أن تكون حمم الله عليه أكثر، لما بيّنّا أنّ كثرة الحمد بحسب كثرة النّعمة والرّحمة، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حقّ محمّد ﷺ أكثر منها في حقّ جميع العالمين، فلهذا السّبب قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: ١٠٧.

النّكتة الرّابعة: أنّ الرّسول له اسمان مشتقّان من الرّحمة، وهما الرّحمن الرّحيم، وهما يفيدان المبالغة، والرّسول له أيضًا اسمان مشتقّان من الرّحمة، وهما محمّد وأحمد، لأنّا بيّنّا أنّ حصول الحمد مشروط بحصول الرّحمة، فقولنا: محمّد وأحمد جار مجرى قولنا: مرحوم وأرحم. وجاء في بعض الرّوايات أنّ من أسماء الرّسول: الحمد، والحامد، والمحمود، فهذه خمسة أسماء للرّسول دالّة على الرّحمة.

إذا ثبت هذا، فنقول: إنّه تعالى قال: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ الحجر: ٤٩، فقوله: (نَبِّئْ) إشارة إلى محمّد ﷺ، وهو مذكور قبل العباد، والياء في قوله: (عِبَادِي) ضمير عائد إلى الله تعالى، والياء في قوله: (أَنِّي) عائد إليه، وقوله: (أَنَا) عائد إليه، وقوله: ﴿الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، صفتان لله، فهي خمسة ألفاظ دالّة على الله الكريم الرّحيم، فالعبد يمشي يوم القيامة وقدّامه الرّسول عليه الصّلاة والسّلام مع خمسة أسماء تدلّ على الرّحمة، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدلّ على الرّحمة، ورحمة الرّسول كثيرة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ ورحمة الله غير متناهية، كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزّاخرة العشرة المملوءة من الرّحمة؟ (١: ٢٨٤)

العُكبَريّ: الجمهور على رفع (الحَمْدُ) بالابتداء، و(لِلّهِ) الخبر، واللّام متعلّقة بمحذوف، أي واجب أو ثابت.

ويُقرأ (الحَمْدَ) بالنّصب على أنّه مصدر فعل محذوف، أي أحمدُ الحمدَ، والرّفع أجود، لأنّ فيه عمومًا في المعنى.

ويُقرأ بكسر الدّال، إتباعًا لكسرة اللّام، كما قالوا: المِغِيرة ورِغِيف، وهو ضعيف في الآية، لأنّ فيه إتباع الإعراب البناء، وفي ذلك إبطال للإعراب.

ويُقرأ بضمّ الدّال واللّام على إتباع اللّام الدّال، وهو ضعيف أيضًا، لأنّ لام الجرّ متّصل بما بعده، منفصل عن

الدّال، ولا نظير له في حروف الجرّ المفردة، إلّا أنّ من قرأ به فرّ من الخروج من الضّمّ إلى الكسر، وأجراه مجرى المتّصل، لأنّه لايكاد يُستعمل الحمد منفرداً عمّا بعده

(١ : ٥)

القُرطُبيّ: الباب الرّابع فيما تضمّنته الفاتحة من المعاني والقراءات والإعراب وفضل الحامدين، وفيه ستّ وثلاثون مسألة: [إلى أن قال:]

الثّانية: اختلف العلماء أيّما أفضل: قول العبد ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أو قول: «لا إله إلّا الله»؟ فقالت طائفة: قوله ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أفضل، لأنّ في ضمنه التّوحيد، الّذي هو لاإله إلّا الله، ففي قوله توحيد وحمد؛ وفي قوله: لاإله إلّا الله توحيد فقط.

وقالت طائفة: «لاإله إلّا الله» أفضل، لأنّها تدفع الكفر والإشراك، وعليها يقاتل الخلق، قال رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقولوا: لاإله إلّا الله». واختار هذا القول ابن عَطيّة قال: والحاكم بذلك قول النّبيّ ﷺ: «أفضل ما قلت أنا والنّبيّون من قبلي: لاإله إلّا الله وحده لاشريك له».

الثّالثة: أجمع المسلمون على أنّ الله محمود على سائر نعمه، وأنّ ممّا أنعم الله به الإيمان؛ فدلّ على أنّ الإيمان فعله وخلقه؛ والدّليل على ذلك قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والعالمون جملة المخلوقات، ومن جملتها الإيمان، لاكما قال القدريّة: إنّه خلقٌ لهم؛ على ما يأتي بيانه.

الرّابعة: (الحَمْد) في كلام العرب معناه: الثّناء الكامل، والألف واللّام لاستغراق الجنس من المحامد، فهو سبحانه يستحقّ الحمد بأجمعه، إذ له الأسماء الحسنى والصّفات العُلَى؛ وقد جُمع لفظ الحمد جمع القلّة...

فالحمد نقيض الذّمّ، تقول: حمدت الرّجل أحْمَدُه حَمْدًا فهو حميد ومحمود؛ والتّحميد أبلغ من الحمد، والحمد أعمّ من الشّكر، والمحمّد: الّذي كثرت خصاله المحمودة، قال الشّاعر:

إلى الماجد القَرْم الجواد المحمّد

وبذلك سمّي رسول الله ﷺ، وقال الشّاعر:

فشقّ له من اسمه ليجلّه

فذو العرش محمود وهذا محمّد

والمَحْمَدة: خلاف المذمّة، وأحمَد الرّجل: صار أمره إلى الحمد، وأحمدته: وجدته محمودًا؛ تقول: أتيت موضع كذا فأحمدته، أي صادفته محمودًا موافقًا، وذلك إذا رضيت سكناه ومرعاه، ورجل حُمَدَة مثل هُمَزَة: يُكثر حمد الأشياء، ويقول فيها أكثر ممّا فيها، وحَمَدة النّار بالتّحريك: صوت التهابها.

الخامسة: ذهب أبوجعفر الطّبَريّ وأبوالعبّاس المُبَرِّد إلى أنّ الحمد والشّكر بمعنى واحد سواء، وليس بمرضيّ. وحكاه أبوعبد الرّحمان السُّلَميّ في كتاب «الحقائق» له عن جعفر الصّادق وابن عطاء. قال ابن عطاء: معناه الشّكر لله، إذ كان منه الامتنان على تعليمنا إيّاه حتّى حمدناه.

واستدلّ الطّبَريّ على أنّهما بمعنًى بصحّة قولك: الحمد لله شكرًا. قال ابن عَطيّة: وهو في الحقيقة دليل على خلاف ما ذهب إليه، لأنّ قولك: شكرًا، إنّما

خصّصت به الحمد، لأنّه على جملة من النّعم

قال بعض العلماء: إنّ الشّكر أعمّ من الحمد، لأنّه باللّسان وبالجوارح والقلب؛ والحمد إنّما يكون باللّسان خاصّة. وقيل: الحمد أعمّ، لأنّ فيه معنى الشّكر ومعنى المدح، وهو أعمّ من الشّكر، لأنّ الحمد يوضع موضع الشّكر ولا يوضع الشّكر موضع الحمد.

وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: الحمد لله كلمة كلّ شاكر، وإنّ آدم عليه السلام قال حين عطس: الحمد لله. وقال الله لنوح ﷺ: ﴿فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ المؤمنون: ٢٨، وقال إبراهيم ﷺ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ إبراهيم: ٣٩، وقال في قصّة داود وسليمان: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّمل: ١٥، وقال لنبيّه ﷺ: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ الإسراء: ١١١، وقال أهل الجنّة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ فاطر: ٣٤، ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠. فهي كلمة كلّ شاكر.

قلت: الصّحيح أنّ الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان، والشّكر ثناء على المشكور بما أولى من الإحسان. وعلى هذا الحدّ قال علماؤنا: الحمد أعمّ من الشّكر، لأنّ الحمد يقع على الثّناء وعلى التّحميد وعلى الشّكر، والجزاء مخصوص إنّما يكون مكافأة لمن أولاك معروفًا، فصار الحمد أعمّ في الآية، لأنّه يزيد على الشّكر. ويذكر الحمد بمعنى الرّضا، يقال: بلوته فحمدته، أي رضيته. ومنه قوله تعالى: ﴿مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ وقال ﷺ: «أحمد إليكم غسل الإحليل» أي أرضاه لكم. ويذكر عن جعفر الصّادق في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ من حمده بصفاته كما وصف نفسه فقد حمد، لأنّ الحمد حاء وميم ودال، فالحاء من الوحدانيّة، والميم من الملك، والدّال من الدّيموميّة، فمن عرفه بالوحدانيّة والدّيموميّة والملك فقد عرفه، وهذا هو حقيقة الحمد لله.

وقال شقيق بن إبراهيم في تفسير: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ قال: هو على ثلاثة أوجه: أوّلها إذا أعطاك الله شيئًا تعرف من أعطاك، والثّاني أن ترضى بما أعطاك، والثّالث ما دامت قوّته في جسدك ألّا تعصيه، فهذه شرائط الحمد.

السّادسة: أثنى الله سبحانه بالحمد على نفسه، وافتتح كتابه بحمده، ولم يأذن في ذلك لغيره، بل نهاهم عن ذلك في كتابه وعلى لسان نبيّه ﷺ، فقال: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ النّجم: ٣٢، وقال ﷺ: «احثوا في وجوه المدّاحين التّراب» رواه المقداد. وسيأتي القول فيه في «النّساء» إن شاء الله تعالى.

فمعنى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أي سبق الحمد منّي لنفسي قبل أن يحمدني أحد من العالمين، وحمدي نفسي لنفسي في الأزل لم يكن بعلّة، وحمدي الخلق مشوب بالعلل. قال علماؤنا: فيستقبح من المخلوق الّذي لم يُعطَ الكمال أن يحمد نفسه ليستجلب لها المنافع ويدفع عنها المضارّ. وقيل: لمّا علم سبحانه عجز عباده عن

حمده، حَمِد نفسه بنفسه لنفسه في الأزل، فاستفراغ طَوْق عباده هو محلّ العجز عن حمده. ألا ترى سيّد المرسلين كيف أظهر العجز بقوله: «لاأُحصي ثناء عليك» وأنشدوا:

إذا نحـن أثـنينا عـليك بصالح

فأنت كما نُثني وفوق الّذي نُثني

وقيل: حَمِد نفسه في الأزل، لما علم من كثرة نعمه على عباده، وعجزهم عن القيام بواجب حمده، فحَمِد نفسه عنهم؛ لتكون النّعمة أهنأ لديهم، حيث أسقط عنهم به ثقل المنّة

السّابعة: وأجمع القرّاء السّبعة وجمهور النّاس على رفع الدّال من ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾. وروي عن سفيان ابن عُيَيْنَة ورُؤْبة بن العجّاج (الحَمْدَ لِلّٰه) بنصب الدّال، وهذا على إضمار فعل. ويقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بالرّفع مبتدأ وخبر، وسبيل الخبر أن يفيد، فما الفائدة في هذا؟

فالجواب أنّ سيبويه قال: إذا قال الرّجل ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بالرّفع ففيه من المعنى مثل ما في قولك حمدت الله حمدًا، إلّا أنّ الّذي يرفع الحمد، مُخبر أنّ الحمد منه ومن جميع الخلق لله؛ والّذي ينصب الحمد، يُخبر أنّ الحمد منه وحده لله. وقال غير سيبَوَيْه: إنّما يتكلّم بهذا تعرّضًا لعفو الله ومغفرته وتعظيمًا له وتمجيدًا، فهو خلاف معنى الخبر، وفيه معنى السّؤال. وفي الحديث «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أُعطي السّائلين». وقيل: إنّ مدحه عزّ وجلّ لنفسه وثناءه عليها ليعلّم ذلك عباده؛ فالمعنى على هذا: قولوا الحمد

لله

قال الطّبَريّ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ثناء أثنى به على نفسه، وفي ضمنه أمرَ عباده أن يثنوا عليه، فكأنّه قال: قولوا الحمد لله، وعلى هذا يجيء قولوا: إيّاك. وهذا من حذف العرب ما يدلّ ظاهر الكلام عليه، كما قال الشّاعر

وأعلم أنّني سأكون رَمْسًا

إذا سار النّواعج لايسير

فقال السّائلون لمن حفرتم

فقال القائلون لهم وزير

وروي عن ابن أبي عبلة (الحَمْدُ لُلّٰه) بضمّ الدّال واللّام على إتباع الثّاني الأوّل، وليتجانس اللّفظ، وطلبُ التّجانس في اللّفظ كثير في كلامهم، نحو: أجُوءُك، وهو منحدر من الجبل، بضمّ الدّال والجيم

وروي عن الحسن بن أبي الحسن وزيد بن عليّ: (الحَمْدِ لِلّٰه) بكسر الدّال على إتباع الأوّل الثّاني [واستشهد بالشّعر مرّتين] (١: ١٣١)

البَيْضاويّ: الحمد هو الثّناء على الجميل الاختياريّ من نعمة أو غيرها، والمدح هو الثّناء على الجميل مطلقًا. تقول: حمدت زيدًا على علمه وكرمه، ولا تقول: حمدته على حسنه، بل مدحته وقيل: هما أخوان، والشّكر مقابلة النّعمة قولًا وعملًا واعتقادًا. [ثمّ استشهد بشعر]

فهو أعمّ منهما من وجه وأخصّ من آخر، ولمّا كان الحمد من شعب الشّكر أشيع للنّعمة، وأدلّ على مكانها، لخفاء الاعتقاد، وما في آداب الجوارح من الاحتمال جُعل

رأس الشّكر والعُمدة فيه، فقال عليه الصّلاة والسّلام «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله من لم يحمده» والذّمّ نقيض الحمد، والكفران نقيض الشّكر.

ورفعه بالابتداء، وخبره (لِلّهِ) وأصله النّصب وقد قرئ، وإنّما عُدل عنه إلى الرّفع ليدلّ على عموم الحمد وثباته له، دون تجدّده وحدوثه، وهو من المصادر الّتي تُنصب بأفعال مضمرة لاتكاد تُستعمل معها، والتّعريف فيه للجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد أنّ الحمد ما هو، أو للاستغراق، إذ الحمد في الحقيقة كلّه له، إذ ما من خير إلّا وهو موليه بوسط أو بغير وسط، كما قال: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ النّحل: ٥٣، وفيه إشعار بأنّه تعالى حيٌّ قادرٌ مريدٌ عالمٌ، إذ الحمد لايستحقّه إلّا من كان هذا شأنه.

وقُرئ (الحَمْدِ لِلّهِ) بإتباع الدّال اللّام وبالعكس، تنزيلًا لهما من حيث إنّهما تُستعملان معًا منزلة كلمة واحدة. (١: ٧)

النّسَفيّ: (الحَمْدُ): الوصف بالجميل على جهة التّفضيل، وهو رفع بالابتداء، وأصله النّصب، وقد قرئ بإضمار فعله على أنّه من المصادر المنصوبة بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم: شكرًا وكفرًا، والعدول عن النّصب إلى الرّفع للدّلالة على ثبات المعنى واستقراره، والخبر (لِلّهِ) واللّام متعلّق بمحذوف، أي واجب أو ثابت.

وقيل: الحمد والمدح أخوان، وهو الثّناء والنّداء على الجميل من نعمة وغيرها، تقول: حمدت الرّجل على إنعامه، وحمدته على شجاعته وحسبه، وأمّا الشّكر فعلى النّعمة خاصّة، وهو بالقلب واللّسان والجوارح [ثمّ استشهد بشعر]

والحمد باللّسان وحده، وهو إحدى شعب الشّكر، ومنه الحديث: «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله عبد لم يحمده» وجعله رأس الشّكر، لأنّ ذكر النّعمة باللّسان أشيع لها من الاعتقاد وآداب الجوارح، لخفاء عمل القلب وما في عمل الجوارح من الاحتمال، ونقيض الحمد الذّمّ، ونقيض الشّكر الكفران.

وقيل: المدح ثناء على ما هو له من أوصاف الكمال، ككونه باقيًا قادرًا عالمًا أبديًّا أزليًّا. والشّكر ثناء على ما هو منه من أوصاف الأفعال، والحمد يشملهما، والألف واللّام فيه للاستغراق عندنا، خلافًا للمعتزلة، ولذا قرن باسم الله، لأنّه اسم ذات فيستجمع صفات الكمال، وهو بناء على مسألة خلق الأفعال وقد حقّقته في مواضع. (١: ٦)

أبوحَيّان: (الحَمْدُ) الثّناء على الجميل من نعمة أو غيرها باللّسان وحده، ونقيضه الذّمّ، وليس مقلوب مدح خلافًا لابن الأنباريّ؛ إذ هما في التّصريفات متساويان، وإذ قد يتعلّق المدح بالجماد فتمدح جوهرة، ولا يقال: تحمد والحمد والشّكر بمعنى واحد، أو الحمد أعمّ، والشّكر ثناء على الله تعالى بأفعاله، والحمد ثناء بأوصافه ثلاثة أقوال أصحّها أنّه أعمّ، فالحامد قسمان شاكر ومثن بالصّفات. (١: ١٨)

الشّربينيّ: الحمد اللّفظيّ لغةً: الثّناء باللّسان على الجميل الاختياريّ على قصد التّبجيل، أي التّعظيم،

سواء أتعلّق بالفضائل وهي النّعم القاصرة أم بالفواضل وهي النّعم المتعدّية، فدخل في «الثّناء» الحمد وغيره، وخرج «باللّسان» الثّناء بغيره كالحمد النّفسيّ وبـ«الجميل» الثّناء باللّسان على غير الجميل، إن قلنا برأي ابن عبد السّلام إنّ الثّناء حقيقة في الخير والشّرّ، وإن قلنا برأي الجمهور وهو الظّاهر إنّه حقيقة في الخير فقط، ففائدة ذلك تحقيق الماهيّة، أو دفع توهّم إرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز عند من يجوّزه، وبـ«الاختياريّ» المدح، فإنّه يعمّ الاختياريّ وغيره، تقول مدحت اللّؤلؤة على حسنها دون حمدتها، وظاهر قول الزّمخشريّ الحمد والمدح أخوان أنّهما مترادفان، وبه صرّح في «الفائق» لكنّ الأوفق ما عليه الأكثر أنّهما غير مترادفين، بل متشابهان معنًى أو اشتقاقا كبيرًا

والاشتقاق ثلاثة أقسام كبير وأكبر وأصغر، وقد يعبّر عنه بالصّغير فالكبير، أن يشترك اللّفظان في الحروف الأصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والأكبر أن يشتركا في أكثر الحروف الأصول كالفلق والفلح والفلد مع اتّحاد في المعنى أو تناسب والأصغر أن يشتركا في الحروف الأصول المرتّبة كضرب والضّرب، ويعلم قصد التّبجيل ما كان عن قصد الاستهزاء والسّخريّة، نحو قوله تعالى. ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ الدّخان. ٤٩ وتناول الظّاهر والباطن، إذ لو تجرّد «الثّناء على الجميل» عن مطابقة الاعتقاد، أو خالفه أفعال الجوارح لم يكن حمدًا، بل تهكّم أو تمليح، وهذا لا يقتضي دخول الجنان والأركان في التّعريف، لأنّ المطابقة وعدم المخالفة اعتبرا فيه شرطًا لا شطرًا، وعرفًا فعل يُنبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنّه منعم على الحامد أو غيره، سواء كان ذكرًا باللّسان أم اعتقادًا ومحبّة بالجنان، أم عملًا وخدمةً بالأركان [ثمّ استشهد بشعر]

فمورد اللّغويّ هو اللّسان وحده، ومتعلّقه يعمّ النّعمة وغيرها، ومورد العرفيّ يعمّ اللّسان وغيره، ومتعلّقه يكون النّعمة وحدها، فاللّغويّ أعمّ باعتبار المتعلّق، وأخصّ باعتبار المورد، والعرفيّ بالعكس

والشّكر لغةً هو الحمد عرفًا وعرفًا صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى به عليه من السّمع وغيره إلى ما خُلق لأجله

والمدح لغةً الثّناء باللّسان على الجميل مطلقًا، على جهة التّعظيم، وعرفًا: ما يدلّ على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل. فالشّكر أعمّ من الحمد والمدح من وجه، لأنّه لا يختصّ باللّسان، وأخصّ منهما من وجه آخر، لأنّه يختصّ بالثّناء على الإنعام، وضدّ الحمد الذّمّ، وضدّ الشّكر الكفران، وضدّ المدح الهجو

وجملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ خبريّة لفظًا إنشائيّة معنًى، لحصول الحمد بالتّكلّم بها مع الإذعان لمدلولها، ويجوز أن تكون موضوعة شرعًا للإنشاء وقيل خبريّة لفظًا ومعنًى، قال بعضهم وهو التّحقيق، إذ ليس معنى كونها إنشائيّة إلّا أنّها جملة إنشاء الحامد الثّناء بها، وذلك لا ينافي كونها خبريّة معنًى

ولام (لله) للملك، أو الاستحقاق، أو الاختصاص، وقيل للتّعليل، والأولى أنّها للاختصاص بالمعنى الأعمّ

الصّادق بالملك وبالاستحقاق، لا بالمعنى الأخصّ المقابل لها، وعلى كلّ، فهي متعلّقة بمحذوف هو الخبر حقيقة.

فالحمد مختصّ بالله كما أفادته الجملة الاسميّة، سواء أجعلت لام التّعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور، وهو ظاهر، أم للجنس كما عليه الزّمخشريّ، لأنّ لام (لله) للاختصاص كما مرّ، فلا فرد منه لغيره، أم للعهد كالّتي في قوله تعالى: ﴿اِذْ هُمَا فِى الْغَارِ﴾ التّوبة: ٤٠، كما نقله ابن عبدالسّلام، وأجازه الواحديّ، على معنى أنّ الحمد ـ الّذي حمدالله به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه ـ مختصّ به.

والعبرة بحمد من ذكر، فلا فرد منه لغيره، وأولى الثّلاثة الجنس، زاد بعضهم أو للكمال، كما أفاده سيبويه في الدّاخلة على الصّفات كالرّحمان الرّحيم. قال البيضاويّ: إذ الحمد في الحقيقة كلّه له، إذ ما من خير إلّا وهو موليه بوسط أو بغير وسط، كما قال: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ النّحل: ٥٣، انتهى.

فإن قيل: بل هو موليه مطلقًا بغير وسط.

أجيب بأنّ المراد بالوسط من تصل إليه النّعمة أوّلًا، ثمّ تنتقل منه إلى غيره، لا أنّه وسط في التّأثير.

فإن قيل: لم خصّ الحمد بالله ولم يقل: الحمد للخالق أو نحوه من بقيّة الصّفات؟

أجيب بأن لا يتوهّم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف. (١: ٧)

أبوالسُّعود: الحمد هو النّعت بالجميل على الجميل، اختياريًّا كان أو مبدأً له، على وجه يُشعر بتوجيهه إلى المنعوت، وبهذه الحيثيّة يمتاز عن المدح، فإنّه خال عنها. يرشدك إلى ذلك ما ترى بينهما من الاختلاف في كيفيّة التّعلّق بالمفعول في قولك: حمدته ومدحته، فإنّ تعلّق الثّاني بمفعوله، على منهاج تعلّق عامّة الأفعال بمفعولاتها، وأمّا الأوّل فتعلّقه بمفعوله مبنيّ عن معنى الإنهاء، كما في قولك: كلّمته، فإنّه معرب عمّا تفيده لام التّبليغ في قولك: قلت له، ونظيره: شكرته وعبدته وخدمته، فإنّ تعلّق كلّ منها منبئ عن المعنى المذكور.

وتحقيقه: أنّ مفعول كلّ فعل في الحقيقة هو الحدث الصّادر عن فاعله، ولا يتصوّر في كيفيّة تعلّق الفعل به ـ أيّ فعل كان ـ اختلاف أصلًا. وأمّا المفعول به الّذي هو محلّه وموقعه، فلمّا كان تعلّقه به ووقوعه عليه على أنحاء مختلفة حسبما تقتضيه خصوصيّات الأفعال بحسب معانيها المختلفة، فإنّ بعضها يقتضي أن يلابسه ملابسة تامّة مؤثّرة فيه كعامّة الأفعال، وبعضها يستدعي أن يلابسه أدنى ملابسة إمّا بالانتهاء إليه كالإعانة مثلًا، أو بالابتداء منه كالاستعانة مثلًا، اعتبر في كلّ نحو من أنحاء تعلّقه به كيفيّة لائقة بذلك النّحو، مغايرة لما اعتبر في النّحوين الأخيرين.

فنظم القسم الأوّل من التّعلّق، في سلك التّعلّق بالمفعول الحقيقيّ، مراعاة لقوّة الملابسة، وجعل كلّ واحد من القسمين الأخيرين من قبيل التّعلّق بواسطة الجارّ المناسب له، فإنّ قولك: أعنته: مشعر بانتهاء الإعانة إليه، وقولك: استعنته: بابتدائها منه، وقد يكون لفعل واحد

مفعولان، يتعلّق بأحدهما على الكيفيّة الأُولى، وبالآخر على الثانية أو الثالثة، كما في قولك: حدّثني الحديث، وسألني المال، فإنّ التحديث مع كونه فعلاً واحداً قد تعلّق بك على الكيفيّة الثانية، وبالحديث على الأُولى، وكذا السّؤال، فإنّه فعل واحد، وقد تعلّق بك على الكيفيّة الثانية وبالمال على الأُولى.

ولا ريب في أنّ اختلاف هذه الكيفيّات الثلاث، وتباينها واختصاص كلّ من المفاعيل المذكورة بما نُسب إليه منها، ممّا لايتصوّر فيه تردّدٌ ولا نكير، وإن كان لايتّضح حقّ الاتّضاح، إلّا عند الترجمة والتفسير. وأنّ مدار ذلك الاختلاف ليس إلّا اختلاف الفعل أو اختلاف المفعول، وإذ لااختلاف في مفعول الحمد والمدح، تعيّن أنّ اختلافهما في كيفيّة التعلّق، لاختلافهما في المعنى حتماً.

هذا، وقد قيل: المدح مطلق عن قيد الاختيار، يقال: مدحتُ زيداً على حسنه ورشاقة قدّه، وأيّاً ما كان فليس بينهما ترادفٌ، بل أخوّة من جهة الاشتقاق الكبير، وتناسبٌ تامّ في المعنى كالنّصر والتأييد، فإنّهما متناسبان معنىً من غير ترادف، لما ترى بينهما من الاختلاف في كيفيّة التعلّق بالمفعول، وإنّما مرادف النّصر الإعانة، ومرادف التأييد التقوية، فتدبّر.

ثمّ إنّ ما ذُكر من التفسير هو المشهور من معنى الحمد، واللّائق بالإرادة في مقام التعظيم، وأمّا ما ذُكر في كُتب اللّغة من معنى الرّضا مطلقاً، كما في قوله تعالى ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء ٧٩، وفي قولهم: هذا الأمر عاقبة حميدة، وفي قول الأطبّاء: بُحرانٌ محمود، ممّا لايختصّ بالفاعل فضلاً عن الاختيار، فمحمول على استحقاق الإرادة هاهنا استقلالاً، أو استباعٌ بحمل الحمد على ما يعمّ المعنيين، إذ ليس في إثباته له عزّ وجلّ فائدة يُعتدّ بها.

وأمّا الشّكر فهو مقابلة النّعمة بالثناء وإدآب الجوارح، وعقد القلب على وصف المنعم بنعت الكمال، [ثمّ استشهد بشعر] فإذن هو أعمّ منهما من جهة، وأخصّ من أخرى، ونقيضه الكفران، ولمّا كان الحمد من بين شُعَب الشّكر أدخل في إشاعة النّعمة والاعتداد بشأنها، وأدلّ على مكانها لما في عمل القلب من الخفاء، وفي أعمال الجوارح من الاحتمال، جُعل الحمد رأس الشّكر، وملاكاً لأمره في قوله ﷺ: «الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبدٌ لم يحمده».

وارتفاعه بالابتداء، وخبره الظّرف، وأصله النّصب، كما هو شأن المصادر المنصوبة بأفعالها المضمرة التي لاتكاد تُستعمل معها، نحو شكراً وعجباً، كأنّه قيل: نحمد الله حمداً بنون الحكاية، ليوافق ما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة ٤، لاتّحاد الفاعل في الكلّ.

وأمّا ما قيل من أنّه بيانٌ لحمدهم له تعالى، كأنّه قيل: كيف تحمدون؟ فقيل: إيّاك نعبد، فمع أنّه لاحاجة إليه ممّا لاصحّة له في نفسه، فإنّ السّؤال المقدّر لابدّ أن يكون بحيث يقتضيه انتظام الكلام وتنساق إليه الأذهان والأفهام، ولا ريب في أنّ الحامد بعد ما ساق حمده تعالى على تلك الكيفيّة اللّائقة، لايخطر ببال أحد أن يسأل عن

كيفيّته، على أنّ ما قُدّر من السّؤال غير مطابق للجواب، فإنّه مسوقٌ لتعيين المعبود، لالبيان العبادة حتّى يُتوَهّم كونه بيانًا لحمدهم، والاعتذار بأنّ المعنى نخصّك بالعبادة، وبه يتبيّن كيفيّة الحمد، تمحّلٌ للأمر، وتمحّلٌ لتوفيق المُنزَل المقرّر بالموهوم المُقدّر

وبعد اللّتيا والّتي إن فُرض السّؤال من جهته عزّ وجلّ فاتت نكتة الالتفات الّتي أجمع عليها السّلف والخلف، وإن فُرض من جهة الغير يختلّ النّظام لابتناء الجواب على خطابه تعالى

وبهذا يتّضح فساد ما قيل: إنّه استئناف، جوابًا لسؤال يقتضيه إجراء تلك الصّفات العظام على الموصوف بها، فكأنّه قيل: ما شأنكم معه وكيف توجّهكم إليه، فأُجيب بحصر العبادة والاستعانة فيه؛ فإنّ تناسي جانب السّائل بالكلّيّة، وبناء الجواب على خطابه عزّ وعلا ممّا يجب تنزيه ساحة التّنزيل عن أمثاله.

والحقّ الّذي لامحيد عنه أنّه استئنافٌ صدرٌ عن الحامد بمحض ملاحظة اتّصافه تعالى بما ذُكر من النّعوت الجليلة الموجبة للإقبال الكلّيّ عليه، من غير أن يتوسّط هناك شيء آخرُ كما ستحيط به خُبرًا

وإيثار الرّفع على النّصب الّذي هو الأصل، للإيذان بأنّ ثبوت الحمد له تعالى لذاته لالإثبات مُثبت، وأنّ ذلك أمرٌ دائمٌ مستمرٌ لاحادثٌ متجدّدٌ، كما تفيده قراءة النّصب، وهو السّرّ في كون تحيّة الخليل للملائكة عليهم التّحيّة والسّلام، أحسن من تحيّتهم له في قوله تعالى

﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ هود: ٦٩.

وتعريفه للجنس، ومعناه الإشارة إلى الحقيقة من حيث هي حاضرةٌ في ذهن السّامع، والمراد تخصيص حقيقة الحمد به تعالى، المستدعي لتخصيص جميع أفرادها به سبحانه على الطّريق البرهانيّ، لكن لابناء على أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ له تعالى، فتكون الأفراد الواقعة بمقابلة ما صدر عنه من الأفعال الجميلة، راجعةً إليه تعالى، بل بناء على تنزيل تلك الأفراد ودواعيها في انقام الخطابيّ منزلة العدم كمًّا وكيفًا

وقد قيل: للاستغراق الحاصل بالقصد إلى الحقيقة من حيث تحقّقها في ضمن جميع أفرادها، حسبما يقتضيه المقام. وقرىء: (الحمدِ لِلهِ) بكسر «الدّال» إتباعًا لها باللّام، وبضمّ اللّام إتباعًا لها بالدّال، بناء على تنزيل الكلمتين لكثرة استعمالهما مقترنتين، منزلة كلمة واحدة، مثل المِغيرة ومُنحدُرٌ لجبل (١: ١٩)

صدر المتألّهين: قيل: الحمد والمدح والشّكر ألفاظ متقاربة المعنى، كما أنّ مقابلاتها وهي اللّوم والهجاء والكفران كذلك. وقيل: الأوّلان مترادفان. وقيل: بل الحمد أخصّ منه، لأنّه مختصّ بالاختياريّ. وقيل: الأخيران مترادفان، فيقال: الحمد لله شكرًا، فنصبه على المصدريّة يقتضي وضع أحدهما موضع الثّاني، فإذا كان الحمد يقع موقع الشّكر، فالشّكر هو الاعتراف بالنّعمة مع ضرب من التّعظيم.

والحقّ أنّ بين الحمد والشّكر تعاكسًا في العموم والخصوص، بحسب المورد والمتعلّق، فإنّ «مورد الحمد»

هو اللّسان، سواء كان بإزاء النّعمة الواصلة أم لا. وأمّا الشّكر فهو على النّعمة خاصّة، ومورده يعمّ الجنان واللّسان والأركان. [ثمّ استشهد بشعر]

فالحمد إحدى شعب الشّكر بوجه، وإنّما جعل رأس الشّكر والعمدة فيه ـ كما في قوله ﷺ: «الحمد رأس الشّكر» وقوله ﷺ: «ما شكر الله من لم يحمده» ـ لكونه أشيع للنّعمة وأدلّ على مكانها، وأنطق للإفصاح عن بعض خفيّاتها في عالم الحسّ، لخفاء عمل القلب وعقائده، ولما في آداب الجوارح من الاحتمال.

ولمّا كان الحمد من المصادر الّتي يُنصب بأفعال مضمرة لا يكاد يُستعمل معها، فأصله النّصب، والجملة فعليّة، وإنّما عُدل به إلى الرّفع بالابتدائيّة، والظّرف خبره، والجملة اسميّة، للدّلالة على ثبات الحمد ودوامه دون تجدّده وحدوثه، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ هود: ٦٩، للدّلالة على أنّ إبراهيم عليه السلام حيّاهم تحيّة أحسن من تحيّتهم، لكون الاسميّة دالّة على معنى الثّبات دون الفعليّة.

وقرأ الحسن: (الحَمْدِ لِلّهِ) بإتباع الدّال اللّام، وابن عبلة بالعكس، والباعث لهما تنزيل الكلمتين المستعملتين معًا منزلة كلمة واحدة.

ما مرّ من تخصيص الحمد باللّسان، وكون الثّناء باللّسان عمدة أفراد الشّكر، إنّما هو في نظر الحسّ كما أومأنا إليه، وبحسب ما هو المتعارف عند المحجوبين، وأمّا في عرف المكاشفين، فالحمد نوع من الكلام، وقد مرّ أنّ الكلام غير مختصّ الوقوع باللّسان، ولهذا حمد الله وأثنى على ذاته بما هو أهله ومستحقّه، كما قال النّبيّ ﷺ: «لاأحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

وكذا يحمده ويسبّحه كلّ شيء، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ الإسراء: ٤٤. فحقيقة «الحمد» عند عارفين المحقّقين، إظهار الصّفات الكماليّة، وذلك قد يكون بالقول، كما هو المشهور عند الجمهور، وقد يكون بالفعل، وهو كحمد الله ذاته، وحمد جميع الأشياء له، وهذا القسم أقوى، لأنّ دلالة اللّفظ من حيث هو لفظ دلالة وضعيّة، قد يتخلّف عنها مدلولها، ودلالة الفعل كدلالة آثار الشّجاعة على الشّجاعة، وآثار السّخاوة على السّخاوة، عقليّة قطعيّة، لا يُتصوّر فيها تخلّف، فحمد الله ذاته وهو أجلّ مراتب الحمد هو إيجاده كلّ موجود من الموجودات، فالله جلّ شأنه، حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لا تُعدّ ولا تُحصى، ووضع عليه موائد كرمه الّتي لا تتناهى، فقد كشف عن صفات كماله ونعوت جلاله، وأظهرها بدلالات عقليّة تفصيليّة غير متناهية، فإنّ كلّ ذرّة من ذرّات الوجود يدلّ عليها، ولا يُتصوّر في العبارة مثل هذه الدّلالات، كما وقع التّنبيه عليه في الحديث المنقول سابقًا، فإيجاده تعالى كلّ موجود هو الحمد بالمعنى المصدريّ بمنزلة التّكلّم بالكلام الدّالّ على الجميل، ونفس ذلك الموجود هو الحمد بمعنى الحاصل بالمصدر، فإطلاق «الحمد» على كلّ موجود صحيح بهذا المعنى، وكما أنّ كلّ موجود حمدٌ فهو حامدٌ أيضًا، لاشتماله على مقوّم عقليّ وجوهر نطقيّ، كأرباب

الأنواع وملائكة الطّباع وغيرهم، كما تقرّر في موضعه، ولذلك عبّر في القرآن عن تلك الدّلالة العقليّة منه بالنّطق في قوله تعالى: ﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فصّلت: ٢١.

وكذلك جميع الموجودات من حيث نظامه الجمليّ حمدٌ واحدٌ وحامدٌ واحدٌ، لما قد ثبت أنّ الجميع بمنزلة إنسان واحد كبير، له حقيقةٌ واحدةٌ وصورةٌ واحدةٌ وعقلٌ واحد، وهو العقل الأوّل الّذي هو صورة العالم وحقيقته، وهو الحقيقة التّماميّة المحمّديّة. فأجلّ مراتب الحمد وأعظمها هي المرتبة المحمّديّة القائمة بوجود الخاتم ﷺ، من حيث وصوله إلى المقام المحمود الموعود في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩، فذاته المقدّسة أقصى مراتب الحمد الّتي حمد الله بها ذاته، ولذلك خُصّ بلواء الحمد، وسمّي بالمحمّد والأحمد والمحمود من مشتقّات الحمد، كما قيل.

ولا يخفى عليك، إنّ القول بأنّ حقيقته ﷺ أقصى مراتب الحمد، لاينافي كونه بحسب وجوده العنصريّ أحد أجزاء العالم الكبير، من حيث إنّ دلالة جميع الموجودات على جميل صفات الله[1] تعالى، أقوى من دلالة موجود واحد هو جزء العالم، عليه، وذلك لأنّ الإنسان الكامل له أطوارٌ متفاوتة ونشآت متنوّعة، فله ﷺ جميع المقامات والنّشآت، ففي وقت ومقام له أن يقول: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ الكهف: ١١٠، وفي وقت ومقام أن يقول: «لي مع الله وقت لايسعني فيه ملكٌ مقرّب ولا نبيّ مرسل» وقوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أبغضني فقد أبغض الله».

وكونه أقصى مراتب الحمد إنّما يتحقّق في مقامه الجمعيّ الأخرويّ، الّذي هو المقام المحمود، ولهذا قال كما روي عنه ﷺ: «فيلهمني الله محامدَ أحمده بها، لايحضرني الآن فأحمده بتلك المحامد».

لمّا تقرّر أنّ جميع مراتب الموجودات روحًا وجسمًا، عقلًا وحسًّا، بجميع الألسنة قولًا وعملًا وحالًا، يحمدونه تعالى ويسبّحونه ويمجّدونه في الدّنيا والآخرة بحسب الفطرة الأصليّة، ومقتضى الدّاعية الذّاتيّة، ولا شكّ أنّ لكلّ فعل غريزيّ غايةً ذاتيّةً، وباعثًا أصليًّا، وقد تقرّر أنّ ذاته تعالى غاية الغايات ونهاية الرّغبات، فعلى هذا قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يمكن أن يكون إشارة إلى مبدإ الوجود وغايته، سواء كانت اللّام في (لله) للغاية، أو للاختصاص، فمعناه على الأوّل أنّ حقيقة الوجود وجنسه، إذا كان التّعريف في الحمد للجنس، أو الوجود كلّه، إذا كان للاستغراق، كما قيل لأجل استكماله بمعرفته تعالى ووصولها إليه.

ومعناه على الثّاني أنّ حقيقة الوجود أو جميع أفراده لله تعالى، وبما كانت هي له تعالى كان هو تعالى لها أيضًا، لقوله ﷺ: «من كان لله كان الله له»، فذاته تعالى علّة تامّة كلّ شيء وغاية كمال كلّ موجود، إمّا بلا واسطة، كما للحقيقة المحمّديّة الّتي هي صورة نظام العالم وأصله ومبدأه، وإمّا بواسطة فيضه الأقدس ووجوده المقدّس،

---

(1) على جميع صفات الله.

كما لسائر الموجودات، وفيه سرّ الشّفاعة ولواء الحمد (١: ٧٣).

البُرُوسَوِيّ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لامه للعهد، أي الحمد الكامل، وهو حمد الله لله، أو حمد الرّسل، أو كُمَّل أهل الولاء، أو للعموم والاستغراق، أي جميع المحامد والأثنية للمحمود أصلًا، والممدوح عدلًا، والمعبود حقًّا، عينيّة كانت تلك المحامد أو عرضيّة، من الملك، أو من البشر أو من غيرهما، كما قال تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤، والحمد عند الصّوفيّة إظهار كمال المحمود، وكماله تعالى صفاته وأفعاله وآثاره.

قال الشّيخ داود القيصريّ: «الحمد قوليّ وفعليّ وحاليّ».

أمّا القوليّ فحمد اللّسان وثناؤه عليه بما أثنى به الحقّ على نفسه على لسان أنبيائه ﷺ.

وأمّا الفعليّ فهو الإتيان بالأعمال البدنيّة من العبادات والخيرات، ابتغاء لوجه الله تعالى، وتوجّهًا إلى جنابه الكريم، لأنّ الحمد كما يجب على الإنسان باللّسان كذلك يجب عليه بحسب كلّ عضو، بل على كلّ عضو كالشّكر، وعند كلّ حال من الأحوال، كما قال النّبيّ ﷺ: «الحمد لله على كلّ حال»، وذلك لا يمكن إلّا باستعمال كلّ عضو فيما خُلق لأجله على الوجه المشروع، عبادة للحقّ تعالى، وانقيادًا لأمره، لا طلبًا لحظوظ النّفس ومرضاتها.

وأمّا الحاليّ فهو الّذي يكون بحسب الرّوح والقلب، كالاتّصاف بالكمالات العلميّة والعمليّة، والتّحقّق بالأخلاق الإلهيّة، لأنّ النّاس مأمورون بالتّخلّق بأخلاق الله تعالى بلسان الأنبياء ﷺ لتصير الكمالات ملكة نفوسهم وذواتهم، وفي الحقيقة هذا حمد الحقّ أيضًا نفسه في مقامه التّفصيليّ المسمّى بالمظاهر، من حيث عدم مغايرتها له.

وأمّا حمده ذاته في مقامه الجمعيّ الإلهيّ قولًا، فهو ما نطق به في كتبه وصحفه من تعريفاته نفسه بالصّفات الكماليّة. وفعلًا فهو إظهار كمالاته الجماليّة والجلاليّة من غيبه إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره، ومن علمه إلى عينه، في مجالي صفاته ومحالّ ولاية أسمائه، وحالًا فهو تجلّياته في ذاته بالفيض الأقدس الأوّل وظهور النّور الأزليّ، فهو الحامد والمحمود جمعًا وتفصيلًا.

لقد كنت دهرًا قبل أن يكشف الغطا
أخالك إنّي ذاكر لك شاكرُ
فلمّا أضاء اللّيل أصبحتُ شاهدًا
بأنّك مذكورٌ وذكرٌ وذاكرُ

وكلّ حامد بالحمد القوليّ يعرف محموده بإسناد صفات الكمال إليه، فهو يستلزم التّعريف. انتهى كلامه.

والحمد شامل للثّناء والشّكر والمدح، ولذلك صدّر كتابه بأن حمد نفسه بالثّناء في ﴿لِلَّهِ﴾ والشّكر في ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والمدح في ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

ثمّ ليس للعبد أن يحمده بهذه الوجوه الثّلاثة حقيقة، بل تقييدًا ومجازًا. أمّا الأوّل فلأنّ الثّناء والمدح ـ بوجه يليق بذاته أو بصفاته ـ فرع معرفة كنههما، وقد قال الله

تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الأنعام: ٩١.

وأمّا الثّاني: فكما أنّ النّبيّ ﷺ لمّا خوطب ليلة المعراج بأن أثنِ عليّ قال: «لا أُحصي ثناء عليك» وعلم أن لابدّ من امتثال الأمر وإظهار العبوديّة، فقال: «أنت كما أثنيت على نفسك» فهو ثناء بالتّقليد، وقد أُمرنا أيضًا أن نحمده بالتّقليد بقوله: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الإسراء: ١١١، كما قال: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التّغابن: ١٦ كذا في «التّأويلات النّجميّة» قال السّعديّ قدّس سرّه:

عطاييست هر موى از او بر تنم
چه گونه بهر موى شكرى كنم

وذكر الشّيخ الإمام حجّة الإسلام الغزاليّ ﷺ في «منهاج العابدين»: أنّ الحمد والشّكر أحد العقبات السّبع، الّتي لابدّ للسّالك من عبورها ليظفر بمبتغاه، فأوّل ما يتحرّك العبد لسلوك طريق العبادة يكون بخطرة سماويّة وتوفيق خاصّ إلهيّ، وهو الّذي أشار إليه صاحب الشّرع ﷺ بقوله: «إنّ النّور إذا دخل قلب العبد انفتح وانشرح» فقيل: يا رسول الله هل لذلك من علامة يُعرف بها؟ فقال: «التّجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله» فإذا خطر بقلب العبد أوّل كلّ شيء أنّ له منعمًا بضروب من النّعم، وقال: إنّه يطالبني بشكره وخدمته، فلعلّه إن غفلت يُزيل نعمته ويُذيقني نقمته، وقد بعث إليّ رسولًا بالمعجزات، وأخبرني بأنّ لي ربًّا عالمًا قادرًا على أن يُثيب بطاعته، ويعاقب بمعصيته، وقد أمر ونهى، فيخاف على نفسه عنده، فلم يجد في طريق الخلاص من هذا النّزاع سبيلًا سوى الاستدلال بالصّنعة على الصّانع فيحصل له اليقين بوجود ربّه الموصوف بما ذكر، فهذه عقبة العلم والمعرفة استقبلته في أوّل الطّريق، ليكون قطعها على بصيرة بالتّعلّم والسّؤال من علماء الآخرة، فإذا حصل له اليقين بوجود ربّه بعثته المعرفة على التّشمّر للخدمة، ولكنّه لا يدري كيف يعبده، فيتعلّم ما يلزمه من الفرائض الشّرعيّة ظاهرًا وباطنًا، فلمّا استكمل العلم والمعرفة بالفرائض، انبعث للعبادة، فنظر فإذا هو صاحب ذنوب، كما هو حال أكثر النّاس، فيقول: كيف أُقبل على الطّاعة وأنا مصرّ متلطّخ بالمعاصي، فيجب أن أتوب إليه ليخلّصني من أسرها وأُطهّر من أقذارها، فأصلح للخدمة، فتستقبله هاهنا عقبة التّوبة، فلمّا حصلت له إقامة التّوبة الصّادقة بحقوقها وشرائطها، نظر للسّلوك، فإذا حوله عوائق من العبادة محدقة به، فتأمّل

فإذا هي أربع: الدّنيا والخلق والشّيطان والنّفس، فاستقبلته عقبة العوائق، فيحتاج إلى قطعها بأربعة أُمور: التّجرّد عن الدّنيا، والتّفرّد عن الخلق، والمحاربة مع الشّيطان والنّفس، وهي أشدّها، إذ لا يمكنه التّجرّد عنها، ولا أن يقهرها مرّة كالشّيطان، إذ هي المطيّة والآلة، ولا مطمع أيضًا في موافقتها على الإقبال على العبادة، إذ هي مجبولة على ضدّ الخير كالهوى واتّباعها له.

نى تارد اين نفس سركش چنان
كه عقلش تواند گرفتن عنان

كه با نفس وشيطان برآيد بزور
مصاف پلنگان نيايد ز مور

فاحتاج إلى أن يلجمها بلجام التّقوى لتنقاد، فيستعملها في المراشد، ويمنعها عن المفاسد، فلمّا فرغ من قطعها وجد عوارض تعترضه وتشغله عن الإقبال على العبادة، فنظر فإذا هي أربعة

رزق تطلبه النّفس ولا بدّ

والخطار من كلّ شيء يخافه أو يرجوه أو يريده أو يكرهه، ولا يدري صلاحه في ذلك أم فساده

والثّالث الشّدائد والمصائب، تنصبّ عليه من كلّ جانب، لاسيّما وقد انتصب لمخالفة الخلق، ومحاربة الشّيطان، ومبارزة النّفس

والرّابع: أنواع القضاء، فاستقبلته فاحتاج عقبة العوارض الأربعة، فاحتاج إلى قطعها بأربعة: بالتّوكّل على الله في الرّزق، والتّفويض إليه في موضع الخطر، والصّبر عند الشّدائد، والرّضى بالقضاء، فإذا قطعها نظر، فإذ النّفس فاترة كسلى، لاتنشط ولا تنبعث لخير كما يحقّ وينبغي، وإنّما ميلها إلى غفلة ودعة وبطالة، بل إلى سرف وفضول، فاحتاج إلى سائق يسوقها إلى الطّاعة، وزاجر يزجرها عن المعصية، وهما الرّجاء والخوف، فالرّجاء في حسن ما وعد من الكرامات، والخوف من صعوبة ما أوعد من العقوبات والإهانات، فهذه عقبة البواعث استقبلته، فاحتاج إلى قطعها بهذين المذكورين، فلمّا فرغ منها لم ير عائقًا ولا شاغلًا، ووجد باعثًا وداعيًا فعانق العبادة بلزام الشّوق.

فنظر فإذا تبدو بعد كلّ ذلك آفتان عظيمتان، هما الرّياء والعجب، فتارةً يُرائي بطاعته النّاس، وتارةً يستعظم ذلك ويكرم نفسه، فاستقبلته هاهنا عقبة القوادح، فاحتاج إلى قطعها بالإخلاص وذكر المنّة، فإذا قطعها بحسن عصمة الجبّار وتأييده، حصلت العبادة له، كما يحقّ وينبغي

ولكنّه نظر فإذا هو غريق في بحور نعم الله من إمداد التّوفيق والعصمة، فخاف أن يكون منه إغفال للشّكر فيقع في الكفران، وينحطّ عن تلك المرتبة الرّفيعة الّتي هي مرتبة أعديه الخواصّ، فاستقبلته هاهنا عقبة الحمد والشّكر فقطعها بتكثيرهما

فلمّا فرغ منها فإذا هو بمقصوده ومبتغاه، فيتمّم في طيب هذه الحالة بقيّة عمره، بشخص في الدّنيا، وقلب في العقبى، ينتظر البريد يومًا فيومًا، ويستقذر الدّنيا فاستكمل الشّوق إلى الملإ الأعلى، فإذا هو برسول ربّ العالمين يبشّره بالرّضوان من عند ربّ غير غضبان، فينقلونه في طيبة النّفس وتمام البشر والأنس من هذه الدّار الفانية إلى الحضرة الإلهيّة، ومستقرّ رياض الجنّة فيرى لنفسه الفقيرة نعيمًا ومُلكًا عظيمًا (١ ١٠)

الآلوسيّ: الحمد على المشهور هو الثّناء باللّسان على الجميل، سواء تعلّق بالفضائل أم بالفواضل، قالوا ولا بدّ لتحقّقه من خمسة أمور محمود به، ومحمود عليه، وحامد ومحمود، وما يدلّ على اتّصاف المحمود بصفة

فالأوّل صفة تظهر اتّصاف الشّيء بها على وجه مخصوص، ويجب كونه صفة كمال ولو ادّعاءً إذ المناط

التّعظيم، ولا فرق عند الإمام الرّازيّ بين كونه ثبوتيًّا أو سلبيًّا، متعدّيًا أو غير متعدّ، بل ولا بين كونه صادرًا عن المحمود باختياره، أو لا، كما قرّره العلّامة الدّوانيّ وصدر الأفاضل في حواشي «التّجريد» و«المطالع» وجزم به المحقّق الملّا خسرو وادّعى أنّه الأشهر. إلّا أنّ العلّامة في شرح «التّهذيب» نقل عن البعض وجوب كونه اختياريًّا، واختاره كما في المحمود عليه، فكما لم يُستمع الحمد على رشاقة القدّ، وصباحة الخدّ، لم يُستمع الحمد بهما، وعدم حمد اللّؤلؤة كما يمكن كونه من جهة حال المحمود عليه، يمكن كونه من جهة المحمود، فجعله دليلًا على أحدهما فقط تحكّم.

الثّاني: ما يقع الثّناء بإزائه ويقابله، بمعنى أنّ المثنى عليه لمّا اتّصف به أظهر كماله، ولو لاه لم يتحقّق ذلك، فهو كالعلّة الباعثة.

وقد يكون الشّيء الواحد محمودًا به وعليه معًا، كأن رأى من يتعلّم أو يصلّي فأظهر اتّصافه بذلك، فهناك فيتحقّق الأمران لحيثيّتين، ويجب أن يكون كمالًا على نحو ما سبق. وظاهر كلام الجمهور أنّه أعمّ من كونه فعلًا صادرًا من المحمود أو كيفيّة قائمة به، ويُفهم كلام الإمام اختيار الأوّل، واشترط أن يكون حصوله من المحمود باختياره.

واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذّاتيّة، سواء جُعلت عين ذاته أو زائدة عليها، وأُجيب بأنّ الحمد عليها، بتنزيلها منزلة الاختياريّ، لكون ذاته كافية فيها، أو بأنّ المراد بالفعل الاختياريّ المنسوب إلى الفاعل المختار، سواء كان مختارًا فيه أو لا.

وقيل: إنّها صادرة بالاختيار، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لابمعنى صحّة الفعل والتّرك، أو بمعنى أنّ الصّفات صادرة بالاختيار وسبقه عليها ذاتيّ، فلا يلزم حدوثها.

وقيل: إنّه بالنّظر إلى حدّ البشر، فالمراد ما جنسه اختياريّ كما قيل في قيد اللّسان.

وأورد على الأوّل مع ما فيه، أنّه إنّما يحسن إذا كان المعتاد في الأفعال الاختياريّة كون فاعلها مستقلًّا في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر، من آلة وغيرها، ليظهر استقامة التّنزيل، وليس كذلك، فإنّ العمل الاختياريّ يحتاج إلى العلم والقدرة، والكثير إلى آلة وأسباب.

وعلى الثّاني أنّه خلاف المتبادر.

وعلى الثّالث أنّ هذا المعنى ادّعاه الحكماء حين قالوا بقدم العالم للإيجاب، فزعمهم أن لايكون لموجده إرادة. وقالوا: إنّ صدق الشّرطيّة لايقتضي وجود مقدّمها ولا عدمه، فمقدّم الأُولى بالنّسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدّم الثّانية دائم اللّا[1] وقوع، ولهذا أُطلق عليه الصّانع وهو من له الإرادة، وهو صرح ممرّد من قوارير، لأنّ ما بالإرادة يصحّ وجوده بالنّظر إلى ذات الفاعل، فإن أُريد بالدّوام الدّوام مع صحّة وقوع النّقيض، فهو مخالف لما صرّحوا به من إيجاب العالم،

(١) الصّواب: عدم الوقوع، لأنّ «ال» التّعريف لايدخل على الحرف «لا».

بحيث لايصحّ عدم وقوعه منه، وإن أُريد مع امتناع الوقوع، فليس هناك من الإرادة إلّا لفظها ومتعلّقها لامحيص عن حدوثه، والعالم عندهم قديم.

واختيار الشقّ الأوّل، ثمّ القول بأنّ الصّادر عن الموجب بالذّات ليس واجبًا كذلك، بل ممكن بذاته، والقدم زمانيّ لاذاتيّ، وصحّة وقوع النّقيض لايقتضي الوقوع، إذا أحجم القلم عنه إنّما يظهر في العالم ويبقى ما عن فيه من الصّفات، ولا أقدم عن إطلاق القول بإمكانها، لاحتياجها للذّات واستنادها إليها

وعلى الرّابع أنّ اتّصاف الصّفات بالصّدور لو انشرحت لتوجيه الصّدور، يبق الإشكال في صفة القدرة، ولا قدرة لدعوى صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تقدّم الشّيء على نفسه فلا حسم

وعلى الخامس أنّ هاتك الصّفات مقدّسة عن أن تشترك مع صفة البشر في جنس، وأين الأزليّ من الزّائل؟! على أنّه على ما فيه خلاف لما سبق إلى الذّهن، ولكثرة المقال والقيل، لم يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختياريًّا، لأنّه الباعث على الحمد، وأيّ مانع من أن لايكون كذلك، ومن ذلك ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء ٧٩، وعند الصّباح يحمد القوم السّرى، ومجاورته في حدث جواره

والصّبر يحمد في المواطن كلّها

إلّا عليك فإنّه مذمومٌ

والحقّ الحقيق بالاتّباع أنّ الحمد اللّغويّ لايكون إلّا على الأفعال الاختياريّة، والحمد على الصّفات الذّاتيّة إمّا لغويّ راجع لما يترتّب عليها من الآثار الاختياريّة، أو عرفيّ ولا ضرر في تعلّقه بها، وما ذكر من الأمثلة ونحوها فالحمد فيها مجاز عن الرّضا، ويقال في الآية زيادة عليه

إنّ (مَحْمُودًا) حالٌ من الضّمير المنصوب، أو نعت لـ مَقَامًا، والمعنى محمودًا فيه النّبيّ لشفاعته، أو الله تعالى لتفضّله عليه بالإذن، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه

والثّالث: وهو من يتحقّق منه الحمد، وشرطه أن يكون مُعظِّمًا بشأنه للمحمود ظاهرًا وباطنًا كما حقّقه بعضهم، نعم لايلزم اعتقاد اتّصاف المحمود بالجميل عند المحقّقين، بل الشّرط عدم اقترانه بثبوت تحقير، فيدخل الوصف بما قُطع بانتفائه، ولا يناقضه ـ كما قال الدّوانيّ ـ توجيه الشّريف اشتراط التّعظيم، بأنّه إذ عري عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدًا، بل سخريّة، لأنّه أراد بالاعتقاد لازمه، وهو إنشاء التّعظيم لانتفاء الحقيقيّ، فإنّ الحمد قد يكون إنشائيًّا، ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه، لأنّ ما لايتعلّق به الاعتقاد لايوصف حقيقة بمطابقته، إذ المتبادر منها الاتّحاد في الإيجاب والسّلب، أو ما يستلزمه أو يؤول إليه، وذا لايوجد إلّا في القضايا، ولذا لانسمع أحدًا يقول: إنّ التّصوّر يطابقه، بل لو قال قائل: إنّ مفهوم «اضرب» يطابق الاعتقاد ضُرب عنه صفحًا، وربّما نسب لما يكره، وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام اتّصاف التّصوّرات بالمطابقة واللّا[1]

---

(١) الصّواب: عدم المطابقة

مطابقة، إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع أنّ أهل العرف العامّ قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون: فلان له اعتقاد في فلان، ويريدون ما أردنا ولا بُعد فيه، لأنّ النّاس يعدّون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء، إذا كان كذلك مدحًا وحمدًا، كما في كثير من القصائد.

وأمّا الجواب: بأنّ الواصف يعتقد الاتّصاف، وبأنّ المراد معان مجازيّة، واتّصاف المنعوت بها معتقد، فيردّه: أنّ الأوّل خلاف البديهة، والثّاني خلاف الواقع.

والجواب عن الأوّل بأنّه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء إفادته، ولم يكن اللّفظ مستعملًا في معناه الحقيقيّ. وعن الثّاني بأنّه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملًا في معناه المجازيّ، فيلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازًا.

كلام نشأ من ضيق الصّدر، إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملًا فيه، فالإخبار غير المعتقدة كقول السّنّيّ الحنفيّ: «الله خالق لأفعاله» مستعمل في حقيقته غير معتقد، بل جميع الأكاذيب الّتي يعتمدها أهلها كذلك.

ثمّ إنّ المجيب حمل أنّ الأوّل خلاف البديهة، على أنّ مضمون تلك الأخبار خلافها، وفرّع عليه أنّه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته. ويردّ عليه المنع، فإنّ الأكاذيب الّتي يعتمدها العاقل قد تخالف البديهة مع قصد إفادتها لغرض مّا، كالتّغليط أو التّشكيك أو الامتحان، أو للتّخييل كما في كثير من القضايا، حتّى قال بعض المحقّقين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازًا، وفيه تأمّل.

الرّابع: المحمود، وقد علمت ما يشترط فيه.

الخامس: وهو ذكر ما يدلّ على اتّصاف المحمود بالمحموديّة، وقد اشتهر تقييده باللّسان وأُريد به جارحة النّطق، ولمّا كان الواقع كون آلة التّكلّم في الغالب هي تلك الجارحة خصّوه بها، فلو فقد إنسان لسانه فأتى بحروفه الشّفويّة، أو خلق النّطق في بعض جوارحه فأتى به - كما شوهد في مقطوع جميع اللّسان - فهو حمد، وقضيّة التّقييد أن لا يكون الصّادر عمّن لا جارحة له حمدًا، وقد قال تعالى:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤.

وأنّ حمد الله تعالى نفسه مثلًا فذهب الأكثر إلى أنّه إخبار باستحقاق الحمد وأمر به، أو مقول على ألسنة العباد، أو مجاز عن إظهار الصّفات الكماليّة الّذي هو الغاية القصوى من الحمد، ومال السّيّد إلى الأخير. وقال الدّوانيّ: كون الحمد في حقّه سبحانه مجازًا بعيد عن قاعدة أهل الحقّ من إثبات الكلام له حقيقة، والقول مفارق للكلام.

فالأظهر أنّ المصير في اللّسان إضافيّ لمقابلة الجنان والأركان، والمراد الأمر الّذي مصدره اللّسان غالبًا، أو هو قيد غالبيّ بسوغ الاستعمال فيه، واللّفظ قد يكون موضوعًا في أصل اللّغة لعامّ ويشتهر في بعض خصوص، بحيث يصير فيه حقيقة عرفيّة، وسبب الاشتهار إمّا كثرة تداول ذلك الفرد كما في الدّابّة، وإمّا عدم الاطّلاع

على فرد آخر، فيستعمله أهل اللّسان في ذلك الفرد، حتّى إذا استمرّ ولم يطّلع على إطلاقه على فرد آخر ظُنّ أنّه موضوع لخصوصه، كما في «الميزان»، فإنّه في الأصل موضوع لآلة الوزن، ثمّ من لم يطّلع إلّا على ماله لسان وعمود ربّما يجزم بأنّه موضوع له فقط، ولايدري أنّ وراء ذلك موازين

ومثل هذا يجري في كثير من الألفاظ والأمر في المشتقّات، لايكاد يخفى على من له أدنى فطنة، لظهوره بالرّجوع إلى قاعدة الاشتقاق، وفي غيرها ربّما يُشتبه على الجماهير، وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسُّنّة، فإنّ أكثرها وارد على أصل اللّغة

وعلى ذلك فقس الحمد، فإنّ حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال، ولمّا كان الإظهار القوليّ أظهر أفراده وأشهرها عند العامّة، شاع استعمال لفظ الحمد فيه، حتّى صار كأنّه مجاز في غيره، مع أنّه بحسب الأصل أعمّ، بل الإظهار الفعليّ أقوى وأتمّ، فهو بهذا الاسم أليق وأولى، كما هو شأن القول بالتّشكيك

وفرّقوا بين الحمد والمدح بأمور

أحدها أنّ الحمد يختصّ بالثّناء على الفعل الاختياريّ لذوي العلم، والمدح يكون في الاختياريّ وغيره ولذوي العلم وغيرهم، كما يقال مدحت اللّؤلؤة على صفائها

وثانيها وثالثها أنّ الحمد يشترط صدوره عن علم لاظنّ، وأن تكون الصّفات المحمودة صفات كمال والمدح قد يكون عن ظنّ وبصفة مستحسنة وإن كان فيه نقص مّا

ورابعها أنّ في الحمد من التّعظيم والفخامة ما ليس في المدح، وهو أخصّ بالعقلاء والعظماء، وأكثر إطلاقًا على الله تعالى

وخامسها أنّ الحمد إخبار عن محاسن الغير مع حبّه، والإجلال والمدح إخبار عن المحاسن، ولذا كان الحمد إخبارًا يتضمّن إنشاء، والمدح خبرًا محضًا.

وسادسها، أنّ الحمد مأمور به مطلقًا، ففي الأثر «من لم يحمد النّاس لم يحمد الله» والمدح ليس كذلك «احثوا في وجوه المدّاحين التّراب»

ويظهر كلام الزّمخشريّ في «الكشّاف» و«الفائق» بترادفهما [ففي] الأوّل أنّهما أخوان، وجعل فيه نقيض المدح ـ أعني الذّمّ ـ نقيضًا للحمد، وفي الثّاني الحمد المدح والوصف بالجميل. فالمدح عنده مخصوص بالاختياريّ

وتأوّل المدح بالجمال وصباحة الوجه، ويحتمل أن يراد من الأخوين ما يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كجبذ وجذب، وأنّ الأدباء يجوّزون التّعريف بالأعمّ، والنّقيض هناك بالمعنى اللّغويّ، ويجوز أن يكون شيء واحد نقيضًا لشيئين بينهما عمومٌ وخصوصٌ بهذا المعنى

لايبقى ما قدناه، بل إذا أنصفت تكاد تجزم، بأنّ الزّمخشريّ قائلٌ بالتّرادف، ولا تستفزّك هذه الاحتمالات، لأنّها كسراب بقيعة، نعم هذا القول بعيدٌ منه وهو شيخ العربيّة وفتاها

فالحقّ الّذي لاينبغي العدول عنه، أنّ المدح يكون

على غير الاختياريّ، وكأنّه لذلك لم يقل عزّ شأنه المدح لله ـ كما قالوا إظهارًا ـ لأنّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، وفي ذلك من التّرغيب والتّرهيب المناسبين لمقام البعثة والتّبليغ ما لا يخفى.

وأمّا الشّكر فهو أيضًا مغايرٌ للحمد، إلّا أنّ بعضهم خصّه بالعمل والحمد بالقول، وبعض جعله على النّعم الظّاهرة، والآخر على النّعم الباطنة. وادّعى آخرون اختصاصه بفعل اللّسان كالحمد في المشهور، إلّا أنّه على النّعمة ـ وإليه يشير كلام الرّاغب ـ والمعروف أنّه ما كان في مقابلتها قولًا باللّسان، وعملًا وخدمة بالأركان، واعتقادًا ومحبّة بالجنان.

وقول الطّيبيّ: إنّ هذا عرف أهل الأصول فإنّهم يقولون: شكر المنعم واجب، ويريدون منه وجوب العبادة، وهي لا تتمّ إلّا بهذه الثّلاثة، وإلّا فالشّكر اللّغويّ ليس إلّا باللّسان،

غير طيّب، فإنّ ظاهر الكتاب والسّنّة إطلاق الشّكر على غير اللّسان. قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ سبأ: ١٣

وروى الطّبرانيّ عن النّوّاس بن سمعان: «أنّ ناقة رسول الله ﷺ الجدعاء سُرقت، فقال: لئن ردّها الله تعالى عليّ لأشكرنّ ربّي، فلمّا رُدّت قال: الحمد لله، فانتظروا هل يُحدث صومًا أو صلاة، فظنّوا أنّه نسي فقالوا له. فقال: ألم أقل الحمد لله؟» فلو لم يفهموا رضي الله تعالى عنهم إطلاق الشّكر على العمل لم ينتظروه.

وزاد بعضهم في أقسام الشّكر رابعًا، وهو شكر الله تعالى بالله، فلا يشكره حقّ شكره إلّا هو، ذكره صاحب «التّجريد» وأنشد:

وشكري ذوي الإحسان بالقلب تارةً ... وبالقول أخرى ثمّ بالعمل الأسنى

وشكري لربّي لا بقلبي وطاعتي ... ولا بلساني بل به شكرنا عنّا

والّذي أطبق عليه النّاس التّثليث، وعلى كلّ حال بينه وبين الحمد عمومٌ وخصوصٌ من وجه، والحمد أقوى شعبة، لأنّ حقيقته إشاعة النّعمة والكشف عنها، كما أنّ كفرانها إخفاؤها وسترها، وتلك بالقول أتمّ، لأنّ الاعتقاد أمرٌ خفيّ في نفسه، وعمل الجوارح وإن كان ظاهرًا إلّا أنّه يحتمل خلاف ما قُصد به. وكم فرّق بين حمدت الله وشكرته وعبدته وعظّمته، وبين أفعال العبادة، وهي كلّها موافقة للعادة، ولسان الحال أنطق من لسان المقال أمر ادّعائيّ، كما هو المعروف في أمثاله، ولهذا قال ﷺ فيما رواه ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله تعالى عبد لا يحمده» وهو وإن كان فيه انقطاع إلّا أنّ له شاهدًا يتقوّى به وإن كان مثله، فحيث كان النّطق يجلي كلّ مشتبه، وكان الحمد أظهر الأنواع وأشهرها، حتّى إذا فُقد، كان ما عداه بمنزلة العدم، شبّهه ﷺ بالرّأس الّذي هو أظهر الأعضاء وأعلاها، والأصل لها والعمدة في بقائها، وكأنّه لهذا أتى به الرّبّ سبحانه، ليكون الرّأس للرّئيس، ويفتتح النّفيس بالنّفيس، أو لأنّه لو قال جلّ شأنه: الشّكر لله، كان ثناء عليه تعالى بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل،

والحمد لله ليس كذلك، فهو أعلى كعبًا وأظهر عبوديّة

ويمكن أن يقال: إنّ الشّكر على الإعطاء وهو متناه، والحمد يكون على المنع وهو غير متناه، فالابتداء بشكر دفع البلاء الّذي لانهاية له على جانب من الحمد لانهاية له، ودفع الضّرّ أهمّ من جلب النّفع، فتقديمه أحرى

وأيضًا مورد الحمد في المشهور خاصٌّ ومتعلّقه عامٌّ، والشّكر بالعكس موردًا ومتعلّقًا، ففي إيراده دونه إشارة قدسيّة، ونكتة على ذوي الكثرة خفيّة، وإلى الله ترجع الأمور

وكأنّه لمراعاة هذه الإشارة لم يأت بالتّسبيح، مع أنّه مقدّم على التّحميد، إذ يقال: سبحان الله والحمد لله، على أنّ التّسبيح داخلٌ في التّحميد دون العكس، فإنّ الأوّل يدلّ على كونه سبحانه وتعالى منزّهًا في ذاته وصفاته عن النّقائص، والثّاني يشير إلى كونه محسنًا إلى العباد، ولا يكون محسنًا إليهم إلّا إذا كان عالمًا قادرًا غنيًّا، ليعلم مواقع الحاجات فيقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه، ولا يشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره

وإن أبيت - ولا أظنّ - فقل: كلّ تسبيح حمد وليس كلّ حمد تسبيحًا، لأنّ التّسبيح يكون بالصّفات السّلبيّة فحسب، والحمد بها وبالثّبوتيّة على ما سلف، فهو أعمّ منه بذلك الاعتبار، فافتتح به، لأنّه لجمعيّته وشموله أوفق بحال القرآن، وتقديم التّسبيح هناك لغرض آخر.

ولكلّ مقام مقال، والتّعريف هنا للجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد من أنّ الحمد ما هو منه.

وعليه جمع منهم الزّمخشريّ حتّى قال: والاستغراق الّذي يتوهّمه كثير من النّاس وهْم

وقد صار هذا معترك الأفهام ومزدحم أفكار العلماء الأعلام، فقيل: إنّه مبنيّ على مسألة خلق الأعمال، فإنّ أعمال العباد لمّا كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة، كانت المحامد عليها راجعة إليهم، فلا يصحّ تخصيص المحامد كلّها به تعالى

ورُدّ بأنّ اختصاص الجنس يستلزم اختصاص أفراده أيضًا، إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه وصحّ هذا عندهم، لأنّ الأعمال الحسنة الّتي يستحقّ بها الحمد إنّما هي بإقدار الله تعالى وتمكينه، فبهذا الاعتبار يرجع الأمر إليه كلّه، وأمّا حمد غيره فاعتداد بأنّ النّعمة جرت على يده

وقيل: إنّه حمل الجنس في المقام الخطابي منصرفًا إلى الكامل كأنّه كلّ الحقيقة. ورُدّ بأنّه يجوز في الاستغراق أيضًا، بأن يجعل ما عدا محامده كالعدم، فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في منافاتهما ظاهرًا لمذهبه ودفعها بالعناية

وقيل: مبناه على أنّ المصادر نائبة مناب الأفعال، وهي لاتعدو دلالتها عن الحقيقة إلى الاستغراق

ورُدّ بأنّ ذلك لاينافي قصد الاستغراق بمعونة قرائن

وقيل: إنّما اختاره بناء على أنّه المتبادر الشّائع، لاسيّما في المصادر وعند خفاء القرائن. ورُدّ بأنّ المحلّى بلام الجنس في المقامات الخطابيّة يتبادر منه الاستغراق

وهو الشائع هناك مطلقًا، وأيّ مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيمًا، فقرينة الاستغراق كنار على عَلَم

فالحقّ أنّ سبب الاختيار هو أنّ اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الأفراد، فلا حاجة في تأدية المقصود من إثبات الحمد له تعالى، وانتفائه عن غيره إلى أن يلاحظ بمعونة الأُمور الخارجيّة، بل نقول: على ما اختاره يكون اختصاص الأفراد بطريق برهانيّ، فيكون أقوى من إثباته ابتداء

وفيه أنّ فهم اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدلّ على سرعته وهو معنى التبادر ـ وقد رُدَّ، وإذا كان الاختصاص بطريق برهانيّ فلا شبهة في إنهائه، فأين النّار وأين العلم؟! وقيل غير ذلك...

ولا يبعد أن يقال: إنّ اختيار الزّمخشريّ كون التّعريف للجنس، وكون القول بالاستغراق وَهْم، لا يبعد أن يكون رعاية لنزعة اعتزاليّة وأن يكون لنكتة عربيّة، لأنّه جعل أصل المعنى نحمد الله حمدًا، وزعم أنّ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ بيان لحمدهم، كأنّه قيل: كيف تحمدونني؟ فقيل: إيّاك نعبد، ثمّ يسأل وأجاب، فقيل في توجيه ذلك: أنّه لمّا كان معناه نحمد الله حمدًا، كان إخبارًا عن ثبوت حمد غير معيّن من المتكلّم له تعالى على أنّ المصدر للعدد، فاتّجه أن يقال: كيف تحمدونه أي بيّنوا كيفيّة حمدكم، فإنّها غير معلومة، فبيّن بقوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ...﴾ أي نقول هذه الكلمات ونحمده بهذا الحمد، فورد السّؤال عن التّعريف، لأنّ المناسب للإبهام ثمّ البيان التّنكير، وأجاب أنّه لتعريف الجنس من حيث وجوده في فرد غير معيّن ولذا بيّن

وقيل: لمّا كان المعنى نحمد حمدًا كان المصدر للتّأكيد، فيكون دالًّا على الحقيقة من غير دلالة على الفرديّة والسّؤال المقدّر عن كيفيّة صدور تلك الحقيقة، والجواب أنّا نحمد حمدًا مقارنًا لفعل الجوارح وعمل القلب، ولا مقتصر على مجرّد القول.

ثمّ أورد بأنّه يكفي لإفادة هذا المصدر المنكّر فما فائدة التّعريف؟ فأجاب بأنّه تعريف للجنس للإشارة إلى الماهيّة المعلومة للمخاطب من حيث هي، وعلى هذين التّوجيهين يكون اختياره الجنس ومنعه الاستغراق لرعاية مذهبه، والاختصاص على الأوّل اختصاص الفرد، وعلى الثّاني اختصاص الجنس باعتبار الكمال

ولا يخفى سقوط اعتراض السّعد حينئذٍ، بأنّ الاختصاصين متلازمان وكلّ منهما مخالف لمذهبه ظاهرًا موافق له تأويلًا، فلا يكون رعاية المذهب موجبًا لاختيار الجنس دون الاستغراق، ولا يرد ما أورد السّيّد على الثّاني ـ من أنّه كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه، يجوز الحمل على الاستغراق باعتبار تنزيل محامد غيره منزلة العدم ـ لأنّ فيه تطويل المسافة والالتجاء إلى معونة المقام من غير حاجة. وقيل: حاصل الجواب عن كيفيّة صدور تلك الحقيقة بتخصيص العبادة المشتملة على الحمد وغيره، لأنّ انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيّته، أي حال حمدنا أنّا

يعمّه بسائر عبادات الجوارح، والاستعانة في المهمّات وتختصّ بمجموعها بك، وتقدير السّؤال والجواب بحاله، وحينئذٍ لايصحّ أن يكون الاختيار للرّعاية، لأنّ الاختصاصَين متلازمان، بل لأنّ الحمد مصدر سادٌّ مسدّ الفعل، وهو لايدلّ إلّا على الحقيقة، فكذا ما يوصف به وإن كان معرفة ليصحّ بيانه بـ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والحمل على الاستغراق يبطل النّيابة؛ إذ يصير الكلام مسوقًا لبيان العموم ولا يصحّ البيان، وهذا الاختيار مستفاد من جعل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بيانًا لحمدهم.

ولعلّ الّذي دعاه إليه ترك العاطف ظنّ أنّه لذلك لايكون إلّا بيانًا، وهو من التّعكيس، لأنّ حمل القدر مثبوعًا للتّعبّد أولى من العكس، فالمحقّقون على تعميم الحمد، وأنّ الفصل [وهو ترك العاطف] لأنّ الكلام الأوّل جارٍ على المدح للعائب بسبب استحقاقه كلّ الحمد، والثّاني جارٍ على الحكاية عن نفس الحامد وبيان أحواله، بين يدي الباطن الظّاهر، والأوّل الآخر، فترك العطف للتّفرقة بين الجانبين لا للبيان.

ويدلّ على ذلك أنّ أحسن الالتفات أن يكون النّقل من إحدى الصّيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد، ولا بيان له عن البيان على أن جعل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بيانًا.

ربّما يناقض ما ادّعاه من أنّ الشّكر بالقلب والجوارح واللّسان، ويحمد بالأخير، لأنّ العبادة تكون بها كلّها فيلزم أن يكون الحمد كذلك.

وأيضًا الذّهاب إلى صحّة الالتفات، والقول بأنّ قوله: (الحمد...) واردٌ على الشّكر اللّسانيّ، و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مشعر بالشّكر بالجوارح، و﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مؤذن بالشّكر القلبيّ، أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان.

وأيضًا في تعقيب هذه الصّفات للحمد إشعار بأنّ استحقاقه له لاتّصافه بها، وقد تقرّر أنّ في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعارًا بالعلّيّة، وهاهنا الصّفات بأسرها تضمّنت العموم، فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضًا، لأنّ الشّكر يقتضي المنعِم والمنعَم عليه والنّعمة، فالمنعِم هو الله تعالى، والاسم الأعظم جامع لمعاني الأسماء الحسنى ما عُلم منها وما لم يُعلم، والمنعَم عليه العالمون، وقد اشتمل على كلّ جنس ممّا سمّي به، وموجب النّعم ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ وقد استوعب ما استوعب، فإذًا لايستدعي تخصيص الحكم بالبعض سوى التّحكّم أو التّوهّم، هذا.

وأنا لو خلّيت وطبعي لاأسمح أن تكون أل للحقيقة من حيث هي، كما في قولهم «الرّجل خير من المرأة» أو لها من حيث وجودها في فرد غير معيّن، كما في «ادخل السّوق» أو لها في جميع الأفراد وهو الاستغراق كما في ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ العصر ٢

والقول بأنّ هذا المقام آبٍ عن الاستغراق، لأنّ اختصاص حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعًا وفرادى، لاستلزام الأوّل الثّاني، وسلوك طريقة البرهان أقضى لحقّ البلاغة، وأيضًا أصل الكلام نحمد الله تعالى حمدًا، وحمدنا بعض لا كلّ، وفي

اختصاص الجنس إشعار بأنّ حمد كلّ حامد لكلّ محمود حمد لله تعالى على الحقيقة، لأنّه إنّما حمده على الصّفات الكماليّة المفاضة عليه من الفيّاض عزّ جلّ وعلا، فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل، والمعتزليّ وإن قال بالاستقلال لايمنع أنّ الأقدار والتّمكين منه تعالى، فيمكنه من هذا الوجه أن يعمّم عند المقتضي له

وقد صرّح بهذا الزّمخشريّ أوّل «التّغابن» فقال في قوله تعالى ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ قدّم الظّرفان ليدلّ بتقديمها على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى، ثمّ قال وأمّا حمد غيره فاعتداد بأنّ نعمة الله تعالى جرت على يده، وقد يقال أيضًا على أصله أنّ الحمد المستغرق لايجوز أن يختصّ، بل الحمد الحقيقيّ الكامل الّذي يقتضيه إجراء هذه الصّفات فاللّام للحقيقة، والمراد أكمل أنواعها، فهو من باب ذلك الكتاب، وحاتم الجود، لأنّه الّذي يحقّ أن يُطلق عليه الحقيقة حتّى كأنّه كلّها، لا لأنّها للاستغراق في المقام الخطابيّ، وتنزيل غير ذلك منزلة العدم، فإنّه تطويل للمسافة مع قصرها كلام لاأقبله وإن جلّ قائله، ويُعرف الرّجال بالحقّ، لاالحقّ بالرّجال، كيف، ومن سنّة الله تعالى الّتي لاتبديل لها إجراء الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانيًّا، فهي أكثر تأثيرًا في النّفوس وأنفع لعوام النّاس، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ النّحل: ١٢٥، فالتّحرّز عن الاستغراق احترازًا عن المقام الخطابيّ، دخول عن مضيق كلام الله تعالى

ثمّ لمّا كان المقام مقتضيًا لدقائق النّعم وروادفها، لم يكن تنزيل الحمد غير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام، وتصريح الزّمخشريّ في «التّغابن» بالتّعميم ممنوع، للتّفرقة بين استغراق أفراد الحمد الخارجيّة، والذّهنيّة الحقيقيّة، والمجازيّة الكاملة وغير الكاملة، وبين اختصاص حقيقة الحمد كما يُشعر به قوله، وذلك لأنّ الملك على الحقيقة له، وكذلك الحمد، فكما أنّه لايبقى الملك عن غيره مطلقًا فكذلك لايبقى الحمد عنه كذلك، فإنّ من أصل المعتزلة أنّ نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنّه موجد لإتمامه فله حمد يليق بإيجاده، ولله تعالى حمد يليق بتمكينه وإفاضته، وهو الحمد الكامل المختصّ به عزّ شأنه لاذاك. وفي «الكشّاف» ما يؤيّد ما قلناه لمن أمعن النّظر

وأمّا حديث إنّ اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد، لاستلزام الأوّل الثّاني، فيجاب عنه، بأنّ اختصاص الأفراد الخارجيّة والذّهنيّة ـ كما قرّرناه ـ مستلزم لاختصاص حقيقة أيضًا، إذ لم يبق لها فرد غير مختصّ فأين توجد، فالاستلزام متعاكس، على أنّ حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد، فهي فرد من أفراده، كما قال الدّامغانيّ، فإذا خصّص جميع أفراد الحمد به اختصّ حقيقته أيضًا، وكون الأصل لحمد الله تعالى حمدًا ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن، فقد تغيّر الحال، وأنت إذا تأمّلت بعد، يرتفع عنك سجاف الإشكال.

ولست أقول: إنّ الحمد أينما وقع يفيد ذلك، بل إذا

دعا المقام إليه أجمله، ولهذا فرّقوا بين هذا الحمد وحمد الأنعام لعموم الرّبوبيّة، وشمول الرّحمة، واستمرار الملك هنا تقتضي استغراق الأفراد توفية لحقّ هذه السّورة، وحرصًا على التئام نظمها، بخلاف ما في تلك السّورة، فإنّ العمومات مفقودة فيها

ومن الغريب أنّ بعضهم جعلها للعهد، قال الفاكهيّ سمعت شيخنا أبا العبّاس المرسيّ يقول: قلت لابن النّحّاس: ما تقول في الألف واللّام في الحمد: أجنسيّة هي أم عهديّة؟ فقال يا سيّدي قالوا: إنّها جنسيّة، فقلت له الّذي أقول إنّها عهديّة، وذلك أنّ الله تعالى لمّا علم عجز خلقه عن كنه حمده حمد نفسه بنفسه في أزله، نيابةً عن خلقه قبل أن يحمدوه، فقال: أشهد أنّها للعهد واستأنس له بما صحّ عنه ﷺ من قوله «اللّهمّ لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأغرب من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصّوفيّة قدّس الله تعالى أسرارهم، وليس بالغريب عندهم أنّ الحمد لله على حدّ الكبرياء لله، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف: ٥٤، فهو الحامد والمحمود والجمع شؤونه، ولهم كلام غير هذا، والكلّ يستقي بماءٍ واحدٍ.

وعن إمامنا الماتريديّ روّح الله تعالى روحه أنّه جعل هذا حمدًا من الله تعالى لنفسه، قال: وإنّما حمد نفسه ليعلم الخلق ولا صبر في ذلك، لأنّه سبحانه هو المستحقّ لذاته والحقيق بما هنالك، إذ لا عيب يمسّه ولا آفة تحلّ به

ثمّ إنّ (الحَمْدُ) فيما تواتر مرفوع، وهو مبتدأ خبره (لِلَّهِ) وقرأ الحسن البصريّ وزيد بن عليّ (الحَمْدِ لِلَّهِ) بإتباع الدّال اللّام، وإبراهيم بن عبلة وأهل البادية بالعكس، وعدّ ذلك استهلالًا، مع أنّ الإتباع إنّما يكون في كلمة واحدة، لتنزيلها -لكثرة استعمالها مقترنين- منزلة الكلمة الواحدة، واختلف في التّرجيح مع الإجماع على الشّذوذ، فقيل: قراءة إبراهيم أسهل لأمرين.

أحدهما: أنّ إتباع الثّاني للأوّل أيسر من العكس وإن ورد، كما في مدّ وشدّ وأقبل وأدخل، لأنّه جارٍ مجرى السّبب والمسبّب، وينبغي أن يكون السّبب أسبق رتبة من المسبّب

وثانيهما: أنّ ضمّة الدّال إعراب وكسرة اللّام بناء، وحرمة الإعراب أقوى من حرمة البناء، والمطّرد غلبة الأقوى الأضعف

وقيل: إنّ قراءة الحسن أحسن، لأنّ الأكثر جعل الثّاني متبوعًا، لأنّ ما مضى فات، ولأنّ جعل غير اللّازم تابعًا للّازم أولى، والاستقامة عين الكرامة، وكأنّه لتعارض التّرجيح قال الزّمخشريّ: وأشفّ القراءتين قراءة إبراهيم، فعبّر بأشفّ وهو من الأضداد

وقرأ هارون بن موسى (الحَمْدَ لِلَّهِ) بالنّصب وعامّة بني تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالألف واللّام، وهو بفعل محذوف قدّروه «نحمد» بنون الجماعة، لأنّه مقول على ألسنة العباد، ومناسب لـ(نَعْبُدُ) و(نَسْتَعِينُ)، لا بنون العظمة، لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضي لغاية التّذلّل والخضوع، ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلّ مسامع

وكلّ إذا حدّثتهم ألسن تتلو

وحمل الغزاليّ حديث «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذّ بسبع وعشرين درجة» على ذلك، وأرفع القراآت قراءة الرّفع، لدلالة الجملة الاسميّة على الثّبوت والدّوام بقرينة المقام، بخلاف الفعليّة، فإنّها تدلّ على التّجدّد والحدوث وإن كان هناك ظرف، فإن قُدّر متعلّقه اسمًا فهو ظاهر، وإلّا فقد قيل: الخبر الفعليّ إنّما يفيد الحدوث إذا كان مصرّحًا به على أنّه قيل: لا تقدير، وما ذكره النّحاة لأمر صناعيّ اقتضاء كقولهم: الظّرفيّة اختصار الصّفة.

وقيل: إنّ الجملة الاسميّة بمجرّدها لا تدلّ على ذلك، بل مع انضمام العدول، وإن أعجبك فالتزمه، فقد قيل بالعدول هنا، ولكن ليس هذا في كلام الشّيخ عبد القاهر، بل من تدبّر كلامه في بحث الحال من الدّلائل دفع بأقوى دليل الحال الّذي عرض للنّاظرين، وقولهم: المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التّجدّديّ في المستقبل، لا في جميع الأزمنة، فلا ينافي ما قلنا، واختار الجملة الاسميّة هاهنا إجابة لداعي المقام.

وقد قال غير واحد: إنّ أصل هذا المصدر النّصب، لأنّ المصادر أحداث متعلّقة بمحالّها، فيقتضي أن تدلّ على نسبتها إليها، والأصل في بيان النّسبة في المتعلّقات الأفعال، فينبغي أن تلاحظ معها، ويؤيّد ذلك كثرة النّصب في بعضها والتزامه في بعض آخر، وقد تنزل منزلة أفعالها فتسدّ مسدّها وتستوفي حقّها لفظًا ومعنًى، فيكون ذكرها معها كالتّصريحة الممسوخة، يستنكرها المتديّن بعقائد اللّغة.

وبقي هاهنا أُمور.

الأوّل: اختلف في جملة (الحمد) هل هي إخباريّة أم إنشائيّة؟ فالّذي عليه معظم العلماء أنّها إخباريّة، كما يقتضيه الظّاهر، لما يلزم على الإنشاء من انتفاء الاتّصاف بالجميل قبل حمد الحامد، ضرورة أنّ الإنشاء يقارن معناه لفظه في الوجود، واللّازم باطل، فالملزوم مثله، ولا يرد أنّ القصد إحداث الحمد لا الإخبار بثبوته، لأنّ الإخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى هو عين الحمد، كما أنّ قولك: الله واحد، عين التّوحيد، وألّف العلّامة البخاريّ في «الانتصار» لذلك، وردّ من زعم أنّها إنشائيّة وأطال فيه.

واعترض بردّه ابن الهمام وذكر أنّ ما ذكر باطل، لأنّ اللّازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف لا الاتّصاف، إذ الحمد إظهار الصّفات لا ثبوتها، وأيضًا الخبر بالحمد لا يعدّ له حامدًا، إذ لا يصاغ لغة للمخبر عن غيره من متعلّق إخباره اسم قطعًا، فلا يقال لقائل: زيد له القيام قائم، فلو كان الحمد إخبارًا محضًا لم يقل للقائل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ حامد، وهو باطل، نعم يتراءى لزوم أن يكون كلّ خبر منشئًا حيث كان واصفًا للواقع ومُظهرًا له، وهو توهّم، فإنّ الحمد مأخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه التّعظيم، وهذا ليس جزء ماهيّة الخبر، فاختلفت الحقيقتان، فالجملة إنشائيّة لا محالة.

وقال المُلّا خسرو: هي وأمثالها إخباريّة لغة، ونقلها

الشّارع للإنشاء لمصلحة الأحكام، واعترض على إنشائيّتها بأنّ الاستغراق ينافيه، ويستلزم كون الحامد منشئًا لكلّ حمد، ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره.

وأُجيب: بأنّه لامنافاة ولا استلزام، ويكفي كونه منشئًا للإخبار بأنّ كلّ حمد ثابت له ومحمود به. والذي أرتضيه أنّها إخباريّة كما عليه المعظم، ويد الله تعالى مع الجماعة، والمراد الإخبار بأنّ الله تعالى مستحقّ الحمد، كما قال سبحانه ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾ القصص: ٧٠. والمتكلّم بها عن اعتقاد واصف ربّه سبحانه بالجميل ومعظّم له جلّ شأنه، فيقال له: حامد لذلك، لالمحض الإخبار بما فيه لفظ الحمد، بل إنه عبّر الصّيغة إلى ما ليس فيها ذلك اللّفظ ممّا هو مشتمل لمعنى الوصف بالجميل بقصد التّعظيم قيل له أيضًا: حامد.

فللحمد صيغ شتّى وعبارات كثيرة، حتّى جُعل منها الإقرار بالعجز عن الحمد، وقد نُقل أنّ داود ﷺ قال: يا ربّ كيف أشكرك والشّكر من آلائك؟ فقال: يا داود لمّا علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني.

فما ذكره ابن الهمام أوّلًا من أنّ المخبر بالحمد لايقال له: حامد، إن أراد أنّ المخبر من حيث إنّه مخبر لايقال له ذلك، فمسلّم، والدّليل تامّ، لكنّا بمعزل عن هذه الدّعوى وإن أراد أنّ المخبر مطلقًا ولو قصد التّعظيم لايقال له ذلك، فممنوع، ولا تقريب في الدّليل كما لايخفى. وما ذكره ثانيًا من قوله نعم إلخ يعلم دفعه من خبايا زوايا كلامنا.

وما ذكره الملّا خسرو يُردّ عليه: أنّ النّقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة ممنوع، ولا تظنّ من كلامي هذا أنّي أمنع أن يكون الحمد بجملة إنشائيّة رأسًا، معاذ الله، ولكنّ أقول: إنّ الجملة هنا إخباريّة وأنّ الحمد يصحّ بها بناء على ما ذكرناه، والبحث بعد محتاج إلى تحرير، ولعلّ الله تعالى يوفّقه لنا في مظانّه، والظّنّ بالله تعالى حسن.

الثّاني: أنّه شاع السّؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى مع أنّ حمدهم حادث وهو سبحانه القديم، ولا يجوز قيام الحادث به.

وأُجيب: بأنّ المراد تعلّق الحمد به تعالى، ولا يلزم من التّعلّق القيام كتعلّق العلم بالمعلومات، فلا يتوجّه الإشكال أصلًا. وقيل: إنّ الحمد مصدر بناء المجهول، فيكون الثّابت له عزّ شأنه هو المحموديّة، وصيغة المصدر تحتمل ذلك وغيره، ولهذا جعل بعضهم في ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أوائل الكتب: اثنين وأربعين احتمالًا. وقيل: وهو من الغرابة بمكان أنّ اللّام للتّعليل أي الحمد ثابت لأجل الله تعالى.

الثّالث: أنّه أتى باسم الذّات في الحمدلة، لئلّا يُتوهّم لو اقتصر على الصّفة اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف، وذلك لأنّ اللّام ـ على ما قيل ـ للاستحقاق، فإذ قيل: (الحَمْدُ لِلَّهِ) يفيد استحقاق الذّات له، وإذ عُلّق بصفة أفاد استحقاق الذّات الموصوفة بتلك الصّفة له، والاختصاص بفائدة التّعريف، ولكون الاختصاص كذلك حكمًا باطلًا في نفسه جُعل متوهّمًا، لا لأنّ تعليق الحكم بالوصف يدلّ على العلّيّة لا على الاختصاص، لأنّه مستفاد من تعريف المسند إليه.

ومعنى الاستحقاق الذّاتيّ ما لا يلاحظ معه خصوصيّة صفة حقّ الجميع، لا ما يكون الذّات البحت مستحقًّا له، فإنّ استحقاق الحمد ليس إلّا على الجميل، وسمّي ذاتيًّا لملاحظة الذّات فيه من غير اعتبار خصوصيّة صفة، أو لدلالة اسم الذّات عليه، أو لأنّه لمّا لم يكن مستندًا إلى صفة من الصّفات المخصوصة كان مسندًا إلى الذّات.

وقد قسّم بعض ساداتنا قدّس الله تعالى أسرارهم (الحمد) باعتبار صدوره إلى قسمين، فصدره باعتبار الفرق من محلّين ومنبعه من حيثين، فإن وُجد من الحقّ وصدر من الوجود المطلق، فتارة يكون على الذّات بانفرادها ووحدتها وحيثيتها في عماء هويّتها، وتارة بكمال إطلاقها في وجودها، وتارة بتجلّيها إلى مظاهرات شهودها، وتارة بكمال أوصافها ونعوتها، وتارة بكمال آثارها وأفعالها، وتارة يثني على أوصافها من حيث الجملة، وتارة من حيث التّفصيل، فيثني على العلم من حيث إحاطته بكلّ معلوم من حقّ وخلق وغيب وشهادة، وملك وملكوت، وبرزخ وجبروت، واستقلاله بالوجود من غير مدّة ولا مادّة، ولا معدم ولا مفيد، وتقدّسه عن النّقص، وتنزّهه عمّا يخطر في الوهم، وكذلك على سائر الصّفات بما يليق بها ويجب لها.

وإن وجد من الخلق والوجود المقيّد، فتارة يكون على ذات الحقّ، وتارة على صفاته، وتارةً على أسمائه، ومرّة على أفعاله، وطورًا على أسراره، وكرّة على لطيف صنعه، ودقيق حكمته في أفعاله وآثاره، وذلك بحسب مبلغ النّاس في العلم ومنتهاهم في العقل والفهم ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الأنعام: ٩١، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه: ١١٠، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصّافّات: ١٨٠، وإذا اعتبر الجمع كان الكلّ منه وإليه ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ النّجم: ٤٢، فلا حامد ولا محمود سواه.

وحالة يرتفع كلّ إشكال وينقطع كلّ مقال، وإنّما قدّم الحمد على الاسم الكريم، لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به، لكونه بصدد صدور مدلوله فهو نصب العين، وإن كان ذكر الله تعالى أهمّ في نفسه، والأهمّيّة تقتضي التّقديم، إلّا أنّ المقتضي العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلّم، وتأخير ما قُدّم هنا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ﴾ الرّوم: ١٨، لغرض آخر، سيأتيك مع أُمور أُخر في محلّه إن شاء الله تعالى [و استشهد بالشّعر مرّتين] (١: ٦٧)

رشيد رضا: قالوا: إنّ معنى الحمد الثّناء باللّسان، وقيّدوه بالجميل، لأنّ كلمة «ثناء» تُستعمل في المدح والذّمّ جميعًا، يقال: أثنى عليه شرًّا، كما يقال أثنى عليه خيرًا. ويقولون: إنّ «أل» الّتي في (الْحَمْدُ) هي للجنس في أيّ فرد من أفراده، لا للاستغراق ولا للعهد المخصوص، لأنّه لا يسار إلى كلّ منهما في فهم الكلام إلّا بدليل، وهو غير موجود في الآية. ومعنى كون الحمد لله تعالى بأيّ نوع من أنواعه، هو أنّ أيّ شيء يصحّ الحمد عليه فهو مصدره وإليه مرجعه، فالحمد لله على كلّ حال.

وهذه الجملة خبريّة ولكنّها استُعملت لإنشاء

لحمد

فأمّا معنى الخبريّة فهو إثبات أنّ الثناء الجميل في أيّ أنواعه تحقّق فهو ثابتٌ له تعالى وراجعٌ إليه، لأنّه متّصفٌ بكلّ ما يحمد عليه الحامدون، فصفاته أجلّ الصّفات، وإحسانه عمّ جميع الكائنات، ولأنّ جميع ما يصحّ أن يتوجّه إليه الحمد ممّا سواه فهو منه جلّ ثناؤه، إذ هو مصدر الكون كلّه، فيكون له ذلك الحمد أوّلًا وبالذّات. والخلاصة أنّ أيّ حمد يتوجّه إلى محمود ما فهو لله تعالى، سواء لاحظه الحامد أو لم يلاحظه.

وأمّا معنى الإنشائيّة فهو أنّ الحامد جعلها عبارة عمّا وجّهه من الثّناء إلى الله تعالى في الحال.

هذا ملخّص ما قاله الأستاذ الإمام، وأقول: الأولى لتعريف المشهور بين العلماء للحمد أنّه الثّناء باللّسان على الجميل الاختياريّ، أي الفعل الجميل الصّادر عن فاعله باختياره، أي سواء أسدى هذا الجميل إلى الحامد أم لا. انتهى.

وأُريد عليهم أنّه قد يحمد غير الفاعل المختار تنزيلًا له منزلة الفاعل في نعمه، ومنه «إنّما يحمد السّوق مَن ربح»، وهذا هو المتبادر من استعمال اللّغة. وحذف بعضهم قيد الاختيار، ليدخل في الحمد الثّناء على صفات الكمال، ولذلك وصف بعضهم الجميل الاختياريّ بقوله: سواء كان من الفضائل - أي الصّفات الكماليّة لصاحبها - أو الفواضل - وهي ما يتعدّى أثره من الفضل إلى غير صاحب الفضل.

والظّاهر أنّ الحمد على الفضائل وصفات الكمال إنّما يكون باعتبار ما يترتّب عليها من الأفعال الاختياريّة، وما عدا هذا من الثّناء تُسمّيه العرب مدحًا. يقال: مدح الرّياض ومدح المال ومدح الجمال، ولا يُطلق الحمد على مثل هذه الأشياء، وقيل: هما مترادفان.

والمقام المحمود للنّبيّ ﷺ هو ما يُحمد فيه لما يناله النّاس كلّهم من خير دعائه وشفاعته على المشهور. وسيأتي تفسيره في موضعه إن شاء الله تعالى.

وقد يقال: إنّ ما ذكر هو الحمد الّذي يكون من بعض النّاس لبعض، وأمّا الله عزّ وجلّ فإنّه يُحمد لذاته باعتبار أنّها مصدر جميع الوجود الممكن، وما فيه من الخيرات والنّعم، أو مطلقًا خصوصيّة له، إذ ليست ذات أحد من الخلق كذاته. ويُحمد لصفاته باعتبار تعلّقها وآثارها، كما سترى بيانه في تفسير (الرّبّ) و(الرّحمن) و(الرّحيم). (١: ٤٩)

الطّنطاويّ: [بعد البسملة قال:]

فالحمد إذن إنّما يكون له سبحانه، فإذا مدحنا الوالدين، وحمدنا الشّجعان، وشكرنا العلماء والأنبياء فالحمد والمدح والشّكر لله، لأنّه مولى هذه الرّحمة، وإذا تمتّعنا بنعمة السّحاب، والمطر، وماء الأنهار، ومعادن الجبال، ونور الشّمس، فالحمد والشّكر لمسديها، وهو الله، فكأنّ القارئ يقول: ها أنا ذا عرفت أنّ الرّحمة الواصلة للعباد مرجعها الله، فليكن كلّ حمد صادر من الألسنة راجعًا لله عزّ وجلّ، لأنّه هو المختصّ بالرّحمة الّتي كانت سببًا في الثّناء.

من مدح المحسنين والملوك، واختصاص الحمد

والعبادة بالله إطلاقًا للحرّيّة والمساواة

اعلم أنّ العرب كان من عادتهم أن ينصتوا للشّعراء، ويسمعوا المدائح، ويُصغوا لمن هم في كلّ وادٍ يهيمون الّذين يقولون ما لا يفعلون، وما كان أكبر سلطان الشّعر عليهم وما أقساه وأقواه وأسلكه لقلوبهم وأسماعهم وأبصارهم ومشاعرهم، ولقد كان الشّاعر يقول البيت من الشّعر مدحًا، فيرفع القبيلة الوضيعة المنزلة، ويشيد بذكرها، ويقول: بيتًا ذمًّا، فيضع القبيلة الرّفيعة، ويُميت ذكرها. فمن الأوّل ما قاله الشّاعر في بني أنف النّاقة

قومٌ هم الأنف والأذناب غيرهم

ومن يُسوّي بأنف النّاقة الذّنبا

ومن الثّاني قول جرير:

فغُضَّ الطّرف إنّك من نُمير

فلا كعبًا بلغتَ ولا كلابا

ولقد كان ذكر بني أنف النّاقة ممّا يعير به، فلمّا قيل هذا البيت رفعوا رؤوسهم وفخروا بلقبهم وعرفوا بسببهم، وكان الرّجل منهم إذا سُئل يقول: أنا من بني أنف النّاقة، ويعلي صوته عجبًا وتيهًا وافتخارًا، وكذلك بنو نمير كانوا قبل هذا البيت يتكبّرون ويفتخرون بنسبهم، فلمّا أن شاع البيت طأطأوا رؤوسهم وغضّوا من صوتهم، وانخذلوا أمام عدوّهم، وصغروا في المحافل، ولقد كانت هذه حال العرب [إلى أن قال]

الحمد يكون على مقدار علم الحامد، ألا وإنّ الحامد كلّما كان أعرف بصفات المحمود كان أصدق حمدًا، وكلّ كان قليل العلم بها كان أقرب إلى الكذب في حمده، ولذلك نجد النّاس إذا أرادوا تأبين ميّت أو تكريم حيّ جمعوا من الكتب ما كان له من محمدة، وإذا أرادوا ذمًّا تتبّعوا من الأعمال السّيّئة فهكذا هنا، لن يعرف المسلمون محامد الله حقّ يقرأوا نظام الطّبيعة، لأنّها أفعاله وآثاره وعجائب صنعه، وهي كتاب التّاريخ الّذي حفظ في سجلّ الدّهر، فإذا أراد المسلمون أن يحمدوا الله حقّ حمده فليقرأ عقلاؤهم نظام الطّبيعة، وليعقلوها وليفهموا دقائق التّكوين فلا يتركون علمًا إلّا درسوه، ولا فنًّا إلّا عرفوه، وحينئذ يحمدون الله حقّ حمده، كما تحمد الأُمم رجالها وتمدح شجعانها، بذكر مآثرهم الّتي انتفعوا بها فإذا قالوا: الحمد لله، كان ذلك على الحقيقة والواقع لا بمجرّد اللّفظ ولعلّك تقول: ها أنا ذا قد عرفت، أنّه لابدّ من معرفة نعم الله حتّى أكون حامدًا له حقّ حمده، بحسب طاقتي البشريّة، فما مجامع تلك النّعم؟ أقول: كلّ العلوم مجامع الحمد وسأُفصّلها لك في التّفسير، بل كلّ ما أشار له القرآن هو ما أثر تربية العالمين الّتي تستوجب الحمد.

أسباب الحمد: زيادة إيضاح لما سبق من قبل فيها

إعلم أنّ لكلّ حمد سببًا كما أشرنا إليه آنفًا، فالجائع يقول: الحمد لله الّذي غذّاني، والظّمآن يقول: الّذي أرواني، والفقير يقول: الّذي أغناني، والجاهل يقول: الّذي علّمني، وفي القرآن على لسان إبراهيم ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى الْكِبَرِ إِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ﴾ إبراهيم: ٣٩. وفيه على لسان يوسف: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِى إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ السِّجْنِ﴾ يوسف: ١٠٠، وهذه الجملة حمد

على نعمة الخروج من السّجن ولمّ شمل أُسرة يوسف ﷺ.

فأمّا الحمد في هذه السّورة فسببه أنّ الله مربّي جميع العوالم، فإذا قال إبراهيم الخليل: أنا أحمد الله، لأنّه أعطاني ولدًا أيّام كبري، يقول المسلم في صلاته أن أُثني على الله، لأنّه هو الّذي ربّى جميع العوالم من العلويّات والسّفليّات، إنّ إبراهيم يعرف نعمة الله في ابنه، والجائع يعرف نعمة الله في أكله، والمسلم يجب أن يعرف نعمة الله في تربية العوالم. وليس معنى هذا أن يكون جميع المسلمين حكماء فلاسفة، وإنّما المراد أن يكون منهم طائفة تقوم بجميع العلوم كالفرضية أو أكثر، ألا تراه يقول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ولم يقل «أعبد» للإشارة إلى أنّ المقصود الجماعة.

وإذا بقي المسلمون على ما هم عليه من الجهل بنظام الله في العالم، فلا حظّ لهم من حمد الله وشكره إلّا حظّ البهائم من النّعيم، وإنّما هم الحامدون حقيقيّون الشّاكرون العاقلون قال الله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ سبأ ١٣ [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(١: ١٣ و ١٦)

المراغيّ: الحمد لغةً هو المدح على فعل حسن صدر عن فاعله باختياره، سواء أسداه إلى الحامد أو إلى غيره.

والمدح يعمّ هذا وغيره، فيقال: مدح المال، ومدح الجبال، ومدح الرّياض.

والثّناء يُستعمل في المدح والذّمّ على السّواء، فيقال: أثنى عليه شرًّا، كما يقال أثنى عليه خيرًا.

والشّكر هو الاعتراف بالفضل إزاء نعمة صدرت من المشكور بالقلب أو باللّسان أو باليد أو غيرها من الأعضاء. [ثمّ استشهد بشعر]

يريد أنّ يدي ولساني وقلبي لكم، فليس في القلب إلّا نصحكم ومحبّتكم، ولا في اللّسان إلّا الثّناء عليكم ومدحكم، ولا في اليد وسائر الجوارح والأعضاء إلّا مكافأتكم وخدمتكم.

وورد في الأثر «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله عبدٌ لم يحمده» وقد جعله رأس الشّكر، لأنّ ذكر النّعمة باللّسان والثّناء على من أسداها، يشهرها بين النّاس ويجعل صاحبها القدوة المؤتسى به، أمّا الشّكر بالقلب فهو خفيّ قلّ من يعرفه، وكذلك الشّكر بالجوارح منهم لا يستبين لكثير من النّاس.

(١: ٢٩)

سيّد قُطب: وعقب البدء باسم الله الرّحمن الرّحيم يجيء التّوجّه إلى الله بالحمد، ووصفه بالرّبوبيّة المطلقة للعالمين ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هو الشّعور الّذي يفيض به قلب المؤمن بمجرّد ذكره لله، فإنّ وجوده ابتداء ليس إلّا فيضًا من فيوضات النّعمة الإلهيّة الّتي تستجيش الحمد والثّناء، وفي كلّ لمحة، وفي كلّ لحظة، وفي كلّ خطوة، تتوالى آلاء الله وتتواكب وتتجمّع، وتغمر خلائقه كلّها، وبخاصّة هذا الإنسان. ومن ثمّ كان الحمد لله ابتداء، وكان الحمد لله ختامًا، قاعدة من قواعد التّصوّر الإسلاميّ المباشر، «وهو الله لا إله إلّا هو، له الحمد في الأُولى والآخرة ...»

ومع هذا يبلغ من فضل الله ـ سبحانه ـ وفيضه على عبده المؤمن، أنّه إذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كتبها له حسنة ترجّح كلّ الموازين. في سنن ابن ماجه عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنّ رسول الله ﷺ حدّثهم أنّ عبداً من عباد الله قال: «يا ربّ لك الحمد، كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك» فعضلت الملَكين فلم يَدريا كيف يكتبانها. فصعدا إلى الله فقالا: يا ربّنا، إنّ عبداً قد قال مقالة لا ندري كيف نكتبها. قال الله ـ وهو أعلم بما قال عبده ـ «وما الّذي قال عبدي؟» قالا: يا ربّ، إنّه قال: «لك الحمد يا ربّ كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك» فقال الله لهما: «اكتباها كما قال عبدي حتّى يلقاني فأجزيه بها».

والتوجّه إلى الله بالحمد يمثّل شعور المؤمن الّذي يستجيشه مجرّد ذكره لله ـ كما أسلفنا ـ أمّا شطر الآية الأخير ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فهو يمثّل قاعدة التّصوّر الإسلاميّ، فالرّبوبيّة المطلقة الشّاملة هي إحدى كلّيّات العقيدة الإسلاميّة. والرّبّ هو المالك المتصرّف، ويُطلق في اللّغة على السّيّد وعلى المتصرّف للإصلاح والتّربية والتّصرّف للإصلاح والتّربية يشمل العالمين، أي جميع الخلائق، والله سبحانه لم يخلق الكون ثمّ يتركه هملاً، إنّما هو يتصرّف فيه بالإصلاح ويرعاه ويربّيه. وكلّ العوالم والخلائق تُحفظ وتُتعهّد برعاية الله ربّ العالمين، والصّلة بين الخالق والخلائق، دائمة ممتدّة قائمة، في كلّ وقت وفي كلّ حالة.

(١: ٢٢)

الطَّباطَبائيّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الحمد على ما قيل: هو الثّناء على الجميل الاختياريّ، والمدح أعمّ منه، يقال: حمدتُ فلاناً أو مدحته لكرمه، ويقال: مدحتُ اللّؤلؤ على صفائه ولا يقال: حمدته على صفائه. واللّام فيه للجنس أو الاستغراق، والمآل هاهنا واحد، وذلك أنّ الله سبحانه يقول: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ المؤمن: ٦٢، فأفاد أنّ كلّ ما هو شيء فهو مخلوق لله سبحانه.

وقال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ السّجدة: ٧، فأثبت الحسن لكلّ شيء مخلوق من جهة أنّه مخلوق له منسوب إليه، فالحسن يدور مدار الخلق وبالعكس، فلا خلق إلّا وهو حسن جميل بإحسانه، ولا حسن إلّا وهو مخلوق له منسوب إليه. وقد قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ الزّمر: ٤، وقال: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ طه: ١١١، فأنبأ أنّه لم يخلق ما خلق بقهر قاهر، ولا يفعل ما فعل بإجبار من مجبر، بل خلقه عن علم واختيار، فما من شيء إلّا وهو فعل جميل اختياريّ له. هذا من جهة الفعل، وأمّا من جهة الاسم فقد قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ طه: ٨، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ الأعراف: ١٨٠، فهو تعالى جميل في أسمائه وجميل في أفعاله، وكلّ جميل منه.

فقد بان أنّه تعالى محمود على جميل أسمائه ومحمود على جميل أفعاله، وأنّه ما من حمد يحمده حامد لأمر محمود إلّا كان لله سبحانه حقيقة، لأنّ الجميل الّذي

يتعلّق به الحمد منه سبحانه، فلله سبحانه جنس الحمد وله سبحانه كلّ حمد.

ثمّ إنّ الظّاهر من السّياق وبقرينة الالتفات الّذي في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إنّ السّورة من كلام العبد، وأنّه سبحانه في هذه السّورة يُلقّن عبده حمد نفسه، وما ينبغي أن يتأدّب به العبد عند نصب نفسه في مقام العبوديّة، وهو الّذي يؤيّده قوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾

وذلك أنّ الحمد توصيف، وقد نزّه سبحانه نفسه عن وصف الواصفين من عباده، حيث قال: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ الصّافّات ١٥٩، ١٦٠، والكلام مطلق غير مقيّد، ولم يرد في كلامه تعالى ما يؤذن بحكاية الحمد عن غيره، إلّا ما حكاه عن عدّة من أنبيائه المخلصين، قال تعالى في خطابه لنوح عليه السلام ﴿فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ المؤمنون ٢٨، وقال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ إبراهيم ٣٩، وقال تعالى لنبيّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في بضعة مواضع من كلامه ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ النّمل: ٩٣، وقال تعالى حكاية عن داود وسليمان عليهما السّلام ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ النّمل ١٥ وإلّا ما حكاه عن أهل الجنّة وهم المطهّرون من غلّ الصّدور، ولغو القول والتّأثيم، كقوله ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس ١٠.

وأمّا غير هذه الموارد فهو تعالى وإن حكى الحمد عن كثير من خلقه بل عن جميعهم، كقوله تعالى ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ الشّورى ٥، وقوله ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ الرّعد ١٣، وقوله ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٤٤.

إلّا أنّه سبحانه شفّع الحمد في جميعها بالتّسبيح، بل جعل التّسبيح هو الأصل في الحكاية وجعل الحمد معه، وذلك أنّ غيره تعالى لا يحيط بجمال أفعاله وكمالها، كما لا يحيطون بجمال صفاته وأسمائه، الّتي منها جمال الأفعال، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه ١١٠، فما وصفوه به فقد أحاطوا به، وصار محدودًا بحدودهم مقدّرًا بقدر نيلهم منه، فلا يستقيم ما أتوا به من ثناء، إلّا من بعد أن ينزّهوه ويسبّحوه عن ما حدّوه وقدّروه بأفهامهم، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النّحل ٧٤

وأمّا المخلصون من عباده تعالى فقد جعل حمدهم حمده، ووصفهم وصفه، حيث جعلهم مخلصين له، فقد بان أنّ الّذي يقتضيه أدب العبوديّة أن يحمد العبد ربّه بما حمد به نفسه، ولا يتعدّى عنه، كما في الحديث الّذي رواه الفريقان عن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» فقوله في أوّل هذه السّورة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، تأديب بأدب عبوديّ، ما كان للعبد أن يقوله لو لا أنّ الله تعالى قاله نيابة وتعليمًا لما ينبغي الثّناء به. (١: ١٩)

مكارم الشّيرازيّ: ولفهم عمق هذه العبارة وعظمتها يلزمنا توضيح الفرق بين «الحمد» و«المدح» و«الشّكر» والنّتائج المترتّبة على ذلك

١ـ الحمد في اللّغة: الثّناء على عمل أو صفة طيّبة مكتسبة عن اختيار، أي حينما يؤدّي شخص عملاً طيّباً عن وعي، أو يكتسب عن اختيار صفة تؤهّله لأعمال الخير، فإنّنا نحمده ونثني عليه.

والمدح هو الثّناء بشكل عامّ، سواء كان لأمر اختياريّ أو غير اختياريّ، كمدحنا جوهرة ثمينة جميلة. ومفهوم المدح عامّ، بينما مفهوم الحمد خاصّ.

أمّا مفهوم الشّكر فأخصّ من الاثنين، ويقتصر على ما نُبديه تجاه نعمة تغدق علينا من منعم عن اختيار.

ولو علمنا أنّ الألف واللّام في (الْحَمْدُ) هي لاستغراق الجنس، لعلمنا أنّ كلّ حمد وثناء يختصّ بالله سبحانه دون سواه.

ثناؤنا على الآخرين ينطلق من ثنائنا عليه، لأنّ مواهب الواهبين كالأنبياء والمصلحين والعلماء والمعلّمين والأطبّاء المعالجين، إنّما هي في الأصل من ذاته المقدّسة. وبعبارة أخرى حمد هؤلاء هو حمد لله، والثّناء عليهم ثناء على الله تعالى.

وهكذا الشّمس حين تغدق علينا بأشعّتها، والسّحب بأمطارها، والأرض ببركاتها، كلّ ذلك منه سبحانه، ولذلك فكلّ الحمد له.

بعبارة أخرى، جملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، إشارة إلى توحيد الذّات، والصّفات، والأفعال، تأمّل بدقّة.

٢ـ وصف (الله) بأنّه ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هو من قبيل ذكر الدّليل بعد ذكر الادّعاء، وكأنّ سائلاً يقول: لم كان كلّ حمد لله؟ فيأتي الجواب: لأنّه ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

وفي موقع آخر يقول القرآن عن البارئ سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...﴾ السّجدة: ٧، ويقول أيضاً: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ هود: ٦.

٣ـ يستفاد من (الْحَمْدُ) أنّ الله سبحانه واهب النّعم عن إرادة واختيار، خلافاً لأولئك القائلين: إنّ الله كالشّمس مجبر على أن يفيض بالعطاء.

٤ـ جدير بالذّكر أنّ الحمد ليس هو بداية كلّ عمل، بل هو نهاية كلّ عمل أيضاً، كما يعلّمنا القرآن. يقول سبحانه بشأن أهل الجنّة: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠. (١: ٢٦)

فضل الله: حمد هي الآية الأولى من سورة الفاتحة الّتي يبدأ فيها الإنسان المؤمن بالتّعبير عن عمق إحساسه بالله، من خلال ما يختزنه في داخل عقله الإيمانيّ، وشعوره الرّوحيّ، وتصوّره الفكريّ، وحسّه الوجدانيّ، من معنى الحمد لله، الّذي يتحدّث اللّغويّون والمفسّرون عنه، ليضعوا أمام كلمته كلمة «المدح» أو «ضدّ اللّوم»، فهي تُعبّر عن مدح الإنسان لربّه في ما يعتقده من عظمة صفاته، ويعرفه من امتداد نعمه، ورجوع كلّ خير إليه، وانطلاق كلّ وجود من وجوده.

ولكن الكلمة، في ملامحها الإيحائيّة، توحي ببعض الإيحاءات النّفسيّة، والإحساسات الشّعوريّة، الّتي تجعل للكلمة معنى يتّصل بالشّكر، فكأنّ الإنسان عندما

يفتح على المدح، يتحسّس موقع العظمة المفتح عن النّعمة من حيث امتزاج المعنيين أو تداخلهما، باعتبار ارتباط مواقع الوجود ببعضها البعض. وهذا نجد أنّ كلمة «الحمد» تلتقي في استعمالاتها، بمواقع كلمة «الشّكر» وهذا ما نراه في أغلب الكلمات المترادفة، ألّتي قد تتّفق في المعنى من حيث المبدإ، ولكنّها تختلف من حيث الإيحاءات، ممّا يجعل لكلّ كلمة موقعًا يختلف عن موقع الكلمة الأُخرى، فنجد كلمة «بشر» مثلًا توضع في مقابل كلمة الملَك، بينما توضع كلمة «الإنسان» في مقابل كلمة «الحيوان»، مع أنّ معناهما، أي البشر والإنسان، واحد.

لماذا الحمد لله وحده؟

وهذه الجملة واردة في مورد الحصر، باعتبار أنّ لله وحده الحمد كلّه، باعتباره مالكًا للوجود كلّه، والأمر كلّه. فإذا كان بعض خلقه مستحقًّا للحمد من خلال صفاته العظيمة، أو أفعاله الحسنة، فإنّ الله هو الّذي وهبه ذلك، ومكّنه منه. فهو الّذي هيّأ له الظّروف والوسائل والإمكانات ألّتي جعلت منه إنسانًا محمودًا، ممّا يجعل من محامد خلقه امتدادًا لمحامده، باعتبار أنّ ذلك من لطفه ومن إرادته.

إنّ الخلق كلّه يمثّل بالنّسبة إلى الله الظّلّ والصّدى وامتداد الشّعاع، فلا وجود لهم إلّا من خلال وجوده، ولا حمد لهم إلّا من خلال حمده.

وإذا كانت الكلمة تنطلق من عمق الإحساس بالعظمة والنّعمة، فلا بدّ من أن تطوف بالإنسان في رحاب الله، في صفات الجلال والكمال، ليعيش مع الله في ذلك الجوّ كلّه، ممّا يجعل الكلمة تجتذب آلاف الكلمات، كما ينطلق التّصوّر في معنى الحمد الممتدّ في كلّ مواقع حمده، ليلتقي بآلاف التّصوّرات في ما يحمله اسم الجلالة من كلّ المعاني العظيمة والصّفات الحسنى.

وهذا هو التّصوّر الأوّل في السّورة فيما يتصوّره مؤمن من تصوّراته العبديّة لله، تلتقي صفة الله المحمود، مع مشاعر المؤمن الحامد. (١ : ٤٧)

٢ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾

الأنعام : ١

ابن عبّاس: يقول: الشّكر والألوهيّة لله. (١٠٥)

افتتح الله الخلق بالحمد، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ وختمه بالحمد، فقال: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ أي بين الخلائق ﴿وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الزّمر : ٧٥. (البغويّ ٢ : ١٠٨)

الطّبريّ: الحمد الكامل لله وحده لا شريك له، دون جميع الأنداد والآلهة، ودون ما سواه ممّا تعبده كفرة خلقه من الأوثان والأصنام. وهذا كلام مخرجه مخرج الخبر، يُنحى به نحو الأمر، يقول: أخلصوا الحمد والشّكر للّذي خلقكم أيّها النّاس، وخلق السّماوات والأرض، ولا تشركوا معه في ذلك أحدًا شيئًا، فإنّه المستوجب عليكم الحمد بأياديه عندكم، ونعمه عليكم، لا من تعبدونه من دونه، وتجعلونه له شريكًا من خلقه. وقد

بيّنّا الفصل بين معنى الحمد والشّكر بشواهده فيما مضى قبل. (٧: ١٤٣)

الماوَرْديّ: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ جاء على صيغة الخبر وفيه معنى الأمر، وذلك أولى من أن يجيء بلفظ الأمر، فيقول: احمدوا الله، لأمرين:

أحدهما: أنّه يتضمّن تعليم اللّفظ والمعنى، وفي الأمر المعنى دون اللّفظ.

والثّاني: أنّ البرهان إنّما يشهد بمعنى الخبر دون الأمر. (٢: ٩١)

البَغَويّ: حمد الله نفسه تعليمًا لعباده، أي: احمدوا الله الّذي خلق السّماوات والأرض، خصّهما بالذّكر، لأنّهما أعظم المخلوقات فيما يرى العباد، وفيهما العبر والمنافع للعباد. (٢: ١٠٨)

ابن عَطيّة: هذا تصريح بأنّ الله تعالى هو الّذي يستحقّ الحمد بأجمعه، لأنّ الألف واللّام في (الحمد) لاستغراق الجنس، فهو تعالى له الأوصاف السّنيّة والعلم والقدرة والإحاطة والإنعام، فهو أهل للمحامد على ضروبها، وله الحمد الّذي يستغرق الشّكر المختصّ بأنّه على النّعم، ولمّا ورد هذا الإخبار تبعه ذكر بعض أوصافه الموجبة للحمد، وهي الخلق للسّماوات والأرض، قوام النّاس وأرزاقهم. (٢: ٢٦٥)

الطَّبْرِسيّ: بدأ الله تعالى هذه السّورة بالحمد لنفسه، إعلامًا بأنّه المستحقّ لجميع المحامد، لأنّ أصول النّعم وفروعها منه تعالى، ولأنّ له الصّفات العلى، فقال: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ﴾ بمعنى خترعهما بما اشتملا عليه من عجائب الصّنعة وبدائع الحكمة.

وقيل: إنّه في لفظ الخبر ومعناه الأمر، أي احمدوا الله، وإنّما جاء على صيغة الخبر وإن كان فيه معنى الأمر، لأنّه أبلغ في البيان من حيث إنّه يجمع الأمرين. (٢: ٢٧٢)

الفَخْر الرّازيّ: المسألة الأولى في الفرق بين المدح والحمد والشّكر.

اعلم أنّ المدح أعمّ من الحمد، والحمد أعمّ من الشّكر.

أمّا بيان أنّ المدح أعمّ من الحمد، فلأنّ المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل، ألا ترى أنّه كما يحسن مدح الرّجل العاقل على أنواع فضائله، فكذلك قد يُمدَح اللّؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته، ويُمدَح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته، فيقال: ما أحسنه وما أصفاه! وأمّا الحمد فإنّه لا يحصل إلّا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإنعام والإحسان، فثبت أنّ المدح أعمّ من الحمد.

وأمّا بيان أنّ الحمد أعمّ من الشّكر، فلأنّ الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام، سواء كان ذلك الإنعام واصلًا إليك أو إلى غيرك.

وأمّا الشّكر فهو عبارة عن تعظيمه، لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك. فثبت بما ذكرنا أنّ المدح أعمّ من الحمد، وهو أعمّ من الشّكر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّما لم يقل: المدح لله، لأنّا بيّنّا أنّ المدح كما يحصل للفاعل المختار، فقد يحصل لغيره. أمّا

الحمد فإنّه لايحصل إلّا لفاعل المختار فكان قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ تصريحًا بأنّ المؤثّر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة، وليس علّة موجبة له إيجاب العلّة لمعلولها، ولا شكّ أنّ هذه الفائدة عظيمة في الدّين. وإنّما لم يقل: الشّكر لله، لأنّا بيّنّا أنّ الشّكر عبارة عن تعظيمه بسبب إنعام صدر منه ووصل إليك، وهذا مشعر بأنّ العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النّعمة، فحينئذ يكون المطلوب الأصليّ له وصول النّعمة إليه، وهذه درجة حقيرة. فأمّا إذا قال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فهذا يدلّ على أنّ العبد حمده لأجل كونه مستحقًّا للحمد، لا لخصوص أنّه تعالى أوصل النّعمة إليه، فيكون الإخلاص أكمل، واستغراق القلب في مشاهدة نور الحقّ أتمّ، وانقطاعه عمّا سوى الحقّ أقوى وأثبت.

المسألة الثّانية: (الحمد) لفظ مفرد محلّى بالألف واللّام فيفيد أصل الماهيّة.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يفيد أنّ هذه الماهيّة لله، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله، فهذا يقتضي أنّ جميع أقسام الحمد والثّناء والتّعظيم ليس إلّا لله سبحانه.

فإن قيل: إنّ شكر المنعم واجب، مثل شكر الأستاذ على تعليمه، وشكر السّلطان على عدله، وشكر المحسن على إحسانه، كما قال ﷺ: «من لم يشكر النّاس لم يشكر الله».

قلنا: المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلّا الله.

وبيانه من وجوه:

الأوّل: صدور الإحسان من العبد يتوقّف على حصول داعية الإحسان في قلب العبد، وحصول تلك الدّاعية في القلب ليس من العبد، وإلّا لافتقر في حصولها إلى داعية أخرى، ولزم التّسلسل، بل حصولها ليس إلّا من الله سبحانه. فتلك الدّاعية عند حصولها يجب الفعل، وعند زوالها يمتنع الفعل، فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلّا الله، فيكون المستحقّ لكلّ حمد في الحقيقة هو الله تعالى.

وثانيها: أنّ كلّ من أحسن من المخلوقين إلى الغير، فإنّه إنّما يقدم على ذلك الإحسان إمّا لجلب منفعة، أو دفع مَضَرَّة. أمّا جلب المنفعة: فإنّه يطمع بواسطة ذلك الإحسان بما يصير سببًا لحصول السّرور في قلبه، أو مكافأة بقليل أو كثير في الدّنيا، أو وجدان ثواب في الآخرة. وأمّا دفع المضرّة فهو أنّ الإنسان إذا رأى حيوانًا في ضُرٍّ أو بليّة فإنّه يرقّ قلبه عليه، وتلك الرّقّة ألم مخصوص يحصل في القلب، عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرّة. فإذا حاول إنقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرّة، زالت تلك الرّقّة عن القلب، وصار فارغ القلب طيّب الوقت، فذلك الإحسان كأنّه سبب أفاد تخليص القلب عن ألم الرّقّة الجنسيّة، فثبت أنّ كلّ من سوى الحقّ فإنّه يستفيد بفعل الإحسان، إمّا جلب منفعة أو دفع مضرّة، أمّا الحقّ سبحانه وتعالى، فإنّه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة، ولا دفع مضرّة، وكان المحسن الحقيقيّ ليس إلّا الله تعالى، فبهذا السّبب

كان المستحقّ لكلّ أقسام الحمد هو الله، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

وثالثها: أنّ كلّ إحسان يقدم عليه أحد من الخلق، فالانتفاع به لا يكمل إلّا بواسطة إحسان الله، ألا ترى أنّه لو لا أنّ الله تعالى خلق أنواع النّعمة، وإلّا لم يقدر الإنسان على إيصال تلك الحنطة والفواكه إلى غيره، وأيضًا فلو لا أنّه سبحانه أعطى الإنسان الحواسّ الخمس الّتي بها يمكنه الانتفاع بتلك النّعم، وإلّا لعجز عن الانتفاع بها. ولولا أنّه سبحانه أعطاه المزاج الصّحيح والبنية السّليمة، وإلّا لما أمكنه الانتفاع بها، فثبت أنّ كلّ إحسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى، فإنّ الانتفاع به لا يكمل إلّا بواسطة إحسان الله تعالى. وعند هذا يظهر أنّه لا محسن في الحقيقة إلّا الله، ولا مستحقّ للحمد إلّا الله، فلهذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

ورابعها: أنّ الانتفاع بجميع النّعم لا يمكن إلّا بعد وجود المنتفع، وبعد كونه حيًّا قادرًا عالمًا، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلّا من الله سبحانه، والتّربية الأصليّة والأرزاق المختلفة لا تحصل إلّا من الله سبحانه من أوّل الطّفوليّة إلى آخر العمر. ثمّ إذا تأمّل الإنسان في آثار حكمة الرّحمان في خلق الإنسان، ووصل إلى ما أودع الله تعالى في أعضائه من أنواع المنافع والمصالح، علم أنّها بحر لا ساحل له، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ النّحل: ١٨، فبتقدير أن نسلّم أنّ العبد يمكنه أن ينعم على الغير، إلّا أنّ نعم العبد كالقطرة، ونعم الله لا نهاية لها أوّلًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا. فلهذا السّبب كان المستحقّ للحمد المطلق والثّناء المطلق ليس إلّا الله سبحانه، فلهذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾.

المسألة الثّالثة: إنّما قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ولم يقل: أحمد الله، لوجوه:

أحدها: أنّ الحمد صفة القلب، وربّما احتاج الإنسان إلى أن يذكر هذه اللّفظة حال كونه غافلًا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثّناء، فلو قال في ذلك الوقت: أحمد الله، كان كاذبًا، واستحقّ عليه الذّمّ والعقاب، حيث أخبر عن دعوى شيء مع أنّه ما كان موجودًا. أمّا إذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فمعناه: أنّ ماهيّة الحمد وحقيقته مسلّمة لله تعالى. وهذا الكلام حقّ وصدق، سواء كان معنى الحمد والثّناء حاضرًا في قلبه، أو لم يكن، وكان تكلّمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة. فظهر الفرق بين هذين النّعتين.

وثانيها: روي أنّه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشّكر، فقال داود: يا ربّ وكيف أشكرك؟ وشكري لك لا يحصل إلّا أن توفّقني لشكرك، وذلك التّوفيق نعمة زائدة، وإنّها توجب الشّكر لي أيضًا، وذلك يجرّ إلى ما لا نهاية له، ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له. فأوحى الله تعالى إلى داود: لمّا عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني.

إذا عرفت هذا فنقول: لو قال العبد: «أحمد الله» كان دعوى أنّه أتى بالحمد والشّكر، فيتوجّه عليه ذلك السّؤال. أمّا لو قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فليس فيه ادّعاء أنّ

العبد أتى بالحمد والثناء، بل ليس فيه إلّا أنّه سبحانه مستحقّ للحمد والثناء، سواء قدر على الإتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه، فظهر التّفاوت بين هذين اللّفظين من هذا الوجه.

وثالثها أنّه لو قال: «أحمد الله»، كان ذلك مشعرٌ بأنّه ذكر حمد نفسه، ولم يذكر حمد غيره. أمّا إذا قال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أوّل خلق العالم إلى آخر استقرار المكلّفين في درجات الجنان ودركات النّيران، كما قال تعالى ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، فكان هذا الكلام أفضل وأكمل.

المسألة الرّابعة اعلم أنّ هذه الكلمة مذكورة في أوّل سور خمس، أوّلها الفاتحة، فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾

وثانيها في أوّل هذه السّورة، فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ والأوّل أعمّ، لأنّ العالم عبارة عن كلّ موجود سوى الله تعالى، فقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ يدخل فيه كلّ موجود سوى الله تعالى أمّا قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ لا يدخل فيه إلّا خلق السّماوات والأرض والظّلمات والنّور، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات، فكان التّحميد المذكور في أوّل هذه السّورة كأنّه قسم من الأقسام الدّاخلة تحت التّحميد المذكور في سورة الفاتحة، وتفصيل لتلك الجملة.

وثالثها سورة الكهف، فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَابَ﴾ وذلك أيضًا تحميد مخصوص بنوع خاصّ من النّعمة، وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن، وبالجملة النّعم الحاصلة بواسطة بعثة الرّسل.

ورابعها سورة سبأ وهي قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَهُ مَا فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾، وهو أيضًا قسم من الأقسام الدّاخلة تحت قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾.

وخامسها سورة فاطر، فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وظاهر أيضًا أنّه قسم من الأقسام الدّاخلة تحت قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾، فظهر أنّ الكلام الكلّيّ التّامّ هو التّحميد المذكور في أوّل الفاتحة، وهو قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾

وذلك لأنّ كلّ موجود فهو إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته. وواجب الوجود لذاته واحد، وهو الله سبحانه وتعالى، وما سواه ممكنٌ. وكلّ ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلّا بإيجاد الله تعالى وتكوينه، والوجود نعمة، فالإيجاد إنعام وتربية، فلهذا السّبب قال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾، وأنّه تعالى المربّي لكلّ ما سواه، والمحسن إلى كلّ ما سواه، فذلك الكلام هو الكلام الكلّيّ الوافي بالمقصود. أمّا التّحميدات المذكورة في أوائل هذه السّور، فكان كلّ واحد منها قسمًا من أقسام ذلك التّحميد، ونوع من أنواعه (١٢: ١٤٢)

القُرْطُبيّ: بدأ سبحانه فاتحتها بالحمد على نفسه، وإثبات الأُلوهيّة، أي أنّ الحمد كلّه له فلا شريك له.

فإن قيل: فقد افتتح غيرها بالحمد لله، فكان

الاجتزاء بواحدة ويغني عن سائره، فيقال: لأنّ لكلّ واحدة منه معنى في موضعه لايؤدّي عنه غيره من أجل عقده بالنّعم المختلفة، وأيضًا فلما فيه من الحجّة في هذا الموضع على الّذين هم بربّهم يعدلون. (٦: ٣٨٤)

البَيْضاويّ: أخبر بأنّه سبحانه وتعالى حقيق بالحمد، ونبّه على أنّه المستحقّ له على هذه النّعم الجسام، حُمِد أو لم يُحمَد، ليكون حجّة على الّذين هم بربّهم يعدلون. (١: ٣٠١)

النّسَفيّ: تعليم اللّفظ والمعنى مع تعريض الاستغناء أي الحمد له وإن لم تحمدوه. (٢: ٢)

الشِّربينيّ: ﴿اَلْحَمْدُ﴾ هو الوصف بالجميل ثابت ﴿لِلّٰهِ﴾ وهل المراد، الإعلام بذلك للإيمان به أو الثّناء به أو هما؟ احتمالات. (١: ٤٠٩)

أبو السُّعود: تعليق «الحمد» المعرّف بلام الحقيقة أوّلًا باسم الذّات، عليه يدور كافّة ما يوجبه من صفات الكمال، وإليه يؤول جميع نعوت الجلال والجمال، للإيذان بأنّه عزّ وجلّ هو المستحقّ له بذاته، لما مرّ من اقتضاء اختصاص الحقيقة به سبحانه، لانحصار جميع أفرادها فيه بالطّريق البرهانيّ، ووصفه تعالى ثانيًا بما ينبئ عن تفصيل بعض موجباته المنتظمة في سلك الإجمال من عظائم الآثار وجلائل الأفعال. (٢: ٣٤٥)

البُرُوسَويّ: الألف واللّام في ﴿الْحَمْد﴾ لاستغراق الجنس، واللّام في ﴿لِلّٰهِ﴾ للاختصاص، لأنّه تعالى قال ﴿بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ ودفع تسويتهم بربّهم ممّا جعل مقصودًا بالذّات. وفي «التّأويلات النّجميّة» اللّام لام

تمليكه، يعني كلّ حمد يحمده أهل السّماوات والأرض في الدّنيا والآخرة ملك له، وهو الّذي أعطاهم استعداد الحمد، ليحمدوه بآثار قدرته على قدر استعدادهم واستطاعتهم، لكن حمد الخلق له مخلوق فانٍ، وحمده لنفسه قديمٌ باقٍ.

فإن قيل: أليس شكر المنعم واجبًا مثل شكر الأستاذ على تعليمه، وشكر السّلطان على عدله، وشكر المحسن على إحسانه، قال ﷺ: «من لم يشكر النّاس لم يشكر الله»؟

فالجواب: أنّ الحمد والتّعظيم المتعلّق بالعبد المنعم نظرًا إلى وصول النّعمة من قِبَله، وهو في الحقيقة راجع إليه تعالى، لأنّه تعالى لو لم يخلق نفس تلك النّعمة، ولو لم يحدث داعية الإحسان في قلب العبد المحسن، لما قدر ذلك العبد على الإحسان والإنعام، فلا محسن في الحقيقة إلّا الله، ولا مستحقّ للحمد إلّا هو تعالى. وفي تعليق الحمد باسم الذّات المستجمع لجميع الصّفات، إشارة إلى أنّه المستحقّ له بذاته، سواء حمده حامد أو لم يحمده. (٣: ٢)

الآلوسيّ: جملة خبريّة أو إنشائيّة. وعيّن بعضهم الأوّل، لما في حملها على الإنشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعيّ من غير ضرورة، بل لما يلزم على كونها إنشائيّة من انتفاء الاتّصاف بالجميل قبل حمد الحامد، ضرورة أنّ الإنشاء يقارن معناه لفظه في الوجود. وآخرون الثّاني، لأنّه لو كانت جملة الحمد إخبارًا، يلزم أن لايقال لقائل ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾: حامد، إذ لايصاغ

للمخبر عن غيره لنا من متعلّق إخباره اسم فعلًا. فلا يقال لقائل: «زيد له القيام» قائم، واللّازم باطلٌ، فيبطل الملزوم. ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائيّة، فإنّ الإنشاء يشتقّ منه اسم فاعل صفة للمتكلّم به، فيقال لمن قال: بعتُ: بائع.

واعترض بأنّه لا يلزم من كلّ إنشاء في ذلك، وإلّا لقيل لقائل ضرب: ضارب والله تعالى شأنه القائل ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ البقرة: ٢٣٣، مرضع، بل إنّما يكون ذلك، إذا كان إنشاء لحال من أحوال المتكلّم، كما في صيغ العقود. ولا فرق حينئذٍ بينه وبين المخبر فيما ذُكر.

والّذي عليه المحقّقون جواز الاعتبارين في هذه الجملة. وأجابوا عمّا يلزم كلًّا من المحذور.

نعم رُجّح هنا اعتبار الخبريّة، لما أنّ السّورة نزلت لبيان التّوحيد وردع الكفرة، والإعلام بمضمونها على وجه الخبريّة يناسب المقام، وجعلها لإنشاء الثّناء لا يناسبه.

وقيل: إنّ اعتبار خبريّتها هنا ليصحّ عطف ما بعد (ثمّ) الآتي عليها. ومن اعتبر الإنشائيّة ولم يجوّز عطف الإنشاء على الإخبار، جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الإنشائيّة، بجعل المعطوف لإنشاء الاستبعاد والتّعجّب. ولا يخفى ما في ذلك من التّكلّف والخروج عن الظّاهر.

وفي تعليق الحمد أوّلًا باسم الذّات، ووصفه تعالى ثانيًا بما وصف به سبحانه، تنبيه على تحقّق الاستحقاقين، تحقّق استحقاقه عزّ وجلّ الحمد باعتبار ذاته جلّ شأنه، وتحقّق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الإنعام المؤذن به ما في حيّز الموصول الواقع صفة. ومعنى استحقاقه ـ سبحانه وتعالى ـ الذّاتيّ عند بعض، استحقاقه جلّ وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله. وهو معنى قولهم: إنّه تعالى يستحقّ العبادة لذاته. وأنكر هذا صحّة توجّه التّعظيم والعبادة إلى الذّات من حيث هي.

وقد صرّح الإمام في شرح «الإشارة» عند ذكر مقامات العارفين، أنّ النّاس في العبادة ثلاث طبقات:

الأولى، في الكمال والشّرف، الّذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيء آخر. والثّانية وهي الّتي تلي الأولى في الكمال، الّذين يعبدونه لصفة من صفاته، وهي كونه تعالى مستحقًّا للعبادة.

والثّالثة وهي أخسّ درجات المتّقين، الّذين يعبدونه لتكمّل نفوسهم في الانتساب إليه. ولا يشكل تصوّر تعظيم الذّات من حيث هي، لأنّه ـ كما قال الشّهاب ـ لو وقع ذلك ابتداء قبل التّعقّل بوجوه الكمال كان مشكلًا، أمّا بعد معرفة المعبود جلّ جلاله بصفات الجمال، وتصوّره بأقصى صفات الكمال، فلا بدع أن يتوجّه إلى تمجيده تعالى وتحميده عزّ شأنه مرّة أُخرى بقطع النّظر عمّا سوى الذّات بعد الصّعود بدرجات المشاهدات. ولذا قال أهل الظّاهر:

صفاته لم تزد معرفة
لكنّها لذّة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان، وهم القوم كلّ القوم. والّذي حقّقه السّالكوتيّ وجرينا عليه في الفاتحة، أنّ الاستحقاق الذّاتيّ ما لا يلاحظ معه خصوصيّة صفة حتّى الجميع، لا ما يكون الذّات البحت مستحقًّا له، فإنّ استحقاق الحمد ليس إلّا على الجميل، وحتّى ذاتيًّا لملاحظة الذّات فيه من غير اعتبار خصوصيّة صفة، أو لدلالة اسم الذّات عليه، أو لأنّه لمّا لم يكن مسندًا إلى صفة من الصّفات المخصوصة كان مسندًا إلى الذّات

وذكر بعض محقّقي المتأخّرين كلامًا في هذا المقام ردّ به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام

وحاصله، أنّ اللّام الجارّة في (لِلّٰه) لمطلق الاختصاص دون الاختصاص القصريّ على التّعيين، بدليل أنّهم قالوا في مثل «له الحمد» إنّ التّقديم للاختصاص القصريّ، فلو أنّ اللّام الجارّة تفيده أيضًا لما بقي فرق بين: الحمد لله، وله الحمد، غير كون الثّاني أوكد من الأوّل في إفادة القصر. والمصرّح به التّفرقة بإفادة أحدهما القصر دون الآخر، وأنّ الاختصاصات على أنحاء، وتعيين بعضها موكول إلى العلّة الّتي يترتّب عليها الحكم، وتجعل عمودًا عليه غالبًا وغيرها من القرائن، فإذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصّة به سبحانه وتعالى، وجب كون الحمد مقصورًا عليه تعالى، فيحمل الحكم المعلّل على القصر ليطابق المعلول علّته

ومع ذلك، إذا كانت الأوصاف المختصّة به عزّ وجلّ ممّا يدلّ على كونه عزّ شأنه منعمًا على عباده، وجب كون الحمد حقًّا لله تعالى واجبًا على عباده سبحانه، فيحمل الحكم المعلّل على الاستيجاب للتّطابق أيضًا، وإذا لم يُخصّ الحكم بشيء، أو قُطع النّظر عن العلّة الّتي رُتّب عليها الحكم، فإنّما يثبت في الحكم أدنى مراتب الاختصاص الّذي هو كونه تعالى حقيقًا بالحمد، مجرّدًا عن القصر والاستيجاب.

ويعضد ما أُشير إليه اختلاف عبارات العلّامة البيضاويّ في بيان مدلولات جمل الحمد، وأنّ المراد من الاستيجاب الّذي جعله بعض النّحاة من معاني اللّام، ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص الّذي قرّره، لا المعنى الّذي ذهب إليه، فعلى هذا يكون مفهوم جملة ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ مما دلّ عليه، أنّه تعالى حقيق بالحمد، ولا دلالة فيها من حيث هي هي، مع قطع النّظر عن المحمود عليه الّذي هو علّة الحكم على قصر الحقيقيّة بالحمد عليه سبحانه وتعالى، ولا على بلوغها حدّ الاستيجاب

نعم في ترتّب الحكم على ما في حيّز الصّلة، تنبيه على كون الحمد حقًّا لله تعالى، واجبًا على عباده، مختصًّا به عزّ شأنه، مقصورًا عليه سبحانه؛ حيث إنّ ترتّب الحكم ـ كما قالوا ـ على الوصف، يُشعر بمنطوقه بعلّيّة الوصف للحكم، وبمفهومه بانتفاء الحكم عمّن ينتفي عنه الوصف.

ثمّ قال: وبالجملة إنّ جملة ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ مدّعى ومدلول، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿اَلَّذِى خَلَقَ﴾ إلخ دليل وعلّة، وليس هناك إلّا حمد واحد معلّل بما في حيّز الوصف، لا حمد معلّل بالذّات المستجمع لجميع الصّفات،

أو بالذّات البحت أوّلاً على ما قيل، وبالوصف ثانيًا حتّى يكون بمثابة حمدين باعتبار العلّتين، لأنّ لفظ الجلالة علَم شخصيّ ولا دلالة له على الأوصاف بإحدى الدّلالات الثّلاث، فكيف يكون محمودًا عليه، وعلّة لاستحقاق الحمد، ولذلك لايكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد، إلّا معلّلًا بالأمور الواضحة الدّالّة على صفاته ـ سبحانه وتعالى ـ الجليلة، وأفعاله الجميلة، ولا يكتفى باسم الذّات، اللّهمّ إلّا في تسبيحات المؤمنين وتحميداتهم، لا في محاجّة المنكرين الّتي نحن بصدد بيانها، وأيضًا اقتضاء الذّات البحت من حيث هو الذّات، ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الّذين هاتهم لايبصرون ولا يسمعون، إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ

وأمّا ما يقال: إنّما قيل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بذكر اسم الذّات المستجمع لجميع الصّفات، ولم يقل: للعالم أو للقادر إلى غير ذلك من الأسماء الدّالّة على الجلال أو الإكرام، لئلّا يُتوهّم اختصاص الحمد بوصف دون وصف، فكلام مبنيّ على ما ظهر لك فساده، من كون الذّات محمودًا عليه

وقد يقال: إنّ ذكر اسم الذّات ليس إلّا، لأنّ المشركين المحجوجين الجهّال لايعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم، ولا عند الحاجة إلّا باسمه سبحانه العلَم، لابالصّفات، كما يدلّ على ذلك أنّه تحكي أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشّريف في عامّة السّؤالات، إلّا ما قلّ، حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذّات، كقوله تعالى ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ الزّخرف ٩

على أنّ البحث جعل هذا لازم مقولهم، وما يدلّ عليه إجمالًا أُقيم مقامه، فكأنّهم قالوا: الله، كما حكى عنهم في مواضع، وحينئذ فكأنّه قيل الإله الّذي يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحقّ للحمد، لكونه خالق السّماوات والأرض، ولكونه كذا وكذا.

وإذا عرفت أنّ الذّات لايلائم أن يكون محمودًا عليه، وإنّما الحقيق لأن يكون محمودًا عليه هو الصّفات، وأنّ ما يترتّب عليه الحمد في كلّ موضع بعض الصّفات بحسب اقتضاء المقام، لاجميع الصّفات، عرفت أنّ من ادّعى أنّ ترتيب الحمد على بعض الصّفات دون بعض، يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف، يلزم عليه أن يقع في الورطة الّتي فرّ منها، كما لايخفى

فالحقّ أنّ المحمود عليه هو الوصف الّذي رُتّب عليه استحقاق الحمد، وأنّ تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتّب عليه استحقاق الحمد في بعض المواقع، إنّما هو باقتضاء ذلك المقام إيّاه،

فإن قلت: فما الرّأي في الحمد باعتبار الذّات البحت، أو باعتبار استجماعه جميع الصّفات ـ على ما قيل ـ هل له وجه أم لا؟

قلت: أمّا كون الذّات الصّرف محمودًا عليه، وكذا كون الذّات محمودًا عليه باستجماعه جميع الصّفات في أمثال هذه المواضع الّتي نحن فيها، فلا وجه له.

وأمّا ما ذكروه في شرح خطب بعض الكتب، من أنّ

الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات، فلعلّ منشأه هو أنّ الحمد لمّا اقتضى وصفًا جميلًا صالحًا، لأن يترتّب عليه الحكم باستحقاق الحمد، ويكون محمودًا عليه، فحيث لم يُذكر معه وصف كذلك، ولم يدلّ عليه قرينة، بل اكتفى بذكر الذات المتّصف بجميع الصفات الجميلة، ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء.

ثمّ من أجل أنّ تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لايخلو عن لزوم الترجيح بلا مرجّح، يلزم اعتبار الصفات الجميلة برُمّتها، فيكون الحمد باعتبار جميعها، وحيث ذُكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودًا عليه، ودلّ عليه بعينه قرينة، استغني عن ذلك الاعتبار؛ لأنّ المصير إليه كان عن ضرورة، ولا ضرورة حينئذٍ، كما لايخفى.

ومن لم يهتد إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصد، وما وقع في خطب الكتب لمجرّد التيمّن، ولا إلى الفرق بين ما ذُكر فيه المحمود عليه صريحًا، أو دلّت عليه بعينه قرينة، وبين ما لم يكن كذلك، ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء، فخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض، ولم يدر أنّ كلام الله تعالى على أيّ شرف، وكلام غيره في أيّ واد.

وقصارى الكلام، أنّ ترتّب الحكم الّذي تضمّنته جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هنا، على الوصف المختصّ به سبحانه من خلق السّموات والأرض وما عطف عليه، يفيد الاختصاص القصريّ على الوجه الّذي تقدّم، ويشير إلى ذلك كلام العلّامة البيضاويّ في تفسيره الآية لمن أمعن النّظر.

إلّا أنّ ما ذكره عليه الرّحمة في أوّل سبأ من الفرق بين ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وبين ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ سبأ: ١، ممّا محصّله أنّ جملة ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ جيء بها بتقديم الصّلة، ليفيد القصر، لكون الإنعام بنعم الآخرة مختصًّا به تعالى، بخلاف جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ﴾ إلخ فإنّها لم يجئ بها بتقديم الصّلة حتّى لايفيد القصر، لعدم كون الإنعام مختصًّا به تعالى مطلقًا، بحيث لامدخل فيه للغير، إذ يكون بتوسّط الغير، فيستحقّ ذلك الغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته، آب عنه؛ إذ حاصل ما ذكره في تلك السّورة، هو أنّه لاقصر في جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ﴾ بخلاف جملة ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ﴾

وحاصل ما أشار إليه في هذه، وكذا في الفاتحة، هو أنّ جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إذا رتّب على الأوصاف المختصّة كالخلق والجعل المذكورين مفيد للقصر أيضًا، غاية ما في الباب، أنّ طريق إفادة القصر في البابين متغاير، ففي إحداهما تقديم الصّلة وفي الأخرى مفهوم اللّام، فتدبّر ذاك، والله تعالى يتولّى هداك. (٧: ٧٧)

رشيد رضا: افتتح الله تعالى كتابه بالحمد، ثمّ افتتح به أربع سور مكّيّات أُخرى، مشتملة كلّ منها على دعوة الإسلام ومحاجّة المشركين فيها، الأولى الأنعام، وهي آخر سورة كاملة في آخر الرّبع الأوّل من القرآن، والكهف، وهي أوّل سورة في أوّل الرّبع الثّالث، وسبأ، وفاطر، وهما آخر الرّبع الثّالث، وليس في الرّبع الثّاني

ولا الثّالث سورة مفتتحة بالحمد.

وقد قرن الحمد في الأُولى بخلق السّماوات والأرض وجعل الظّلمات والنّور، وفي الثّانية بإنزال القرآن على عبده، وكلّ منهما سمّي نورًا، بل هما أعظم أنوار الهداية، وفي الثّالثة بخلق السّماوات والأرض، وبحمده تعالى في الآخرة، وبصفات الحكمة والخبرة والعلم بما ينزل من السّماء وما يعرج فيها، والرّابعة بخلق السّماوات والأرض، وجعل الملائكة رسلًا أولي أجنحة، ووصفه بسعة القدرة، والملائكة من الأنوار الإلهيّة الّتي تنزل من السّماء وتعرج فيها. فظهر بهذا أنّ السّور الثّلاث مفصّلة لما أجمل في الأُولى «الأنعام» ممّا حمد الله عليه، كما أنّها مؤيّدة لما فيها من إثبات التّوحيد والرّسالة والبعث.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، اَلْحَمْدُ هو الثّناء الحسن والذّكر بالجميل، ـ كما تقدّم شرحه في سورة الفاتحة ـ وإسناد (الحمد) إلى الله تعالى خبر منه تعالى على المختار، والعبد يحكيه بالتّلاوة مؤمنًا به، فيكون حامدًا لمولاه، ويذكره في غير التّلاوة إنشاءً للحمد وتذكّرًا له.

ويجوز أن يكون الحمد هنا إنشاء منه تعالى، وأنّ إنشاء الحمد بالجملة الخبريّة جمع بين الخبر والإنشاء، أثنى سبحانه على نفسه بما علّم به عباده الثّناء عليه، فأثبت أنّ كلّ ثناء حسن ثابت له بالاستحقاق، وبما هو متّصف به من الخلق والإيجاد والإعداد والإمداد، فذاته تعالى متّصفة بجميع صفات الكمال وجوبًا، فالكمال الأعلى داخلٌ في مفهوم حقيقتها أو لازم بيّن من لوازمه

وقد وصف تعالى نفسه في مقام هذا الحمد بصفتين، من صفاته الفعليّة الّتي هي من موجبات الحمد له، وهما خلق السّماوات والأرض، وجعل الظّلمات والنّور.

(٧: ٢٩١)

مَغْنِيّة: ومعنى الحمد الثّناء، وقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يريد به التّعليم، أي قولوا يا عبادي ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، والثّناء على الله حسن على كلّ حال، حتّى عند الضّرّاء، لأنّه أهل للتّقديس والتّعظيم، فإن أصابتك مصيبة وقلت عندها ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فإنّك تعبّر بذلك عن صبرك على الشّدائد، وإيمانك القويّ الرّاسخ الّذي لا يزعزعه شيء، ويتأكّد حسن الحمد ورجحانه عند السّرّاء ودفع البلاء، لأنّه شكر لله على ما أسبغ وأنعم.

(٣: ١٥٨)

الطَّباطَبائيّ: افتتح بالثّناء على الله، وهو كالمقدّمة لما يراد بيانه من معنى التّوحيد، وذلك بتضمين الثّناء ما هو محصّل غرض السّورة، ليتوسّل بذلك إلى الاحتجاج عليه تفصيلًا، وتضمينه العجب منهم ولومهم على أن عدلوا به غيره، والامتراء في وحدته، ليكون كالتّمهيد على ما سيورد من جمل الوعظ والإنذار والتّخويف.

(٧: ٦)

٣ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾. سبأ: ١

ابن عبّاس: يقول: الشّكر لله وهو أن صنع إلى خلقه فحمدوه.

﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ المنّة (٣٥٨)

الطّبريّ: الشّكر الكامل، والحمد التّامّ كلّه، للمعبود الّذي هو مالك جميع ما في السّماوات السّبع، وما في الأرضين السّبع، دون كلّ ما يعبدونه، ودون كلّ شيء سواه، لا مالك لشيء من ذلك غيره، فالمعنى الّذي هو مالك جميعه ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ يقول: وله الشّكر الكامل في الآخرة، كالّذي هو له ذلك في الدّنيا العاجلة، لأنّ منه النّعم كلّها، على كلّ من في السّماوات والأرض في الدّنيا، ومنه يكون ذلك في الآخرة، فالحمد لله خالصًا، دون ما سواه في عاجل الدّنيا وآجل الآخرة، لأنّ النّعم كلّها من قِبَله، لا يشركه فيها أحد من دونه، وهو الحكيم في تدبيره خلقه وصرفه إيّاهم في تقديره، خبير بهم، وبما يُصلحهم وبما عملوا، وما هم عاملون، محيط بجميع ذلك (٢٢: ٥٨)

النّقّاش: يعني أنّ له الحمد في السّماوات وفي الأرضين، لأنّه خلق السّماوات قبل الأرضين فصارت هي الأولى، والأرضون هي الآخرة

(الماورديّ ٤: ٤٣١)

الرّمّانيّ: هو حمد أهل الجنّة من غير تكليف لسرورهم بحمده كقولهم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾ الزّمر: ٧٤، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ فاطر: ٣٤ (الماورديّ ٤: ٤٣١)

الماورديّ: [بعد قول النّقّاش والرّمّانيّ قال:]

الثّالث: له الحمد في الآخرة على الثّواب والعقاب، لأنّه عدل منه، قاله بعض المتأخّرين (٤: ٤٣١)

الطّوسيّ: والحمد هو الشّكر، والشّكر هو الاعتراف بالنّعمة مع ضرب من التّعظيم، والمدح هو الوصف بالجميل على جهة التّعظيم، ونقيضه الذّمّ، وهو الوصف بالقبيح على جهة التّحقير، ولا يُستحقّ الحمد إلّا على الإحسان، فلمّا كان إحسان الله لا يوازيه إحسان أحد من المخلوقين، فكذلك لا يستحقّ الحمد أحد من المخلوقين مثل ما يستحقّه، وكذلك يبلغ شكره إلى حدّ العبادة، ولا يستحقّ العبادة سوى الله تعالى، وإن استحقّ بعضنا على بعض الشّكر والحمد

ومعنى قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أي قولوا ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ معناه الّذي يملك التّصرّف في جميع ما في السّماوات، وجميع ما في الأرض، وليس لأحد منعه منه ولا الاعتراض عليه ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ في الأولى، يعني بما أنعم عليه من فنون الإحسان، و﴿فِي الْآخِرَةِ﴾ بما يفعل بهم من الثّواب والعوض وضروب التّفضّل في الآخرة، والآخرة وإن كانت ليست دار تكليف، فلا يسقط فيها الحمد والاعتراف بنعم الله تعالى، بل العباد ملجأون إلى فعل ذلك، لمعرفتهم الضّروريّة بنعم الله تعالى عليهم، وما يفعل من العقاب بالمستحقّين فيه أيضًا إحسان للمكلّفين به في دار الدّنيا، من الألطاف والزّجر عن المعاصي، ويفعل الله العقاب بهم، لكونه مستحقًّا على معاصيه في دار الدّنيا، ومن حمد أهل الجنّة قولهم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾ الزّمر: ٧٤، وقولهم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ الأعراف: ٤٣، وقيل: إنّما يحمده أهل

الآخرة من غير تكليف على وجه السّرور به.
(٨ ٢٧٣)

نحوه الطّبرسيّ. (٤ ٢٧٦)

الزّمخشريّ: ما في السّماوات والأرض كلّه نعمة من الله، وهو الحقيق بأن يُحمد ويُثنى عليه من أجله. ولمّا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ﴾ ثمّ وصف ذاته بالإنعام بجميع النّعم الدّنيويّة، كان معناه أنّه المحمود على نعم الدّنيا، كما تقول: احمد أخاك الّذي كساك وحملك، تريد أحمده على كسوته وحملانه. ولمّا قال: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ عُلم أنّه المحمود على نعم الآخرة وهو الثّواب.

فإن قلت: ما الفرق بين الحمدين؟

قلت: أمّا الحمد في الدّنيا فواجب، لأنّه على نعمة متفضّل بها، وهو الطّريق إلى تحصيل نعمة الآخرة وهي الثّواب، وأمّا الحمد في الآخرة فليس بواجب، لأنّه على نعمة واجبة الإيصال إلى مستحقّها، إنّما هو تتمّة سرور المؤمنين وتكملة اغتباطهم يلتذّون به، كما يلتذّ العطشان بالماء البارد. (٣ ٢٧٨)

ابن عطيّة: الألف واللّام في (الْحَمْدُ) لاستغراق الجنس، أي (الْحَمْدُ) على تنوّعه هو (لِلّهِ) تعالى من جميع جهات الفكرة، ثمّ جاء بالصّفات الّتي تستوجب المحامد وهي ملكه جميع ما في السّماوات والأرض، وعلمه المحيط بكلّ شيء وخبرته بالأشياء، إذ وجودها إنّما هو به جلّت قدرته ورحمته بأنواع خلقه، وغفرانه لمن سبق في علمه أن يغفر له من مؤمن.

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ يحتمل أن تكون الألف واللّام للجنس أيضًا، وتكون الآية خبرًا، أي أنّ الحمد في الآخرة هو له وحده، لإنعامه وإفضاله وتغمّده وظهور قدرته وغير ذلك من صفاته، ويحتمل أن تكون الألف واللّام فيه للعهد، والإشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، أو إلى قوله: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾ الزّمر: ٧٤. (٤ ٤ ٤)

نحوه القرطبيّ. (١٤ ٢٥٩)

الفخر الرّازيّ: السّور المفتتحة بـ(الْحَمْد) خمس سور: سورتان منها في النّصف الأوّل، وهما الأنعام والكهف، وسورتان في الأخير، وهما هذه السّورة وسورة الملائكة، والخامسة وهي فاتحة الكتاب تُقرأ مع النّصف الأوّل ومع النّصف الأخير.

والحكمة فيها أنّ نعم الله مع كثرتها وعدم قدرتنا على إحصائها منحصرة في قسمين: نعمة الإيجاد، ونعمة الإبقاء، فإنّ الله تعالى خلقنا أوّلًا برحمته، وخلق لنا ما نقوم به، وهذه النّعمة توجد مرّة أُخرى بالإعادة، فإنّه يخلقنا مرّة أُخرى ويخلق لنا ما يدوم، فلنا حالتان: الابتداء والإعادة، وفي كلّ حالة له تعالى علينا نعمتان، نعمة الإيجاد ونعمة الإبقاء، فقال في النّصف الأوّل: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ إشارة إلى الشّكر على نعمة الإيجاد، ويدلّ عليه قوله تعالى فيه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ الأنعام: ٢، إشارة إلى الإيجاد الأوّل، وقال في السّورة الثّانية وهي الكهف: ٢ ﴿اَلْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي اَنْزَلَ

عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا * قَيِّمًا﴾ إشارة إلى الشّكر على نعمة الإبقاء، فإنّ الشّرائع بها البقاء، ولو لا شرع ينقاد له الخلق لاتّبع كلّ واحد هواه، ولو وقعت المنازعات في المشتبهات وأدّى إلى التّقاتل و التّفاني

ثمّ قال في هذه السّورة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إشارة إلى نعمة الإيجاد الثّاني، ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ وقال في الملائكة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إشارة إلى نعمة الإبقاء، ويدلّ عليه قوله تعالى ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾، والملائكة بأجمعهم لايكونون رسلًا إلّا يوم القيامة، يُرسلهم الله مسلّمين، كما قال تعالى ﴿وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ الأنبياء ١٠٣، وقال تعالى عنهم ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ الزّمر: ٧٣، وفاتحة الكتاب لمّا اشتملت على ذكر النّعمتين بقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إشارة إلى النّعمة العاجلة، وقوله ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ إشارة إلى النّعمة الآجلة قُرئت في الافتتاح وفي الاختتام، ثمّ فيها مسائل

المسألة الأُولى (الحمد) شكر، والشّكر على النّعمة، والله تعالى جعل ما في السّماوات وما في الأرض لنفسه بقوله- ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ ولم يبيّن أنّه لنا حتّى يجب الشّكر؟

نقول جوابًا عنه الحمد يفارق الشّكر في معنى، وهو أنّ الحمد أعمّ، فيُحمَد من فيه صفات حميدة وإن لم يُنعم على الحامد أصلًا، فإنّ الإنسان يُحسن منه أن يقول في حقّ عالم لم يجتمع به أصلًا إنّه عالم عامل، بارع كامل، فيقال له: إنّه يحمد فلانًا، ولا يقال إنّه يشكره، إلّا إذا ذكر نعمه أو ذكره على نعمه، فالله تعالى محمود في الأزل، لاتّصافه بأوصاف الكمال ونعوت الجلال، ومشكور، ولا يزال على ما أبدى من الكرم وأسدى من النّعم، فلا يلزم ذكر النّعمة للحمد بل يكفي ذكر العظمة، وفي كونه مالك ما في السّماوات وما في الأرض عظمة كاملة، فله الحمد

على أنّا نقول قوله ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ يوجب شكرًا أتمّ ممّا يوجبه قوله تعالى ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ﴾، وذلك لأنّ ما في السّماوات والأرض إذا كان لله ونحن المنتفعون به لا هو، يوجب ذلك شكرًا لايوجبه كون ذلك لنا

المسألة الثّانية: قد ذكرتم أنّ (الحمد) هاهنا إشارة إلى النّعمة الّتي في الآخرة، فلِمَ ذكر الله السّماوات والأرض؟

فنقول نعم الآخرة غير مرئيّة فذكر الله النّعم المرئيّة، وهي ما في السّماوات وما في الأرض، ثمّ قال: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ ليقاس نعم الآخرة بنعم الدّنيا، ويُعلم فضلها بدوامها وفناء العاجلة، ولهذا قال ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ إشارة إلى أنّ خلق هذه الأشياء بالحكمة والخير، والحكمة صفة ثابتة لله لايمكن زوالها، فيمكن منه إيجاد أمثال هذه مرّة أُخرى في الآخرة

(٢٥: ٢٣٨)

نحوه الشّربينيّ. (٧: ٢٥٧)

البيضاويّ: خلقًا ونعمة، فله الحمد في الدّنيا لكمال قدرته على تمام نعمته، ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾

لأنّ ما في الآخرة أيضًا كذلك. وليس هذا من عطف المقيّد على المطلق، فإنّ الوصف بما يدلّ على أنّه المنعم بالنّعم الدّنيويّة قيّد الحمد بها، وتقديم الصّلة للاختصاص، فإنّ النّعم الدّنيويّة قد تكون بواسطة من يستحقّ الحمد لأجلها، ولا كذلك نعم الآخرة

(٢: ٢٥٤)

النّسفيّ: (الحَمْدُ) إن أُجري على المعهود فهو بما حمد به نفسه محمودٌ، وإن أُجري على الاستغراق فله كلّ المحامد الاستحقاق. (لله) بلام التّمليك لأنّه خالق ناطق الحمد أصلًا، فكان بملكه مالك الحمد للتّحميد أهلًا ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ كما هو له في الدّنيا، إذ النّعم في الدّارين من المولى، غير أنّ الحمد هنا واجب لأنّ الدّنيا دار تكليف وثَمّ لا، لعدم التّكليف، وإنّما يحمد أهل الجنّة سُرورًا بالنّعم وتلذّذًا بما نالوا من الأجر العظيم بقولهم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾ الزّمر ٧٤، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ فاطر ٣٤

(٣: ٣١٦)

أبوحيّان: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ مستغرق لجميع المحامد ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ ظاهره الاستغراق، ولمّا كانت نعمة الآخرة مخبرًا بها غير مرئيّة لنا في الدّنيا ذكرها، ليقاس نعمها بنعم الدّنيا قياس الغائب على الشّاهد، وإن اختلفا في الفضيلة والدّيمومة (٧: ٢٥٧)

أبوالسّعود: أي له تعالى خلقًا ومُلكًا وتصرّفًا بالإيجاد والإعدام، والإحياء والإماتة، جميع ما وُجد فيهما داخلًا في حقيقتهما أو خارجًا عنهما متمكّنًا فيهما، فكأنّه قيل: له جميع المخلوقات كما مرّ في آية الكرسيّ. ووصفه تعالى بذلك، لتقرير ما أفاده تعليق الحمد المعرّف بلام الحقيقة بالاسم الجليل، من اختصاص جميع أفراده به تعالى، على ما بُيّن في فاتحة الكتاب ببيان تفرّده تعالى واستقلاله بما يوجب ذلك، وكون كلّ ما سواه من الموجودات الّتي من جملتها الإنسان تحت ملكوته تعالى، ليس لها في حدّ ذاتها استحقاق الوجود، فضلًا عمّا عداه من صفاتها، بل كلّ ذلك نعم فائضة عليها من جهته عزّ وجلّ. فما هذا شأنه فهو بمعزل من استحقاق الحمد، الّذي مداره الجميل الصّادر عن القادر بالاختيار، فظهر اختصاص جميع [ما] أراده به تعالى

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ بيان لاختصاص الحمد الأخرويّ به تعالى، إثر بيان اختصاص الدّنيويّ به، على أنّ الجارّ متعلّق إمّا بنفس (الحمد) أو بما تعلّق به الخبر من الاستقرار، وإطلاقه عن ذكر ما يُشعر بالمحمود عليه، ليس للاكتفاء بذكر كونه في الآخرة عن التّعيين، كما اكتفي فيما سبق بذكر كون المحمود عليه في الدّنيا عن ذكر كون الحمد أيضًا فيها، بل ليعمّ النّعم الأخرويّة، كما في قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ الزّمر ٧٤، وقوله تعالى ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فاطر: ٣٥، وما يكون ذريعة إلى نيلها من النّعم الدّنيويّة كما في قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ الأعراف: ٤٣، أي لما جزاؤه هذا من الإيمان والعمل الصّالح

والفرق بين الحمدين مع كون نعمتي الدّنيا والآخرة بطريق التّفضّل، أنّ الأوّل على نهج العبادة، والثّاني على وجه التّلذّذ والاغتباط. (٥: ٢٤٤)

البُرُوسَويّ: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ﴾ الألف واللّام للاستغراق في الجنس، واللّام للتّمليك والاختصاص، أي جميع أفراد المدح والثّناء والشّكر من كلّ حامد، ملك لله تعالى ومخصوص به، لا شركة لأحد فيه، لأنّه الخالق والمالك، كما قال: ﴿الَّذِى لَهُ﴾ خاصّة، خلقًا وملكًا وتصرّفًا بالإيجاد والإعدام، والإحياء والإماتة، ﴿مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ﴾ أي جميع الموجودات، فإليه يرجع الحمد لا إلى غيره، وكلّ مخلوق أُجري عليه اسم المالك فهو مملوك له تعالى في الحقيقة، وإنّ الزّنجيّ لا يتغيّر عن لونه لأن سُمّي كافورًا، والمراد عين نعمة الدّنيويّة، فإنّ السّماوات والأرض وما فيهما خُلقت لانتفاعنا، فكلّها نعمة لنا دينًا ودنيا، فاكتفى بذكر كون المحمود عليه في الدّنيا عن ذكر كون الحمد أيضًا فيها، وقد صرّح في موضع آخر كما قال: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِى الْأُولىٰ وَالْآخِرَةِ﴾ وهذا القول أي الحمد لله إلخ وإن كان حمدًا لذاته بذاته، لكنّه تعليم للعباد كيف يحمدونه.

﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِى الْآخِرَةِ﴾ بيان لاختصاص الحمد الأخرويّ به تعالى، إثر بيان اختصاص الدّنيويّ به، على أنّ الجارّ متعلّق إمّا بنفس الحمد، أو بما تعلّق به الخبر من الاستقرار، وإطلاقه عن ذكر ما يُشعر بالمحمود عليه ليعمّ النّعم الأخرويّة، كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ الزّمر: ٧٤، وقوله: ﴿الَّذِى أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فاطر: ٣٥، وما يكون ذريعة إلى نيلها من النّعم الدّنيويّة، كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهٰذَا﴾ الأعراف: ٤٣، أي لما جزاؤه هذا من الإيمان والعمل الصّالح.

يقال: يحمده أهل الجنّة في ستّة مواضع:

أحدها: حين نودي ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ يس: ٥٩، فإذا تميّز المؤمنون من الكافرين يقولون: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى نَجّٰينَا مِنَ الْقَوْمِ الظّٰالِمِينَ﴾ المؤمنون: ٢٨، كما قال نوح عليه السلام حين أنجاه الله من قومه.

والثّاني: حين جاوزوا الصّراط قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ فاطر: ٣٤.

والثّالث: لمّا دنوا إلى باب الجنّة، واغتسلوا بماء الحياة، ونظروا إلى الجنّة قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهٰذَا﴾.

والرّابع: لمّا دخلوا الجنّة، واستقبلتهم الملائكة بالتّحيّة قالوا: ﴿الَّذِى أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾.

والخامس: حين استقرّوا في منازلهم قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ﴾.

والسّادس: كلّما فرغوا من الطّعام قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. والفرق بين الحمدين مع كون نعمتي الدّنيا والآخرة بطريق التّفضّل، أنّ الأوّل على نهج العبادة، والثّاني على وجه التّلذّذ، كما يتلذّذ العطشان بالماء البارد، لا على وجه الفرض والوجوب. وقد ورد

في الخبر «أنّهم يلهمون التّسبيح كما يلهمون النَّفَس»

يقول الفقير: فيه نظر، لأنّ الآخرة المطلقة كالعاقبة الجنّة، مع أنّ المقام يقتضي أن يكون ذلك من ألسنة أهل الفضل، إذ لا اعتبار بحال أهل العدل، كما لا يخفى.

(٧: ٢٥٨)

الآلوسيّ: أي له عزّ وجلّ خلقًا وملكًا وتصرّفًا بالإيجاد، والإعدام، والإحياء، والإماتة، جميع ما وُجد فيها داخلًا في حقيقتهما أو خارجًا منهما متمكّنًا فيهما، فكأنّه قيل: له هذا العالم بالأسر. [ثمّ نقل كلام أبي السّعود وأضاف:]

فظهر اختصاص جميع أفراده به تعالى، وفي الوصف بما ذكر أيضًا إيذان بأنّه تعالى المحمود على نعم الدّنيا، حيث عقّب (الحمد) بما تعمّ جميع النّعم الدّنيويّة، فيكون الكلام نظير قولك: احمد أخاك الّذي حمّلك وكساك، فإنّك تريد به أحمده على حملانه وكسوته، وفي عطف قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاٰخِرَةِ﴾ على الصّلة كما هو الظّاهر، إيذان بأنّه سبحانه المحمود على نعم الآخرة، لتلاؤم الكلام.

وفي تقييد الحمد فيه بأنّ محلّه الآخرة، إيذان بأنّ محلّ الحمد الأوّل الدّنيا لذلك أيضًا، فتفيد الجملتان: أنّه عزّ وجلّ المحمود على نعم الدّنيا فيها

وأنّه تبارك وتعالى المحمود على نعم الآخرة فيها، وجوّز أن يكون في الكلام صنعة الاحتباك، وأصله الحمد لله الخ في الدّنيا، وله ما في الآخرة والحمد فيها، فأثبت في كلّ منهما ما حذف من الآخر. [ثمّ نقل كلام أبي السّعود وأضاف:]

وأنت تعلم أنّ المتبادر إلى الذّهن هو ما قرّر أوّلًا والفرق بين الحمدين مع كون نعم الدّنيا ونعم الآخرة بطريق التّفضّل، أنّ الأوّل على نهج العبادة، والثّاني على وجه التّلذّذ والاغتباط، وقد ورد في الخبر: «إنّ أهل الجنّة يلهمون التّسبيح كما يلهمون النَّفَس»

وقول الزّمخشريّ: إنّ الأوّل واجب لأنّه على نعمة متفضّل بها، والثّاني ليس بواجب لأنّه على نعمة واجبة الإيصال إلى مستحقّها، مبنيّ على رأي المعتزلة، على أنّ قوله: لأنّه على نعمة واجبة الإيصال ليس على إطلاقه عندهم، لأنّ ما يُعطي الله تعالى العباد في الآخرة ليس مقصورًا على الجزاء عندهم، بل بعض ذلك تفضّل، وبعضه أجر، وتقديم الخبر في الجملة الثّانية لتأكيد الحصر المستفاد من اللّام -على ما هو الشّائع- اعتناءً بشأن نعم الآخرة

وقيل: للاختصاص، لأنّ النّعم الدّنيويّة قد تكون بواسطة من يستحقّ الحمد لأجلها، ولا كذلك نعم الآخرة، وكأنّه أراد لتأكيد الاختصاص، أو بنى الأمر على أنّ الاختصاص المستفاد من اللّام بمعنى الملابسة التّامّة، لا الحصر، كما قاله الفاضل اليمنيّ، وأمّا أنّه أراد الاختصاص الاختصاص كما ترى، ويردّ على قوله: ولا كذلك نعم الآخرة ﴿عَسٰى اَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩، فتأمّل. (٢٢: ١٠٣)

نحوه القاسميّ (١٤: ٤٩٣٧)، والمراغيّ (٢٢: ٥٥)

مغنيّة: الله سبحانه هو المستحقّ للحمد في

الدّارين، ومالك الكون ومدبّره بما فيه على مقتضى علمه وحكمته. وفي نهج البلاغة خ ١٨٢ نحمده على عظم إحسانه، ونيّر برهانه، ونوامي فضله وامتنانه، حمدًا يكون لحقّه قضاءً، ولشكره أداءً، وإلى ثوابه مقرّبًا، ولحسن مزيده موجبًا. (٦: ٢٤٧)

الطّباطبائيّ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ثناء عليه على ملكه المنبسط على كلّ شيء، بحيث له أن يتصرّف في كلّ شيء بما شاء وأراد.

وقوله: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ تخصيص الحمد بالآخرة، لما أنّ الجملة الأولى تتضمّن الحمد في الدّنيا، فإنّ النّظام المشهود في السّماوات والأرض نظام دنيويّ، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨. (١٦: ٣٥٦)

مكارم الشّيرازيّ: خمس سور من القرآن الكريم افتتحت بـ«حمد الله»، وارتبط (الحمد) في ثلاثة منها بـ﴿خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، وهي: سبأ، وفاطر، والأنعام، بينما كان مقترنًا في سورة الكهف بنزول القرآن على قلب الرّسول الأكرم ﷺ، في حال أنّه جاء في سورة الفاتحة تعبيرًا جامعًا شاملًا لكلّ هذه الاعتبارات ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة: ٢.

على كلّ حال، الحمد والشّكر لله تعالى في مطلع سورة سبأ هو في قبال مالكيّته وحاكميّته تعالى في الدّنيا والآخرة.

لذا فإنّ الحاكميّة والمالكيّة في العالمين له سبحانه، وكلّ موهبة، وكلّ نعمة، ومنفعة وبركة، وكلّ خلقة سويّة عجيبة مدهشة، تتعلّق به تعالى، ولذا فإنّ (الحمد) الّذي حقيقته الثّناء على فعل اختياريّ حسن، كلّه يعود إليه تعالى، وإذا كان من المخلوقات من يليق به الحمد والثّناء، فلأنّه شعاع من وجوده عزّ وجلّ، ولأنّ أعماله وصفاته قبس من أفعاله وصفاته تعالى. وعليه فكلّ مدح وثناء يصدر من أحد على شيء في هذا العالم، فإنّ مرجعه في النّهاية إلى الله سبحانه وتعالى. (١٣: ٣٤٩)

فضل الله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ في مواقع الحمد في رحاب الكون الواسع الّذي أبدعه الله بقدرته، وأداره بحكمته، ويسّر فيه سبل الحياة للمخلوقات، بحيث تتحرّك فيه بيسر وسهولة، ممّا يجعل من الحمد في الفكر واللّسان حالة وجدانيّة، تستمدّ مفرداتها من جولة الإنسان في رحاب الكون كلّه، حيث يعيش مع الله ﴿الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ فليس هناك شيء إلّا وهو مملوك له، خاضع لتدبيره وإرادته في كلّ ما يتّصل به من كلّ نواحي الحياة والموت، وفي كلّ تفاصيل الحركة في شؤونه العامّة والخاصّة، فكيف يكون ما هو مملوك له شريكًا له في الألوهيّة، أو في الطّاعة والعبادة؟

﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ﴾ الّتي يجتمع فيها الخلق في ساحاتها في دائرة المسؤوليّة بين يدي الله، ليحاسبهم جميعًا، من موقع إحاطته بكلّ أمورهم الماضية الخفيّة والعلنيّة، وليجزيهم جميعًا من موقع قدرته المتحرّكة في آفاق عدله ورحمته، ليجد الجميع مواقع حمده في ذلك كلّه، فهو أهل الحمد في كلّ شيء. (١٩: ١٠)

بِحَمْدِهِ

يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا الإسراء ٥٢

ابن عبّاس: فتستجيبون داعي الله بأمره. (٢٣٨)

مثله ابن جُرَيْج (الطَّبَرِيّ ١٥: ١٠٦)

سعيد بن جُبَيْر: يخرجون من قبورهم وينفضون التّراب عن رؤوسهم ويقولون: سبحانك وبحمدك (الفخر الرّازيّ ٢٠: ٢٣٧)

قَتادَة: أي بمعرفته وطاعته. (الطَّبَرِيّ ١٥: ١٠٦)

الطَّبَرِيّ: يقول تعالى ذكره: قل: عسى أن يكون بعثكم أيّها المشركون قريبًا، ذلك يوم يدعوكم ربّكم بالخروج من قبوركم إلى موقف القيامة، فتستجيبون بحمده [ثمّ نقل الأقوال وقال:]

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب أن يقال: معناه فتستجيبون لله من قبوركم بقدرته، ودعائه إيّاكم، ولله الحمد في كلّ حال، كما يقول القائل: فعلت ذلك الفعل بحمد الله، يعني: لله الحمد على كلّ ما فعلته. [ثمّ استشهد بشعر] (١٥: ١٠٦)

الزّجّاج: تستجيبون مقرّين بأنّه خالقكم (٣: ٢٤٥)

أبوسهل الهَرَويّ: أي والحمد لله. [ثمّ استشهد بشعر] (القُرطُبيّ ١٠: ٢٧٥)

الماوَرْديّ: وفي قوله: ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ أربعة أوجه:

أحدها: فتستجيبون حامدين لله تعالى بألسنتكم.

الثّاني: فتستجيبون على ما يقتضي حمد الله من أفعالكم.

الثّالث: معناه فتستقيمون من قبوركم بحمد الله لا بحمد أنفسكم.

الرّابع: [قول ابن عبّاس المتقدّم] (٣: ٢٤٩)

نحوه الطُّوسيّ. (٦: ٤٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: حال منهم، أي حامدين، وهي مبالغة في انقيادهم للبعث، كقولك لمن تأمره بركوب ما يشقّ عليه فيتأبّى ويمتنع: ستركبه وأنت حامد شاكر، يعني أنّك تحمل عليه وتقسر قسرًا حتّى أنّك تلين لين المسمح الرّاغب فيه، الحامد عليه. (٢: ٤٥٣)

ابن عَطيّة: [نقل قول ابن عبّاس وقتادة وأصحابه]

وهذا كلّه تفسير لا يعطيه اللّفظ، ولا شكّ أنّ جميع ذلك بأمر الله تعالى، وإنّما معنى (بِحَمْدِهِ) إمّا أنّ جميع العالمين - كما قال ابن جُبَيْر - يقومون وهم يحمدون الله ويمجّدونه لما يظهر لهم من قدرته، وإمّا أنّ قوله: (بِحَمْدِهِ) هو كما تقول لرجل خصمته وحاورته في علم: قد أخطأت بحمد الله، فكان النّبيّ ﷺ يقول لهم في هذه الآيات: عسى أنّ السّاعة قريبة، يوم تدعون فتقومون بخلاف ما تعتقدون الآن، وذلك بحمد الله على صدق خبري، نحا هذا المنحى الطَّبَرِيّ ولم يخلصه. (٤٦٦:٣)

الطَّبْرِسيّ: أي حامدين لله على نعمه وأنتم موحّدون، وهذا كما يقول القائل: «جاء فلان بغضبه»

أي جاء غضبان. وقيل: معنى (تستجيبون بحمده) إنّكم تستجيبون معترفين بأنّ الحمد لله على نعمه لاتنكرونه، لأنّ المعارف هناك ضروريّة. (٣: ٤٢٠)

الفَخْر الرّازيّ: [ذكر قول قتادة وأضاف:]

وتوجيه هذا القول، أنّهم لمّا أجابوا بالتّسبيح والتّحميد كان ذلك معرفة منهم وطاعة، ولكنّهم لاينفعهم ذلك في ذلك اليوم، فلهذا قال المفسّرون: حمدوا حين لاينفعهم الحمد. وقال أهل المعاني: (تستجيبون بحمده) أي تستجيبون حامدين، كما يقال: «جاء بغضبه» أي جاء غضبان، و«ركب الأمير بسيفه» أي وسيفه معه. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ] (٢٠: ٢٢٧)

العُكْبَريّ: ﴿فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ في موضع الحال، أي فتستجيبون حامدين، ويجوز أن يتعلّق الباء بـ(يَدْعُوكُمْ). (٢: ٨٢٤)

نحوه النّسفيّ. (٢: ٣١٧)

القُرطُبيّ: أي باستحقاقه الحمد على الإحياء. [إلى أن قال:]

وقيل: المعنى بقدرته، وقيل: بدعائه إيّاكم. قال علماؤنا: وهو الصّحيح، فإنّ النّفخ في الصّور إنّما هو سبب لخروج أهل القبور، وبالحقيقة إنّما هو خروج الخلق بدعوة الحقّ، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ فيقومون يقولون: سبحانك اللّهمّ وبحمدك. قال: فيوم القيامة يوم يُبدأ بالحمد ويُختم به، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ وقال في آخره: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الزّمر: ٧٥. (١٠: ٢٧٥)

البَيْضاويّ: حال منهم، أي حامدين الله تعالى على كمال قدرته، كما قيل: إنّهم ينفضون التّراب عن رؤوسهم ويقولون: سبحانك اللّهمّ وبحمدك، أو منقادين لبعثه انقياد الحامدين عليه. (١: ٥٨٨)

أبوحَيّان: وقيل: معنى (بِحَمْدِهِ) أنّ الرّسول قائل ذلك، لا أنّهم يكون بحمده حالاً منهم، فكأنّه قال: عسى أن تكون السّاعة قريبة، يوم يدعوكم فتقومون بخلاف ما تعتقدون الآن، وذلك بحمد الله على صدق خبري، كما تقول لرجل خصمته أو حاورته في علم: «قد أخطأت بحمد الله» فبحمد الله ليس حالاً من فاعل «أخطأت»، بل المعنى «أخطأت» والحمد لله، وهذا معنى متكلّف عاإليه الطّبريّ، وكان (بِحَمْدِهِ) يكون اعتراضًا إذ معناه والحمد لله. [ثمّ استشهد بشعر]

ووقع في لفظ ابن عطيّة حين قرّر هذا المعنى قوله: عسى أنّ السّاعة قريبة، وهو تركيب لايجوز، لاتقول: عسى أنّ زيدًا قائمٌ، بخلاف عسى أن يقوم زيد، وعلى أن يكون (بِحَمْدِهِ) حالاً من ضمير (فَتَسْتَجِيبُونَ) قال المفسّرون: حمدوا حين لاينفعهم الحمد. (٦: ٤٧)

أبوالسُّعود: حال من ضمير (تَسْتَجِيبُونَ) أي منقادين له، حامدين لما فعل بكم غير مستعصين، أو حامدين له تعالى على كمال قدرته عند مشاهدة آثارها ومعاينة أحكامها. (٤: ١٣٧)

شُبَّر: حامدين له، أو مطاوعين لبعثه مطاوعة الحامد له. (٤: ٢٩)

الآلوسيّ: (بِحَمْدِهِ) حال من ضمير المخاطبين وهم الكفّار كما هو الظّاهر، والباء للملابسة، أي فتستجيبون ملتبسين بحمده، أي حامدين له تعالى على كمال قدرته وقيل المراد معترفين بأنّ الحمد له على النّعم لاتنكرون ذلك، لأنّ المعارف هنالك ضروريّة. [ثمّ نقل كلام الزّمخشريّ وأضاف]

فكأنّه قيل: منقادين لبعثه انقياد الحامدين له، وتعلّق الجارّ بـ(يَدْعُوكُمْ) ليس بشيء. (١٥: ٩٣)

القاسميّ: أي وله الحمد على ما أحضركم للجزاء وتحقّق وعده الصّدق. (١٠: ٣٩٣٩)

المراغيّ: ولله الحمد في كلّ حال، وهذا كما يقول القائل: فعلت هذا بحمد الله، أي ولله الحمد على كلّ ما فعلت. (١٥: ٥٧)

مَعْصِيَة. أي حامدين منقادين، ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ يس: ٥١. (٥: ٥٣)

الطّباطبائيّ: (بِحَمْدِهِ) حال من فاعل (تَسْتَجِيبُونَ)، والتّقدير تستجيبون متلبّسين بحمده، أي حامدين له، تعدّون البعث والإعادة منه فعلًا جميلًا يُحمد فاعله ويُثنى عليه، لأنّ الحقائق تنكشف لكم اليوم، فيتبيّن لكم أنّ من الواجب في الحكمة الإلهيّة أن يُبعث النّاس للجزاء، وأن تكون بعد الأُولى أُخرى. (١٣: ١١٧)

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: وهو على ثمانية أوجه

أحدها: الشّكر، كقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة: ١، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ الأعراف: ٤٣، وقوله: ﴿أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس: ١٠، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ﴾ إبراهيم: ٣٩، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ المؤمنون: ٢٨، وقوله: ﴿وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النّمل: ١٥، وقوله: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ النّمل: ٥٩.

والثّاني: الثّناء، كقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ الأنعام: ١، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ سبأ: ١، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فاطر: ١.

والثّالث: المدح، كقوله: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ الإسراء: ١١١.

والرّابع: الأمر، كقوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ البقرة: ٣٠، وقوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ الحجر: ٩٨، وقوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ الطّور: ٤٨، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤٤.

والخامس: الذّكر، كقوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ النصر ٣، وقال بعضهم: فأكثر ذكر ربّك.

والسّادس: القول، كقوله: ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ آل عمران ١٨٨، أي يحبّون أن يقال ما لم يكن.

والسّابع: الحمد يعني الإجابة، كقوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢.

والثّامن: الصّلاة، كقوله: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الروم ١٨. (١٨٤)

الدّامغانيّ: الحمد على خمسة أوجه: الأمر، المنّة، الصّلوات الخمس، الثّناء والحمد، الشّكر.

فوجه منها: الحمد يعني الأمر، قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ البقرة ٣٠، يعني بأمرك، مثلها: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء ٥٢، أي بأمره.

والوجه الثّاني: الحمد يعني المنّة، قوله: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾ الزّمر ٧٤، يعني المنّة لله الّذي صدقنا وعده، كقوله: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ﴾ فاطر ٣٤، يعني المنّة لله، ونحوه كثير.

والوجه الثّالث: الحمد يعني الصّلوات الخمس، قوله: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ الرّوم ١٨، يعني الصّلوات الخمس.

والوجه الرّابع: الحمد يعني الثّناء والذّكر، قوله: ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ آل عمران ١٨٨، يعني أن يُثنى عليهم، كقوله: ﴿مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء ٧٩، يعني الحمد والثّناء.

والوجه الخامس: الحمد يعني الشّكر، قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة ٢، يعني الشّكر لله، مثلها في الأنعام ١، وسبأ: ١، وفاطر: ١. (٢٥٣)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة الحَمْد: الثّناء، يقال: حَمِدَه على فعله يَحْمَده حَمْدًا ومَحْمَدًا ومَحْمَدَةً ومَحْمِدًا ومَحْمِدَةً، أي أثنى عليه، فهو محمود وحَميد، والأنثى: حَمِيدة، والحَميد: المحمود، من صفات الله تعالى، ورجل حُمَدَة: كثير الحمد، وفلان يتحمّد النّاسَ بجوده، يريهم أنّه محمود، وأحمَدَ الرّجلُ: فعل ما يُحمَد عليه، وأحمَدَ: صار أمرُه إلى الحمد، وأحمَدَ أمرَه: صار عنده محمودًا.

وحَمَدَه وحَمِدَه وأحمَدَه: وجده محمودًا، يقال: أتينا فلانًا فأحمدناه أو أذممناه، أي وجدناه محمودًا أو مذمومًا، وأحمَدَه: استبان أنّه مستحقّ للحمد.

وأتيتُ موضع كذا فأحمَدْتُه: صادفته محمودًا موافقًا، وذلك إذا رضيت سكناه أو مرعاه، وأحمَدَ الأرضَ: صادفها حميدة، ومنزل حَمْدٌ: محمود، ومنزلة حَمْد: محمودة.

والتّحميد: كثرة حمد الله سبحانه بالمحامد الحسنة، يقال: إنّه لحَمّاد لله، ومنه اسم نبيّنا محمّد ﷺ، كأنّه حُمِدَ مرّة بعد أخرى؛ لأنّ المحمّد مبالغة في الحمد، وهو من كثرت خصاله المحمودة.

وحمادِ لفلان: حمدًا له وشكرًا، وحُمادي أن أفعل ذاك: غايتي وقُصاراي، وحُماداك أن تفعل كذا وكذا: مبلغ جهدك. وأحمد إليك الله: أشكر إليك أياديه ونعمه والعَوْد أحمد: أكثر حمدًا.

٢- وقولهم: حَمِدتُ على فلان حَمَدًا، أي غضبت، هو من: عَمِد عليه، أي غضب عليه، وهو العَمد والأمد أيضًا، على الإبدال. وحَمَدة النَّار: صوت التهابها، من حَدْم النَّار وحدَمها، أي شدَّة احتراقها. يقال: احتدمت النَّار والحرُّ، على القلب، ويوم مُحْتَمِد: مقلوب مُحتَدِم يقال منه: احتدم الحرُّ، أي اشتدَّ.

٣- والحَمْدَلَة: لفظ منحوت من قولك «الحمد لله» كالبسملة والحسبلة وغيرهما، وقد ذكره المتأخِّرون كالفيروز ابادي، وزعم الزَّبيديّ أنَّ الصَّاغانيّ ذكره أيضًا.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها (يَحْمَدُوا) و(الحامِدُون)، و(مَحْمُودًا) كلّ منها مرّة، و(حَمِيد) وصفًا لله ١٤ مرّة، و(أَحْمَد ومُحَمَّد) اسمًا للنبيّ ﷺ (أَحْمَد) مرّة، و(مُحَمَّد) ٤مرات، و«التَّسبيح بحمده» ١٥مرّة، و«الحمد لربّ العالمين» ٦مرّات، و«الحمد لله خالق السّماوات والأرض» ٦مرّات أيضًا، ولسائر معانيه ١٦مرّة، في ٦٦ آية

١- يَحْمَدُون، الحامِدُون، مَحْمُودًا

١- ﴿... وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ ...﴾ آل عمران ١٨٨

٢- ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ ...﴾
التوبة: ١١٢

٣- ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩

٢- غنيّ حميد، الغنيّ الحميد

٤- ﴿... وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ البقرة: ٢٦٧

٥- ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ إبراهيم: ٨

٦- ﴿... وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ لقمان: ١٢

٧- ﴿... فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ التغابن: ٦

٨- ﴿... فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ النساء: ١٣١

٩- ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الحج: ٦٤

١٠- ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ لقمان: ٢٦

١١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ فاطر: ١٥

١٢- ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾
الحديد: ٢٤ والممتحنة: ٦

٣- حَمِيدٌ مَجِيد

١٣- ﴿... رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ

﴿إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ هود ٧٣

٤ـ العزيز الحميد

١٤ـ ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ إبراهيم: ١، ٢

١٥ـ ﴿... وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ سبأ ٦

١٦ـ ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ البروج ٨

٥ـ الوليّ الحميد

١٧ـ ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ الشورى ٢٨

٦ـ حكيم حميد

١٨ـ ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصّلت ٤٢

٧ـ صراط الحميد

١٩ـ ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ الحجّ ٢٤

٨ـ أحمد ومحمّد

٢٠ـ ﴿... وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ...﴾ الصّفّ ٦

٢١ـ ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾ آل عمران ١٤٤

٢٢ـ ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ...﴾ الأحزاب ٤٠

٢٣ـ ﴿وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾ محمّد ٢

٢٤ـ ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ الفتح ٢٩

٩ـ التسبيح بحمده

٢٥ـ ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ...﴾ الرّعد: ١٣

٢٦ـ ﴿... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ الإسراء ٤٤

٢٧ـ ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ الفرقان ٥٨

٢٨ـ ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ النصر ٣

٢٩ـ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ الطّور ٤٨

٣٠ـ ﴿... وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ ق ٣٩

٣١ـ ﴿... وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا...﴾ طه ١٣٠

٣٢ـ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ المؤمن ٥٥

٣٣ـ ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ الحجر ٩٨

٣٤ـ ﴿... أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ البقرة ٣٠

٣٥ـ ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ

وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ الشورى ٥

٣٦ـ ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ المؤمن ٧

٣٧ـ ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ الزمر ٧٥

٣٨ـ ﴿ .. خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ السجدة ١٥

١٠ـ الاستجابة بحمده

٣٩ـ ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الإسراء ٥٢

١١ـ الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِين

٤٠ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الفاتحة ١

٤١ـ ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الأنعام ٤٥

٤٢ـ ﴿ .. وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الزمر ٧٥

٤٣ـ ﴿ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس ١٠

٤٤ـ ﴿ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ المؤمن ٦٥

٤٥ـ ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ۝ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الصافات ١٨١، ١٨٢

١٢ـ الحمد لخلق السموات والأرض وفي الآخرة

٤٦ـ ﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الجاثية ٣٦

٤٧ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ .. ﴾ الأنعام ١

٤٨ـ ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ الروم ١٨

٤٩ـ ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ لقمان ٢٥

٥٠ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ ﴾ سبأ ١

٥١ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ﴾ فاطر ١

١٣ـ الحمد لله على صفاته

٥٢ـ ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾ الإسراء ١١١

١٤ـ الحمد لله على نعمائه

٥٣ـ ﴿ ... وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا...﴾ الأعراف ٤٣

٥٤ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ..﴾ إبراهيم ٣٩

٥٥ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ الكهف ١

٥٦ـ ﴿... فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ المؤمنون: ٢٨

٥٧ـ ﴿... وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النمل: ١٥

٥٨ـ ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ ...﴾ فاطر: ٣٤

٥٩ـ ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ﴾ الزمر: ٧٤

٦٠ـ ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا ... الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ النحل: ٧٥

٦١ـ ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الزمر: ٢٩

٦٢ـ ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ العنكبوت: ٦٣

٦٣ـ ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ النمل: ٩٣

٦٤ـ ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ...﴾ النمل: ٥٩

١٥ له الحمد

٦٥ـ ﴿... لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ التغابن: ١

٦٦ـ ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص: ٧٠

يلاحظ أوّلًا أنّ مشتقّات هذه المادّة جاءت كما يلي:

أـ يُحمَدُوا، والحامِدُون، ومحموداً في (١ـ٣) على ترتيب، وفيها بحوث:

١ـ إنّ الفعل في (١): ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ واسم الفاعل في (٢): ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ﴾ واسم المفعول على وزن (مفعول) في (٣): ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾، جاء كلّ منها ـ كما سبق ـ مرّة واحدة.

٢ـ نسب الله الحمد إلى نفسه في مواضع كثيرة، وبألفاظ مختلفة في سائر الآيات: الحمد لله، له الحمد، الله عليّ حميد، الله حميد مجيد، وإلى رسوله، نحو: ﴿اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصّفّ: ٦، وإلى المؤمنين: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ﴾ التوبة: ١١٢، وإلى المقام: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ الإسراء: ٧٩.

ولكنّ اليهود نسبوا الحمد إلى أنفسهم في (١): ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ رغبة في مدح النّاس لهم دون شيء فعلوه، حتّى يستحقّوا أن يُحمدوا عليه. وقيل: عنى بذلك المشركين.

٣ـ اختلفوا في المحمود في (٣): ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ على أقوال منها الشّفاعة، وهو أشهرها، قال الطُّبْرِسيّ: «وقد أجمع المفسّرون على أنّ المقام المحمود هو مقام الشّفاعة، وهو المقام الّذي يشفع فيه للنّاس» وعن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله «الصّادق»عليه السلام، قال: سأله رجل عن قول رسول

الله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر». قال: «ثمّ يأخذ حلقة من باب الجنّة فيفتحها، فيخرّ ساجدًا، فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تُشفّع، اطلب تُعطَ، فيرفع رأسه ثمّ يخرّ ساجدًا، فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تُشفّع، واطلب تُعطَ، ثمّ يرفع رأسه فيشفع فيُشفّع، ويطلب فيُعطَى»

ب ـ الحميد في (٤ ـ ١٩)، صفةً على الأغلب:

فجاء ﴿غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ و﴿الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ و﴿غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ في (٤ ـ ١٢)، وفيها بحوثٌ:

١ ـ تقدّم لفظ الجلالة الصّفة والموصوف ﴿غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ في الجميع مسبوقًا بـ«أنّ» في (٤) أو بـ«إنّ» في (٥ ـ ٨ و١٠)، وبـالواو في (٩) و(١١)، وبـ«كـان» في (١٢)

وكان الموصوف فيها هو الله تعالى بلفظ (غَنِيٌّ)، أي كلّ أحد محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى أحد أبدًا. ووصف بـ(الحَميد) ليمتاز بذاته عمّن يتّصف به من العباد وهو ذميم، أي أنّ الله غنيّ محمود، وليس غنيًّا ذميمًا كسائر خلقه

٢ ـ جاءت الصّفة والموصوف ﴿غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ بعد ذكر العلم في (٤)، والكفر في (٥) و(٧) و(١١)، والملك في (٦) و(٨) و(١٢)، والفقر في (٩)، والتّولّي في (١٠). فما جاء بعد العلم والفقر فهو تهديد، وما جاء بعد الكفر والتّولّي فهو تهديد وتوبيخ، وما جاء بعد الملك فهو محاججة.

٣ ـ إن قيل: لِمَ قدّم الغنيّ على الحميد، ولم يقل: حميد غنيّ؟

يقال: قدّم الغنيّ وأخّر الحميد لأمرين: الأوّل: أنّ الغنيّ صفة مشبّهة، وهي تفيد الثّبات، والحميد صفة متغيّرة، فقدّم الثّابت على المتغيّر، كما في ﴿وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٣، و﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ النّمل: ٤٠

والثّاني: أنّ الحميد جاء مؤخّرًا رعاية لرؤوس الآيات في جميع المواضع إلّا موضعًا، وهو إمّا صفة كما هو الغالب، أو مضاف إليه، كما جاء في موضع واحد: ﴿وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ الحجّ: ٢٤

ونحوه ﴿حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ في (١٣): ﴿إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾، وفيها معانٍ:

١ ـ وصف (حَميد) ـ وهو (فعيل) بمعنى (مفعول) ـ بأنّه (مَجيد)، وهو (فعيل) بمعنى (فاعل)، وقُدّم هنا دون سائر الآيات، لأنّه أُكّد بما هو أقوى منه، إذ (مَجيد) يفيد المبالغة كالرّحيم، ونحوه قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ الشّعراء: ٩

٢ ـ قال الفارسيّ في (حَميد) هنا: «يحمد المؤمنين من عباده» يريد أنّه بمعنى حامد. ولعلّه لحظ المجيد بمعنى الماجد، فحمل الحميد عليه، وإليه ذهب الرّاغب أيضًا في أحد قوليه: «يصحّ أن يكون في معنى المحمود، وأن يكون في معنى الحامد» ولكنّ معنى المفعول فيه أظهر

وجاء (الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) في (١٤ ـ ١٦)، وفيها بحوثٌ:

١ ـ ورد (الحميد) في الآيات الثّلاث صفة للعزيز، وتأخّر عنه رعاية للرّويّ. وقد تمحّل الفخر الرّازيّ في

علّة ذلك، فقال «لأنّ الصّحيح أنّ أوّل العلم بالله العلم بكونه تعالى قادرًا، ثمّ بعد ذلك العلم بكونه عالمًا، ثمّ بعد ذلك العلم بكونه غنيًّا عن الحاجات، والعزيز هو القادر، والحميد هو العالم الغنيّ».

واستبعد قوله الآلوسيّ، وعلّل ذلك بقوله «للاعتناء بالصّفات السّلبيّة، كما يؤذن به قولهم التّخلية أولى من التّحلية».

٢ـ جوّز الزّجّاج رفع (الحميد) على الابتداء في (١٤) ﴿صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللهُ الَّذِي﴾، ورفع بعد الجلالة فما بعده خبرًا له فيجوز على قوله الوقف على (العزيز)، ويكون (الحميد) مستأنفًا وجاء بعدها قوله: ﴿اللهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ * الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ﴾

ولكن هذا خلاف الاستعمال؛ إذ جاء الحميد معرّفًا ومنكّرًا رويًّا ـ كما في هذه الآية ـ أو فاصلًا بين الآيات دائمًا، سوى الآية (١٣) كما أنّه يحسن وصل «الحميد» ـ على قول الزّجّاج ـ بلفظ الجلالة «الله» ـ وهو بعيد ـ ويستحبّ ـ أي لايجب على قوله أيضًا ـ الوقف على (شديد) في الآية الثّانية لاتّصالها بما بعدها. ونظيره قوله ﴿فَأُولٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا * جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ﴾ مريم: ٦٠ و٦١

٣ـ فسّر الفخر الرّازيّ (الحميد) في (١٤) بالعالم الغنيّ، وأنكره الآلوسيّ، فقال «ولم نر تفسير (الحميد) بما ذكر لغيره». واستغربه الطّباطبائيّ أيضًا.

كما فسّره في (١٦) ﴿إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ بالعلم، وعلّل ذلك بقوله: «لأنّ من لايكون عالمًا بعواقب الأشياء، لايمكنه أن يعمل الأفعال الحميدة، فالحميد يدلّ على العلم التّامّ من هذا الوجه». وهذا لايوجب تفسيره بالعلم، لأنّه لازم له لاعينه

وجاء ﴿الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ في (١٧). ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾

وُصف (الوليّ) ـ وهو الله ـ بلفظ (الحميد)، وما وُصف (الوليّ) ـ وهو يعنيه تعالى ـ بوصف إلّا في هذه الآية. واقترن (الحميد) بلفظ (الوليّ) هنا لتقدّم نزول الغيث بعد القنوط، ونزول الرّحمة عليه، لأنّ (الوليّ) بمفرده دون وصف وإضافة قد استُعمل في الوعيد والتّهديد، في كثير من الآيات، مثل ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ البقرة: ١٠٧. فكأنّ (الحميد) هنا قِوام البركة والرّحمة

وجاء ﴿حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ في (١٨) ﴿لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾:

وصف الله القرآن بأنّ ما أخبر به عن الماضي وعن المستقبل ليس باطلًا ـ وهذا أحد الأقوال في معنى الآية ـ ثمّ أخبر بأنّه ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، أي تنزيل من عالم مستحقّ للحمد، لأنّه أنعم به على خلقه، فاستحقّ بذلك الحمد والشّكر.

وجاء ﴿صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ في (١٩): ﴿وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ مضافًا إليه:

واختلف فيه، فقيل: هو الله تعالى، وقيل: الجنّة،

وقيل: هو الصّراط نفسه، فأضيف إليه، كما في قوله ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ النّحل ٣٠.

والأوّل أولى، لأنّ (الحميد) يراد به الله في جميع المواضع فينبغي حمل هذا عليه أيضًا

ج-أحمد، ومحمّد في (٢٠) إلى (٢٤)، وفيها بحوث:

١-وردت هذه الآيات الخمس في سور مدنيّة، وقرن الاسمان (أحمد) و(محمّد) بلفظ (رسول الله)، سوى (٢٣) فإنّه قرنت بالإيمان برسالته ﴿وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ﴾، وهما سيّان. وشُبّه هذا الاستعمال من محاجّة أهل الكتاب الّذين يسكنون المدينة في نبوّة رسول الله ﷺ، طمعًا في إسلامهم

٢-جاء اسم النّبيّ ﷺ أحمد في (٢٠) على لسان المسيح ؑ، وهو كذلك في العهد الجديد المكتوب بالسّريانيّة، إذ ورد فيه بلفظ «بارقليطا». وأصله في اليونانيّة «پيركلتوس»، أي الأحمد والمحمّد، ثمّ حرّف إلى لفظ «باراكلتوس»، أي المسلّي، وترجم من اليونانيّة إلى السّريانيّة بهذا المعنى أيضًا

٣-إن قيل: أيّ أبلغ في الحمد: أحمد أم محمّد؟

يقال: هما سيّان في هذا المعنى، لأنّ (أحمد) مبالغة من «حامد» أو «محمود» أو «يحمد»، إلّا أنّه يصوغها بالحمد. و(محمّد) مبالغة في شدّة الحمد وتكرار له، أي يُحمّد حمدًا بعد حمد. ففي الأوّل زيادة في الحمد، وفي الثّاني شدّة وتكرار فيه، وكلاهما واحد، كما ترى

د-التّسبيح بحمده في (٢٥) إلى (٣٨)

جاء (الحمد) في هذه الآيات مصدرًا مجرورًا بالباء وصفًا ومُردفًا بفعل التّسبيح، سوى (٢٥)، حيث فصل (الرّعد) بين التّسبيح والحمد -بدل الضّمير المستتر في فعل التّسبيح كفاعل له في الباقي- وقد سبّح بحمد الله الرّعد والملائكة في (٢٥)، والملائكة وحدهم في (٣٤-٣٧)، والأشياء في (٢٦)، والنّبيّ في (٢٧-٣٣) ائتمارًا بأمر الله، والمؤمنون في (٣٨)

كما اقترن تسبيح الملائكة بحمد الرّبّ بالتّقديس لله في (٣٤)، والاستغفار لمن في الأرض في (٣٥)، والإيمان به والاستغفار للمؤمنين في (٣٦). واقترن تسبيح النّبيّ كذلك بالتّوكّل في (٢٧) والاستغفار في (٢٨)، والقيام في (٢٩)، والوقت ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ في (٣٠) والوقت أيضًا ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ في (٣١)، وكذا لوقت ﴿بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ في (٣٢)، وبالسّجود في (٣٣) فيبدو منها العلاقة بين التّسبيح بحمد الله وبين التّقديس له والتّوكّل عليه، والاستغفار منه

وكان فعل تسبيح المؤمنين ماضيًا، وتسبيح الرّعد والأشياء والملائكة حالًا، وتسبيح النّبيّ أمرًا

هـ-الاستجابة بحمده في (٣٩) ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾، وفيها بحوث:

١-ذهب أغلب المفسّرين إلى أنّ (بِحَمْدِهِ) حال من ضمير (تَسْتَجِيبُونَ)، أي مستجيبون حامدين لله وجعله بعضهم متعلّقًا بحال من فاعل (فَتَسْتَجِيبُونَ)، وتقديره: مقرّين بحمده كما قال الزّجّاج، أو معترفين كما نقل الطّبْرِسيّ ذلك عن بعض، أو ملتبسين به كما قال

الطَّبَاطَبائيّ.

ولعلّ الأولى من جميع ذلك أن تكون (الباء) للإلصاق متعلّقة بـ(فَتَسْتَجِيبُونَ) و(الباء) جواب الشّرط المستفاد من ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ﴾ أي لو يدعوكم يوم القيامة فتستجيبون بحمده وتقولون: نحمدك يا ربّ (أو الفاء) للتّرتيب بالاتّصال، أي تجيبونه فورًا من شدّة ذلّكم وعجزكم.

٢ـ قال العُكْبَرِيّ: «يجوز أن تتعلّق (الباء) بـ(يَدْعُوكُمْ)، فتقدير الكلام على قوله: يوم يدعوكم بحمده فتستجيبون. وهو موافق للّغة، وعليه ظاهر قول ابن عبّاس: فتستجيبون داعي الله بأمره».

غير أنّ الآلوسيّ قال: «تعلّق الجارّ بـ(يَدْعُوكُمْ) ليس بشيء». ولعلّه أراد الفصل بين الفعل وصلته بفاصل، وهو (فَتَسْتَجِيبُونَ).

٣ـ حمل الطَّبَرِيّ قوله: (بِحَمْدِهِ) على قول القائل: فعلت ذلك الفعل بحمد الله، أي فعلته ـ والحمد لله ـ فجعله معترضًا يتمّ المعنى بدونه، فيكون من قول النّبيّ ﷺ، وليس حالًا من الكافرين، كما تقدّم. وذهب إلى هذا القول أبوسهل الهَرَويّ وابن عَطيّة وغيرهما، وردّه أبوحيّان قائلًا: «هذا معنى متكلّف».

٤ـ أمّا الفرق بين الإجابة والاستجابة فقد سبق في (ج و ب) ذيل (الاستعمال القرآنيّ) فلاحظ.

و ـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ في (٤٠ـ٤٥)، وفيها بُحُوثٌ:

١ـ قرن الحمد بلفظ الجلالة ـ بما فيه من الأُبّهة والعظمة ـ في هذه الآيات لتأكيده له إذا كان مبدلًا من ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، أو لتبيينه له دون سواه إذا كان موصوفًا له. ولو حُذف المبدل منه أو الموصوف، وذلك بأن يقال: الحمد لربّ العالمين، لانتفى تأكيد الحمد وتبيينه، فيكون كقولهم: حمدت فلانًا على فعله.

٢ـ جاء هذا الكلام في صدر الآيات بعد البسملة في آية مستقلّة كما في (٤٠)، وفي آخرها مقولًا للقول كما في (٤٢)، وفي آخرها أيضًا، إلّا أنّها آية مستقلّة كما في (٤٥). وقد وقعت هذه الآيات السّتّ رويًّا لما قبلها أو بعدها من الآيات.

٣ـ جاء (الحمد) في (٤٠ـ٤٣) مدحًا، وجاء في (٤٤) و(٤٥) تعليمًا، إذ مدح الله نفسه في (٤٠) و(٤١)، ومدحه أهل الجنّة في (٤٢) و(٤٣). وقال الطَّبْرِسيّ في (٤٢): «قيل: إنّه من كلام الله تعالى، فقال في ابتداء الخلق: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ الأنعام: ١، وقال بعد إفناء الخلق، ثمّ بعد بعثهم واستقرار أهل الجنّة في الجنّة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فوجب الأخذ بأدبه في ابتداء كلّ أمر بالحمد وختمه بالحمد».

وعلّم الله عباده حمد نعمه في (٤٤) و(٤٥)، قال الإمام عليّ ؑ: «عرّف عباده بعض نعمه عليهم جملًا، إذ لا يقدرون على معرفة جميعها بالتّفصيل، لأنّها أكثر من أن تُحصى أو تُعرف، فقال لهم: قولوا: الحمد لله على ما أنعم به علينا ربّ العالمين».

٤ـ فصل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ عمّا قبله

وتوصيف له فحسب، أو هو إنشاء الحمد في جميع آياته أي المتكلّم به يريد إنشاء الحمد مثل من قال «سُبْحَانَ اللهِ» يُنشئ التّسبيح ولا يُخبر به وهذا هو الأولى

٥ـ بحث المفسّرون في هذه الجملة هل هي مدح لله أو شكر له؟ كما فرّقوا بين الحمد والشّكر

ولا شكّ أنّ (الحمد) جاء بمعنيين، كما تقدّم في الأصول اللّغويّة، ولا مانع من كونها مدحًا وشكرًا معًا

قال الزّمخشريّ «تقول حمدت الرّجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته، وأمّا الشّكر فعلى النّعمة خاصّة، وهو بالقلب واللّسان والجوارح، والحمد باللّسان وحده، فهو إحدى شعب الشّكر، ومنه قوله عليه الصّلاة والسّلام «الحمد رأس الشّكر، ما شكر الله عبدٌ لم يحمده» وقد أطال في شرحه فلاحظ

٦ـ لقد أطالوا في (أل) من (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ) هل هي للاستغراق؟ أي كلّ حمد من أيّ حامد لأيّ محمود فهو راجع إلى الله تعالى وخاصّ به، لأنّ كلّ ما هو قابل للحمد فهو مخلوق لله تبارك وتعالى، أو هي للجنس؟ كما قال الزّمخشريّ «وهو تعريف للجنس ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد من أنّ الحمد ما هو، والعرك الّتي في المعركة بمعنى النّزاع» ما هو من بين أجناس الأفعال والاستغراق الّذي يترجمه كثير من النّاس وَهْم منهم»

٧ـ كان أستاذنا الأكبر آية الله البروجرديّ ﵀ يقول «سورة الفاتحة وُضعت بلسان العباد ليخاطبوا بها الله تعالى في صلاتهم، كما يشهد به ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اِهْدِنَا﴾ ويؤيّده ما جاء عن ابن عبّاس، أي قولوا: الحمد لله

ونُضيف إليه أنّها جاءت بصيغة الجمع لصلاة الجماعة، فكأنّ الأصل في الصّلاة هي صلاة الجماعة، وصلاة الفرادى إنّما تجري تسهيلًا وتخفيفًا للنّاس

٨ـ قد صدّر الله سورة الفاتحة وستّ سور أخرى ـ وهي الأنعام، والأعراف، وإبراهيم، والكهف، وسبأ، وفاطر ـ بـ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ وكلّها مكّيّة، ومحتواها التّوحيد والنّبوّة والمعاد، وما يرجع إليها من أركان الدّين الحنيف، وليس فيها تشريع

ز ـ الحمد لله ربّ السّماوات والأرض وخالقهما وفاطرهما ومالكهما في (٦ـ٥٠)، وفيها بحوثٌ

١ـ ذهب الطّبريّ وكثير من المفسّرين إلى أنّ سياق الآية (٤٧) الخبر ومعناه الإنشاء، أي احمدوا الله الّذي خلق السّماوات والأرض، وجعل الظّلمات والنّور وذهب بعض إلى الأصل وظاهر السّياق، أي الخبر لأنّ معنى الإنشاء لا ينتظم مع سياق الآيات التّالية

والحقّ أنّ (الحمد) في جميع الآيات ـ كما سبق ـ إنشاء للحمد سواء كان بلسان الله أو بلسان العباد

٢ـ ورد (الحمد) في (٥٠) مرّتين، فالأوّل عامّ لما في السّماوات والأرض، أي لما في الدّنيا، والثّاني خاصّ بما في الآخرة من أعماله ونعمائه، وتقديم اللّام في ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ مزيدٌ في اختصاص الحمد به، ويبيّن هذا المعنى عن إحاطته تعالى وسعة علمه، متلوّه قوله دون فصل ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾ سبأ ٢،

لأنّ جملة (يَعْلَمُ) حال من لفظ الجلالة، كما ذهب إلى ذلك من تكلّم في إعراب القرآن، كابن الأنباريّ والقيسيّ وجمع غفير من المفسّرين.

٣ـ قال الطّباطبائيّ: «النّظام المشهود في السّماوات والأرض نظام دنيويّ، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوَاتُ﴾ إبراهيم: ٤٨

ولكنّ في السّماوات جنّة المأوى، كما جاء في الأخبار، وهي من النّظام الأخرويّ. فلا جرم أنّ المراد بتبدّل الأرض والسّماوات، تغيير صورها وهيئتها أو مادّتها وجرمها»

٤ـ هذه الآية نظير الآية (٦٦) ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾ من حيث الجمع بين الدّنيا والآخرة في إنشاء الحمد له تعالى.

ح ـ أمر الله عباده في (٥٢) بقول: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ على أنّه لم يتّخذ ولدًا ولم يكن له شريك ولا وليّ من الذّلّ وتلا الأمر بتكبيره تكبيرًا بالغًا، وقد كُرّر (وَلَمْ يَكُنْ) في نفي اتّخاذ الولد ونفي الشّريك مبالغة وتأكيدًا، فهذا من قبيل الحمد لله على صفاته العليا.

ط ـ الحمد لله على نعمائه في (٥٣ـ٦٤)

وردت هذه الآيات كلّها في سور مكّيّة، وكذا كلّ آية قرن فيها (الحمد) بلفظ الجلالة، ومنها قوله: ﴿فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ﴾ في (٤٦) بتقديم لفظ الجلالة على الحمد أيضًا، كما سُبق ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ بفعل القول دون فصل في هذه الآيات، سوى (٥٢)، فقد تقدّم قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا﴾ إبراهيم: ٣٥، عليه بثلاث آيات. وسبقه ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ في (٥٩)، و﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ﴾ في (٦١).

ي ـ ﴿لَهُ الْحَمْدُ﴾ في (٦٥) و(٦٦):

قُدّمت الصّلة (لَهُ) على (الْحَمْدُ) للحصر، وتفيد (اللّام) الاختصاص، أي أنّ الحمد يليق به تعالى، أو الملك، أي أنّ الحمد ملكه دون سواه، أو الهيمنة والقدرة، أي أنّه تعالى مهيمن على من سواه.

والغالب على (الحمد) أن يتقدّم على صفته إذا كانت الصّفة لفظ الجلالة، ويتأخّر عنها إذا كانت متّصلة بالضّمير، كما في هاتين الآيتين والآية (٤٨).

ح م ر

٥ ألفاظ، ٦ مرّات، في ٦ سُوَر: ٤ مكّيّة، ٢ مدنيّتان

حُمْرٌ	١ ١	حُمُرٌ	١ ١
الحمار	١ ١	لحمير	٢ ٢
حمارك	١ ـ ١		

النّصوص اللّغويّة

أبو عَمرو ابن العلاء: أتاني كلّ أسود منهم وأحمر، ولايقال أبيض [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ٥: ٥٦)

الخَليل: الحُمْرة لون الأحمر. تقول: قد احمَرّ الشّيء احمِرارًا، إذا لزم لونه فلم يتغيّر من حال إلى حال، واحمَارّ يَحمَارّ احميرارًا، إذا كان عَرَضًا حادثًا لايثبت، كقولك: جعل يَحمَارّ مرّة ويَصفارّ مرّة.

والحَمَر: داء يعتري الدّابّة من كثرة الشّعير، تقول: حمِر يَحمَر حَمَرًا، وبِرذَون حَمِر.

والحُمْرة: داء يعتري النّاس فتحمَرّ مواضعُه، تُعالَج بالرُّقْية.

والحِمار: العَيْر الأهليّ والوحشيّ، والعَدَد: أحمِرة، والجميع: الحَمير والحُمُر والحُمُرات، والأُنثى: حِمارة وأتان.

والحُمَيرة: الأُشكُرّ مُعرَّب وليس بعربيّ، وسُمّيت حُميرة لأنّها تَحمَرّ، أي تُقشَر، وكلّ شيء قَشَرْتَه فقد حَمَرْتَه فهو محمور وحَمير.

والخَشَبة الّتي يعمل عليها الصَّيقل يقال لها: الحِمار.

وحِمارة القَدَم: هي المُشرِفة بين مَفصِلها وأصابعها من فوق.

والحِمار: خشَبة في مقدَّم الرَّحْل تقبِض عليها المرأة، وهي في مقدَّم الإكاف أيضًا.

وحِمارقَبّان: دُوَيبّة صغيرة لازقة بالأرض ذات قوائم كثيرة.

وفي الحديث: «غلَبتنا عليك هذه الحَمْراء» يعني

العجم والموالي، لسُمْرة ألوان العرب وحُمْرة ألوان العجم

وفرس مِحْمَر، وجمعه مَحَامِر، ومَحَامير أي يجري جري الحمار من بُطْئه

والحُمَّرة ضرب من الطَّير كالعصافير، وبعض يقول العصافير الحُمَّرة

وحَمَارَّة الصّيف شِدَّة وقت الحرّ، ولم أسمع عن «فَعالَّة» غير هذه والزَّعارَّة، ثمّ سمعتُ بخراسان صَبَارَّة الشِّتاء، وسمعتُ: إنّ وراءك لقُرًّا حِرًّا

والأحمران الزّعفران والذّهب

وموت أحمر، وميتة حمراء، أي شديدة

وسنة حمراء، أي شديدة [واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٣: ٢٢٦)

الكِسائيّ: أتيته في حَمَارَّة القيظ، وفي صَبارَّة الشّتاء بالصّاد وهما شِدَّة الحرّ والبرد

(الأزهَريّ ٥: ٥٨)

الأحمر: أتيتُه على حبالّة ذاك، أي على حين ذاك، وأتى فلان على حبالّته أي بِقته

مثله الأُمويّ واليَزيديّ. (الأزهَريّ ٥: ٥٨)

أبوعمرو الشَّيبانيّ: قال الأكوعيّ: هذا رجل أحمر، أي ليس له سلاح، وإن كان أشدّ سوادًا من الفار، وجاء يعدو أحمر، أي ليس له سلاح. (١: ١٤٤)

التّحمير أن يُحلَق الجلد في التّمر (١: ١٤٧)

حَمَرْتُ الأديم، وهو أن تَقْشُرَ صوفه، أو شعره، أو وَبَره بالمُدْية، يَحْمُرُ حَمْرًا (١: ١٤٨)

حمار قَبّان الصّميرس الخنافس. (١: ١٨٤)

تقول: إذا زَجَرْت الحمار حِيه. (١: ١٩٠)

الحِمْر البطيء المُقرِف اللّئيم من الخيل (١: ٢٠٧)

الحِمارة: عود يُعَوَّج ثمّ يُجعل في وسط البيت، ويُثقَب وسطه ثمّ يُجعَل فيه العمود الأوسط.

والحُمَير من الإبل الّتي يَلتوي ولدُها في بطنها فلايخرج حتّى تموت (١: ٢١٠)

التّحمير أن تقطع اللّحم كهيئة الهَبْر (١: ٢١٣)

والحمراء من المِعْزى، لايُدعى من الضّأن حمراء (١: ٢١٤)

ظلّ حِماره يُرَتّابه، أي يسير به رَتابه، وأرتبتُه أنا (١: ٢٢٢)

إنّه لعاتِك الحُمْرة، إذا كان شديد الحُمْرة (٢: ٢٣٠)

قوله «بُعِثتُ إلى الأحمر والأسود» معناه بُعِثتُ إلى الأسود والأبيض

وامرأة حمراء، أي بيضاء، ومنه قول النّبيّ ﷺ لعائشة «يا حُمَيراء»

والأحمر: الّذي لاسلاح معه. [واستشهد بالشّعر ٤ مرّات] (الأزهَريّ ٥: ٥٥)

الفَرّاء: حَمَرَتِ المرأة جِلدَها تَحْمِرُه. والحَمْر في الوبر والصّوف، وقد انحمَر ما على الجلد، وأتاهم الله بغيثٍ حِمْيَرٍ يَحْمُر الأرض حَمْرًا، أي يقشرها.

(الأزهَريّ ٥: ٥٩)

أبوزَيد: المِحْمَر الفرس الّذي يُشبه بالحمار وهو

أيضًا النّيم من الرّجال. (٨١)

الأصمعيّ: في حديثه [عليّ ﷺ] «كنّا إذا احمرّ البأس اتّقينا برسول الله ﷺ فلم يكن أحد منّا أقرب إلى العدوّ منه»

يقال: هو الموت الأحمر والموت الأسود، ومعناه الشّديد. وأرى أصله مأخوذًا من ألوان السّباع، يقول كأنّه من شدّته سبُع إذا أهوى إلى الإنسان، هوى

(أبو عُبَيد ٢: ١٥٤)

الحمائر: حجارة تُنصب حول قُترة الصّائد، واحدها حمارة. (الأزهريّ ٥: ٥٥)

يقال: جاء بغنمه حُمْر الكُلى، وجاء بها سود البطون، معناهما المَهازيل. (الأزهريّ ٥: ٥٦)

يقال: هذه وطأة حمراء، إذا كانت جديدة، ووطأة دَهْماء، إذا كانت دارسة. (أبو عُبَيد ٢: ٦٦٥)

من أمثالهم: «كان حمارًا فاستأتن» يُضرب مثلاً للرّجل يهون بعد العزّ [و استشهد بالشّعر ٣ مرات]

(القالي ٢: ٥٣)

أبو عُبَيد: [في حديث عليّ ﷺ]: «كنّا إذا احمرّ البأس اتّقينا برسول الله ﷺ...» فكأنّ عليًّا أراد بقوله «احمرّ البأس»، أنّه صار في الشّدّة والهول مثل ذلك

ومن هذا حديث عبد الله بن الصّامت: «أسرع الأرض خرابًا البصرة ومصر. قيل: وما يُخربها؟ قال: القتل الأحمر والجوع الأغبر» [إلى أن قال:]

فكأنّ المعنى في هذين الحديثين الموت الجديد مع ما يُشبّه به من ألوان السّباع. (٢: ١٥٥)

ابن الأعرابيّ: الحمائر: حجارة تُجعل حول الحوض تردّ الماء إذا طغى. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهريّ ٥: ٥٥)

في قولهم: «الحُسن أحمر» أي شاقّ، أي من أحبّ الحُسن احتمل المشقّة. وكذلك موتٌ أحمر، الحُمرة في الدّم والقتال.

يقول: يلقى منه المشقّة كما يلقى من القتال.

(الأزهريّ ٥: ٥٦)

في قولهم: «الحُسن أحمر» يريدون إن تكلّفتَ الحُسنَ والجمال فاصبِر فيه على الأذى والمشقّة.

وحَمَّرتُ الجِلد، إذا قشرته وحلقته. (الأزهريّ ٥: ٥٨)

لأحمران: النّبيذ واللّحم. [ثمّ استشهد بالشّعر مرّتين] (الأزهريّ ٥: ٥٩)

ابن السّكّيت: حَمْرة القيظ وحمرُّه: أشدّ ما يكون من القيظ. (٣٨٤)

سمعتُ الكلابيّ يقول: أتيته في حمراء الظّهيرة، وهو شدّة حرّها. (٣٨٦)

حُمَّرة بسكون الميم: نبتٌ، ويقال للحُمَّر، وهو طائر: حُمَّر بالتّخفيف، الواحدة: حُمَّرة، وحُمَّرة وحُمَّرات: جمع. [واستشهد بالشّعر مرّتين]

(الأزهريّ ٥: ٥٤)

حَمَرَ الخارِز السّير يحمِره حَمْرًا، إذا ما سحا باطنه ودهنه ثمّ خرز به، وحمَر الشّاة، إذا ما سمطها.

وأُذُن الحمار: نبتٌ عريض الورق، كأنّه شُبّه بأُذُن الحمار. (الأزهريّ ٥: ٦٠)

شَمِير: قوله ﷺ «زُوِيَتْ لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وأُعْطِيتُ الكنزين الأحمر والأبيض» أراد الذهب والفضّة.

عن أنس أنّ رسول الله ﷺ قال: «أُرسِلتُ إلى كلّ أحمر وأسود» يعني العرب والعجم، و لغالب على ألوان العرب السُّمْرَة والأُدْمَة، وعلى ألوان العجم البياض والحُمْرَة.

قوله: «بُعِثْتُ إلى الأسود و لأحمر» يريد بالأسود لجن، وبالأحمر: الإنس، سمّي بالأحمر لدم الّذي فيهم، والله أعلم (الأزهريّ ٥: ٥٥)

يقال: حَمِرَ فلان على فلان عليّ يَحْمَرُ حَمَرًا، إذا تَحَرّق عليك غضبًا وغيظًا، وهو رجل حَمِرٌ، من قوم حَمِرين

وحِمِرُّ القَيْظ والشّتاء: أشدّه

و العرب إذا دكرت شيئًا بالمشقّة والشدّة وصفته بالحُمْرَة، ومنه قيل: سنة حَمْراء للجَدْبَة

(الأزهريّ ٥: ٥٨)

الجاحظ: يقال: إنّ الحُمُر الوحشيّة ـ وبخاصّة الأخدريّة ـ أطول الحمير أعمارًا. وإنّما هي من نتاج الأخدر، فرس كان لأردشير بن بابك صار وحشيًّا، فحمَى عِدّة عانات فضرب فيها، فجاء أولاده منها أعظم من سائر الحُمُر وأحسن، وخرجتْ أعمارها عن أعمار الخيل وسائر الحُمُر أعني حُمُر الوحش فإنّ أعمارها تزيد على الأهليّة مرارًا عدّة (١١: ١٣٩)

[وله أبحاث أُخر راجع ٢: ٢٥٥ و ٧: ٨٨]

الدِّينوريّ: إذا أخلفت الجبهة فهي السّنة الحَمْراء. (ابن سيده ٢: ٣٣٢)

أبو سعيد البغداديّ: [في معنى شعر الأعشى] الحِمار: العود الّذي يُحمَل عليه الأقتاب، والآسِرات: النّساء اللّواتي يُؤَكِّدْن الرّحال بالقِدّ ويُوثِّقنها. (الأزهريّ ٥: ٥٥)

الحَرْبيّ: قوله «أُعطيتُ الكنزين الأحمر والأبيض» فالأحمرُ مُلك الشّام، والأبيض مُلك فارس

وإنّما قيل لمُلك فارس: الكنز الأبيض لبياض ألوانهم، ولذلك قيل لهم: بنو الأحرار، يعني البيض، ولأنّ الغالب على كنوزهم الورِق وهي بيض، وقال في الشّام: الكنز الأحمر، لأنّ الغالب على ألوانهم الحُمْرة، وعلى كنوزهم الذّهب وهو أحمر (الأزهريّ ٥: ٥٦)

الشِّمِرُ: يقال: «إنّ الحُسْن أحمر» يقال ذلك للرّجل يميل إلى هَواه، ويختصّ من يُحِبّ، كما يقال: الهوى غالب، وكما يقال: إنّ الهوى يميل باسْتِ الرّاكب إذا آثر من يهواه على غيره. (الأزهريّ ٥: ٦٠)

ابن دُرَيْد: حَمِرَ الفرس يَحْمَر حَمَرًا، إذا شَنِق، أي بَشِم فأنتن فوه.

وفرس حَمِرٌ، وهو الهجين

والحِمار من هذا اشتقاقه، لهُجْنته وثِقَله، والجمع حُمُرٌ وحَمير وأحْمِرة.

وحِمار الرَّحل والسَّرج، الّذي يوضع عليه

والحِمَاران: حجران يُطرَح عليهما حجر رقيق يسمّى

ثلاثة، يُجَفَّف عليها الأقِط

وغيث جَمْرٌ: شديد وبنو جَمْرٍ قبيلة، وبنو جُمَيْرِيّ بطن من العرب، وربّما قالوا: بنو أحمري، وجمير: حيّ عظيم من العرب.

والحَمائر: حجارة عرض توضع على القبر، واحدتها حَمارة

ورجل أحمر من قوم حُمْر وأحامر، فإذا أردت اللّون المصبوغ بالحُمْرة لم يكن فيه إلاّ أحمر بيّن الحُمْرة، من ثياب حُمْر

وحمارّة القيظ أشدّ ما يكون من الحرّ

وأحامر موضع، وحامر موضع وقد سمّت العرب حُمْران وأحمر وحُمَيرا

والأحمران الذّهب والزّعفران، والأحمران اللّحم والخمر

والأحامرة قوم قال أبو حاتم خرج قوم من العجم في أوّل الإسلام، فتفرّقوا في بلاد العرب فالأساورة بالبصرة، والأحامرة بالكوفة، والجراجمة بالشّام، والخضارمة بالجزيرة منهم

والحُمَّر طائر، والواحدة: حُمَّرة، وربما خفّف فقيل حُمَرة، والأصل التّثقيل

وابن لسان الحُمَّرة أحد خطباء العرب

وتقول العرب ما يخفى ذلك على السّوداء والحمراء، وعلى الأحمر والأسود.

فالحمراء: العجم، لأنّ الحُمرة والشُّقرة أغلب الألوان عليهم، والسّوداء العرب، لأنّ السّواد أعمّ فيهم

وحمار قبّان دُوَيْبّة شبيهة بالجرادة أو أعظم منها والحِمارة حَرّة معروفة، وحَمّرة الأسد، موضع معروف، وحمير موضع

واليحمور طائر معروف [واستشهد بالشّعر ٧ مرّات] (٣: ١٤٣)

الأزهَريّ: الحُمْرة ورم من جنس الطّواعين، نعوذ بالله منه

وقال غيره [اللّيث] الحمار ثلاث خشَبات أو أربع، تُعْرَض عليها خشبة وتُؤسَر بها

[وذكر قول أبي عمرو ابن العلاء ثمّ قال] ويقال كلّمته فما ردّ عليّ سوداء ولا بيضاء، أي كلمةً رديئةً ولا حسنةً

قلت: والقول ما قال أبو عمرو إنّهم الأسود والأبيض، لأنّ هذين النّعتين يعُمّان الآدميّين أجمعين، وهذا كقوله: «بُعِثتُ إلى النّاس كافّة»

وكانت العرب تقول للعجم الّذين يكون البياض غالبًا على ألوانهم مثل الرّوم والفُرس ومن صاقبهم إنّهم الحمراء.

ومنه حديث عليّ ﷺ، حين قال له سَراة من أصحابه العرب غلبتنا عليك هذه الحَمْراء، فقال «ليضربنّكم على الدّين عَوْدًا كما ضربتموهم عليه بَدْءًا»

أرادوا بالحمراء الفُرْس والرّوم والعرب إذا قالوا فلان أبيض وفلانة بيضاء، فمعناها الكرم في الأخلاق، لا

لون الخِلقة وإذا قالوا: فلان أحمر وفلانة حمراء: عَنَتْ بياض اللّون.

قيل: لبني القَحْط. حَمْراوات، لاحمرار الآفاق فيها.

ويُروى عن عبد الله بن الصّامت أنّه قال: أسرَع الأرض خرابًا البصرة. قيل: وما يُخربها ؟ قال. القتل الأحمر والجوع الأغبَر

قلت: والحَمْر بمعنى القَشْر، يكون باللّسان والسّوط والحديد. والمِحمَر والمِحلأ هو الحديد أو الحَجَر الّذي يُحلأ به عَلَى الإهاب ويُنتَف.

ويقال: للهجين مِحْمَر، ولمَطيّة السّوء. مِحمَر، ورجل مُحْمِرٌ. لا يعطي إلّا على الكدّ، والإلحاح عليه

قال اللّيث: لم أسمع كلمة على تقدير «مَفْعَلة» غير الحمارة والزّحارة وهكذا.

قلت: وقد جاءت أحرفٌ أخر على وزن «فَعَالة»

وقال الفَنانيّ: أتوني بزَرافتهم، بمعنى جماعتهم وسمعت العرب تقول: كُنّا في حَمْراء القيظ على ماءٍ شُفَيّة، وهي ركيّة عَذْبَةٌ.

قال اللّيث: في قولهم. «أهلَكَ النّساء الأحمران» يعنون الذّهب والزّعفران.

وعن أبي عُبَيْدَة: الأحمران الخمر واللّحم.

وقال أبوعُبَيْدَة: الأحمران الذّهب والزّعفران.

قلت. والصّواب في الأحمرين ما قاله أبوعُبَيْدَة، والّذي قاله اللّيث يضاهي الخبر المرويّ فيه

وقال غيره [اللّيث]: الخيل الحَمّارة مثل الحمير سواء

وروي عن شُريح أنّه كان يردّ الحَمّارة من الخيل

قلت. أراد شريح بالحَمّارة أصحاب الحَمير، كأنّه ردّهم فلم يُلحِقْهم بأصحاب الخَيل في السّهام. وقد يقال لأصحاب البغال البَغّالة. ولأصحاب الجِمال الجَمّالة.

ورجل حامر، وحَمّار ذو حمار، كما يقال. فارس لذي فرس

حِمْيَر اسم. وقيل: هو أبو مُلُوك اليمن، وإليه تنتهي القبيلة. ومدينة ظَفار كانت لحِمْيَر.

وحَمْيَرَ الرّجل، إذا تكلّم بالحِمْيَريّة، ولهم ألفاظ ولغات تُخالف لغات سائر العرب.

وقال بعض ملوكهم من دخل ظَفار حَمّرَ، أي تعلّم الحِمْيَريّة

ويقال للّذين يُحَمّرون راياتهم خلاف زيّ المُسَوّدة من بني هاشم: المُحَمِّرة، كما يقال للحَروريّة، المُبَيِّضة، لأنّ راياتهم في الحروب كانت بيضاء. [واستشهد بالشّعر ٣ مرّات] (٥ ٥٤ ٦٠)

الصّاحب: [نحو الخليل وأضاف]

يقولون «الحُسْن أحمَر» أي من طلب الجَمال تَجَشّم فيه المَشَقّة

و حُمُورة: المَحْمَرة

والأحمَران الخمر واللّحم.

والأحامرة: الزّعفران، واللّحم والخمر

والحُمْرة: تفتري الإنسان

وفَرَس يَحْمَرٌ يَجري مَجْرى الحِمار، و لِجميع الحامر والحامير والمحمُوراء جمع الحِمار.

ويقولون «أدنى حِمارَيْك فارجُري» أي عليك بأدنى أمرك ثمّ تناول الأبعد

والحِماران: حَجَران يُجَفَّف عليهما الأقِط

والحُمَّر، ضرب من الطَّير، وكذلك الحُمَّرة، على وزن الزُّهَرَة

وحَمارّة القَيْظ شِدَّته، وحِمِرُّه مثله

وحُمُرُّ الشِّتاء مُعْظَمه وأشدُّه

والحمائر حِجارة تُنصَب حول القُتْرة، وواحدتها حَميرة

وحَمَرْتُ الأدم حَمْرًا قَشَرْتُ عنه الشَّعر والتِّحْلِئَ

وحَمَر شاته سَلَخها، فهو حَمُور

والحِميرُ لُغَة أهل الصَّحارى الخمر الّذي يُخَمِّرُ وجه الأرض، أي يَقْشِره ومَطر حَمِرٌ شديد

ويقال لِحِمِرِيَة الرَّأس الحَمارَّة

وتَحَمَّر الرَّجل ساء خُلُقُه، وكذلك إذا تكلَّم بالحِمْيَريَّة، وحَمَّر كذلك ومنه «من دخل ظَفارِ حَمَّر».

والحُمَيْرة شَجَرة هي أحبُّ شيء إلى الحَمير

ورُطَبٌ ذو حُمْرة شديد الحَلاوة

وأثر أحمر، أي حديث العهد طَرِيّ

والأحمَر صنف من أصناف التَّمر

والوَطْأة الحَمْراء: الجديدة، والسَّوداء: الدّارسة

واليَحْمور: ضرب من الطَّير

ويقولون حَمِّرْنا للذِّئب فنحن مُحَمِّرون: وهو حيلة لهم في قتله

والحُمَّرات من الغنم الَبَهْم الصِّغار، سُمِّيت بذلك لأنّها ترعى قُرب الحيّ شِبه الحُمَّر، لا تَبْعُد.

والحِمَّر النَّبطيّ، وجمعه: حَمامر [ثم استشهد بشعر]

وفَرس يَحْمَر هجين ومن الشُّمَك صغير، ولا أحقّه

ورجل حُمْران لا سلاح عليه، ورجل أحمر

وجاء فلان بضمه حُمُرَ الكُلى، أي مهازيل. (٩٧٣)

الخَطّابيّ: اللَّون الخالص كالحُمْرة والبياض ونحوهما، فالفعل منه احمَرّ وابيضّ، هذا إذا أردت أنّه قد تمكّن واستقرّ فإذا أردت التّغيّر والاستحالة قلت حْمارّ واصفارّ، كقولك مازال يحمارّ وجهه ويصفارّ.

في هذا حديث عبدالله قال «أتيت رسول الله وهو نائم في ظلّ الكعبة، فاستيقظ مُحْمارًّا وجهُه» وفي رواية أخرى: «فاحمارّ وجهُه حتّى صار كأنّه الصِّرف» وهو شيء أحمر يُصبَغ به الأديم (١ ٢٤١)

في حديث الميسور «... وأنّها خرجت في سنة حمراء »

السَّنة الحمراء، هي القحطة الُجْدِبة يقال سنة حَمْراء وشهباء وبيضاء، بمعنى واحد (٢ ٥٠٧)

في حديث الأسود «أنّه كان يصوم في اليوم الشّديد الحرّ الّذي إنّ الجمل الجلد الأحمر ليُربِح فيه من الحرّ».

وإنّما ضرَب المثَل بالجمل الأحمر لأنّه من أصبر

الإبل. قال الأمويّ: عبدالله بن سعيد: قيل لابن لسان الحُمَّرة: أخبِرنا عن الإبل، فقال: حُمْرها صُبْرها ... (٣: ١٥).

في حديث الحجّاج «... بل أكفَرُ من حِمار» لم يُرِد بالحِمار هاهنا العَيْرَ، وإنّما هو رجل كان في الزّمان الأوّل كفر بالله بعد الإيمان به، وانتقل إلى عبادة الأصنام، فصار مثلاً. [ثمّ ذكر الأقوال حول القصّة] (٣: ١٨٣)

الجَوْهَريّ: الحُمْرة: لون الأحمر، وقد احْمَرّ الشّيء، واحْمارّ بمعنًى. وإنّما جاز ادغام احْمارّ، لأنّه ليس بملحق، ولو كان له في الرّباعيّ مثال لما جاز إدغامه، كما لا يجوز إدغام اقْعَنْسَس لمّا كان مُلحقًا باحْرَنْجَم.

ورجل أحمَرُ، والجمع: الأحامِر.

فإن أردتَ المصبوغ بالحُمْرة قلت: أحمَر، والجمع حُمْر.

والحَمْراء: العجم، لأنّ الشُّقْرة أغلب الألوان عليهم.

والأحامِرة: قوم من العجم سكنوا بالكوفة. ومُضَر الحَمْراء بالإضافة، يفسّر في «م ض ر».

وأهلَكَ الرِّجالَ الأحمَران: اللّحم والخمر، فإذا قلت: الأحامِرة دخل فيه الخَلُوق.

ويقال: أتاني كلّ أسود منهم وأحمَر، ولا يقال: أبيض، يحكيها عن أبي عمرو ابن العلاء.

معناه: جميع النّاس عربهم وعجمهم.

وموتٌ أحمَر، يوصف بالشّدّة. ومنه الحديث: «كنّا إذا احمرّ البأس اتّقينا برسول الله ﷺ».

ووَطْأة حَمْراء: جديدة، ووَطْأة دَهْماء: دارسة.

وسنة حَمْراء، أي شديدة.

وأحمَرُ ثمودَ: لقب قُدار بن سالف عاقر ناقة صالح ﷺ، وإنّما قال زهير: «كأحمَر عاد» لإقامة الوزن، لمّا لم يُمكنه أن يقول: ثمود، أو وَهِم فيه. قال أبو عُبَيْد: وقد قال بعض النُّسّاب: إنّ ثمودًا من عاد.

والحِمار: العَيْر، والجمع: حَمير وحُمُر وحُمُرات وأحمِرة. وربما قالوا للأتان: حِمارة.

وتوبة بن الحُمَيِّر: صاحب ليلى الأخيليّة، وهو في الأصل تصغير الحمار.

واليَحْمُور: حِمار الوحش.

والحِمارة: حجارة تُنصَب حول الحوض لئلّا يسيل ماؤه، وتُنصَب أيضًا حول بيت الصّائد.

وحِمار قَبّان: دُوَيبّة.

والحِماران: حجران يُنصَبان، ويوضع فوقهما حجر، وهو العَلاة يُجفَّف عليها الأقِط.

وقولهم: «أكفَرُ من حِمار» هو رجل من عاد مات له أولاد بصاعقة، فكفَر كُفْرًا عظيمًا، فلا يَمُرّ بأرضه أحدٌ إلّا دعاه إلى الكفر، فإن أجابه وإلّا قتله.

والحُمَّرُ: ضرب من الطّير كالعصفور، الواحدة: حُمَّرة. وقد يُخفَّف فيقال: حُمَرٌ وحُمَرة.

وابن لسان الحُمَّرة: أحد خطباء العرب.

والحَمّارة: أصحاب الحمير في السّفر، الواحد: حَمّار، مثل جمّال وبغّال.

والمُحَمِّرة: فرقة من الخُرَّميّة، الواحد منهم: مُحَمِّر

، وهم يخالفون المُبَيَّضة

وحَمارَّة القَيْظ، بتشديد الرّاء: شدّة حرّه. وربّما خُفّف في الشّعر للضّرورة، والجمع حَمارّ

وقولهم «من دَخَل ظَفارِ حَمَّر» أي تكلّم بكلام حِمْيَر فأخرج مخرج الخبر وهو أمر، أي فليُحَمِّر

والمِحْمَر بكسر الميم الفَرَس الهجين، وهو بالفارسيّة «بالاني»، والجمع المَحامِر.

وأُحامِر بضمّ الهمزة بلد

والحَمير والحَميرة: الأُشْكُزُ، وهو سَير أبيض مقشور ظاهره، تؤكّد به السّروج. يقال حَمَرْتُ السَّير أحمُره بالضّمّ، إذا سحوتَ قشره. وقال يعقوب: حَمَر الخازِر سَيرَه، وهو أن يسحا باطنه ويَدهُنه ثمّ يَخرز به فيسهُل

والحَمر أيضًا: السَّلق. يقال حَمَر شاته يَحْمُرُها، إذا سَلَخها، أي سلخها

وحِمْيَر: أبو قبيلة من اليمن، وهو حِمْيَر بن سبأ بن يَشجُب بن يَعرُب بن قحطان، ومنهم كانت الملوك في الدّهر الأوّل. واسم حِمْيَر العَرَنجَجُ

والحَمَر، بالتّحريك: سَنَق يُصيب الدّابّة من الشّعير فيُنتِن فوه. يقال حَمِر البِرذَوْن بالكسر، يَحمَر حَمَرًا

وغَيثٌ حِمِرٌّ، مثل فِلِزّ، أي شديد يقشِرُ الأرض

[واستشهد بالشّعر ٨ مرّات] (٢: ٦٣٦)

ابن فارس: الحاء والميم والرّاء أصل واحد عندي، وهو من الّذي يُعرَف بالحُمْرة. وقد يجوز أن يُجعل أصلين

أحدهما: هذا، والآخر جنس من الدّوابّ

فالأوّل: الحُمْرة في الألوان، وهي معروفة

والعرب تقول: «الحُسْن أحمر» يقال ذلك لأنّ النّفوس كلّها لاتكاد تكره الحُمْرة. وتقول: رجل أحمر، وأحامِر. فإن أردتَ اللّون قلت: حُمْر.

وأمّا الأصل الثّاني فالحِمار معروف، يقال حِمار وحَمير وحُمُر وحُمُرات، كما يقال: صعيد وصُعُد وصُعُدات

وممّا يُحمل على هذا الباب قولهم لدُوَيْبّة: حِمار قَبّان

ومنه الحِمار، وهو شيء يُجعل حول الأرض لئلّا يسيل ماؤها، والجمع: حمائر.

وأمّا قولهم للفَرَس الهجين: مِحْمَر فهو من الباب.

ومنه البليحة الحِماران، وهما حجران يُنصَب عليهما الأَبِطُ يُسمّيان مع الّذي فوقهما القلاة

والحِمارة: حجارة تُنصَب حول البيت، والجمع حمائر [واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٢: ١٠١)

ابن سيده: الحُمْرة من الألوان: المتوسّطة، معروفة، تكون في الحيوان والثّياب وغير ذلك ممّا يقبلها، وحكاها ابن الأعرابيّ في الماء أيضًا. وقد احْمَرّ واحمارّ. وكلّ «افعَلّ» من هذا الضّرب، فمحذوف من «افعالّ»، و«افعَلّ» فيه أكثر لخفّته

وقد أجَدْتُ استقصاء هذا الضّرب عند تحديد قوانين المصادر في الكتاب «المخصّص».

والأحمر من الأبدان: ما كان لونه الحُمْرة.

والأحمران: الذّهب والزّعفران، وقيل: الخمر واللّحم، فإذا قلت: الأحامرة ضمّنا الخَلُوق.

والأحمر: الأبيض، تطيّرًا بالأبرص، وفي الحديث «بُعِثتُ إلى الأحمر والأسود». وقال عليه الصّلاة والسّلام لعائشة: «إيّاكِ أن تكونيها يا حُمَيراء» أي يا بيضاء.

وبعير أحمر: لونه مثل لون الزّعفران إذا أُجْسِد الثّوب به. وقيل: بعير أحمر، إذا لم يُخالط حُمْرَتَه شيء.

قال أبو نصر النّعاميّ: هَجِّر بحمراء وأسْرِ بورقاء، وصَبِّح القوم على صهباء.

قيل له: ولِمَ ذلك؟ قال: لأنّ الحمراء أصبر على الهواجر، والورقاء أصبر على طول السُّرى، والصّهباء أشهر وأحسن حين يُنظَر إليها. والعرب تقول: خير الإبل حُمْرُها وصُهْبُها. ومنه قول بعضهم: ما أُحِبّ أنّ لي بمعاريض الكَلِم حُمْرَ النَّعَم.

والحمراء من المَعِز: الخالصة اللّون.

والحمراء: العجم، لبياضهم.

والأحامرة: قوم من العجم نزلوا البصرة.

السّنة الحمراء: الشّديدة، لأنّها واسطة بين البيضاء والسّوداء.

والمُحمِّرة: الّذين علامتهم الحُمْرة، كالمُبيّضة والمسوّدة.

والموت الأحمر: موت القتل، وذلك لما يَحدُث عن القتل من الدّم وربما كنّوا به عن الموت الشّديد، كأنّه يَلقى منه ما يَلقى من الحرب.

وقالوا: الحُسْن أحمر، أي أنّه يَلقى ما يلقى صاحب الحرب من الحرب.

والحُمْرة: داء يعتري النّاس فيَحْمَرّ موضعها.

والوطأة الحمراء: الجديدة [إلى أن قال]

وحَمارّة القيظ وحَمارَّته: شدّته، التّخفيف عن اللّحيانيّ، وقد حُكيت في الشّتاء، وهي قليلة.

وحِمِرّة الصّيف: كحَمارّته.

وحِمِرّة كلّ شيء وحِمِرُّه: شدّته.

وقَرَبٌ حِمِرٌّ: شديد وحِمِرّ الغيث: مُعظمه وشدّته.

وغيثٌ حِمِرٌّ: شديد يَقشِر وجه الأرض.

وحَمَرَ الشّاة يَحمُرها حَمْرًا: سَلَخها.

وحَمَرَ الخارز سَيْرَه يَحمُره حَمْرًا: سحا بطنه بحديدة، ثمّ ليّنه بالدّهن، ثمّ خَرَز به فسَهُل.

وحَمَرَ رأسه: حلقه.

والحمار: النّهاق من ذوات الأربع، أهليًّا كان أو وحشيًّا، وجمعه: أحْمِرة وحُمُر وحَمير وحُمور، وحُمُرات، جمع الجمع، كجُزُرات وطُرُقات، والأنثى: حمارة.

ومُقيِّدة الحمار: الحَرّة، لأنّ الحمار الوحشيّ يُعتقل فيها فكأنّه مُقيَّد.

وبنو مقيِّدة الحمار: العقارب، لأنّ أكثر ما تكون في الحَرّة.

وقوم حَمّارة وحامِرة: أصحاب حَمير ومسجد الحامرة، منه.

وفَرَس مِحْمَر: لئيم يُشبه الحمار في جريه من بُطئه.

والحمِاريّة: الفريضة المشتركة الحماريّة سُمّيت بذلك لأنّهم قالوا: هَبْ أنّ أبانا كان حمارًا.

ورجل يحمَر: لئيم.

وحَمِر الفرس حَمَرًا فهو حَمِر: سَنِق من أكل الشَّعير

وقيل: تغيَّرت رائحة فيه منه

وحمارة القدَم: المُشرِفة بين أصابعها ومفاصلها من فوق

والحِمارة: حَجَر يُنصَب حول بيت الصَّائد. والحِمارة أيضًا الصَّخرة العظيمة. والحمائر أيضًا: ثلاث خَشَبات يوثَّقنَ ويُجعَل عليهنّ الوَطْب لئلّا يقرضه حُرقوص واحدتها حِمارة

والحِمارة: خشبة تكون في الهَوْدَج

والحِمارة: خشبة في مقدَّم الرَّحل، تقبِض عليها المرأة، وهي في مقدَّم الإكاف

والحِمار: الخشبة الّتي يعمل عليها الصَّيقل.

وحمار الطُّنبور: معروف

وحمار قبّان: دُوَيبّة لازقة بالأرض، ذات قوائم كثيرة

والحِماران: حجَران يُطرَح عليهما حجر رقيق يُسمَّى العلاة، يُجفَّف عليه الأَقِط. والحمائر: حجارة تُنصَب على القبر، واحدتها: حِمارة

والحُمَر والحُوَمَّر ـ والأولى أعلى ـ التَّمر الهنديّ، وهو بالسَّراة كثير، وكذلك ببلاد عُمان، وورَقُه مثل ورق الخِلاف، والّذي يقال له البَلْخيّ. قال أبو حنيفة: وقد رأيته فيما بين المسجدَين ويَطبُخ به النّاس، وشجَره عظام مثل شجَر الجوز، وثمَره قُرونٌ مثل ثمَر القَرَظ

والحُمَّرة والحُمَرة: طائر من العصافير، وجمعها الحُمَّر والحُمَر، والتّشديد أعلى

وقيل: الحُمَّرة: القُبَّرة

واليَحمور: طائر

واليَحمور أيضًا: دابّة تُشبه العنز

وحامر وأحامر: موضعان، لا نظير له من الأسماء إلّا أجارِد، وهو موضع

وحمراء الأسد: أسماء موضع.

والحِمارة: حرّة معروفة

وحِمْيَر: أبو قبيلة، ذكر ابن الكلبي أنّه كان يلبس حُلَلًا حُمْرًا، وليس ذلك بقويّ

وحمَّر الرّجل: تكلّم بكلام حِمْيَر، ومنه: قول الملك لِحِمْيَريّ، ملك ظَفار، وقد دخل عليه رجل من العرب، فقال له الملك: ثِبْ، وثِبْ بالحِميرِيّة: اجلس، فوثَب الرّجل فاندقَّتْ رجلاه، فضحك الملك، وقال: ليست عندنا عَرَبيّتْ، من دخل ظَفارِ حَمَّر. هذه حكاية ابن جنّيّ يرفع ذلك إلى الأصمعيّ. وأمّا ابن السِّكّيت فإنّه قال: فوثَبَ الرّجل فتكسّر، بدل قوله: فاندقّتْ رِجلاه

وقد سمَّتْ أَحْمَر وحُمَيْرًا وحُمْران وحمراء وحِمارًا

وبنو حِمِرّي: بطن من العرب، وربّما قالوا بنو حِمْيَري

وابن لسان الحُمَّرة: من خُطَباء العرب.

وحِمِرّ: موضع [واستشهد بالشّعر ١٢ مرّة]

[٣: ٢٣١]

الطُّوسيّ: الحمار يقال للوحشيّ، والأهليّ لأنّ الحُمْرة أغلب على الوحشيّ ثمّ صار لكلّ حمار تشبيهًا

بالوحشيّ.

والحُمْرة: لون أحمر، تقول: احْمَرّ احْمِرارًا و حْمارّ احميرارًا.

واليَحْمُور: فرس هجين، لأنّه كالحمار في التّقصير

وحَمارّة القَيْظ: شدّة حرّه، وحمار لشرج الّذي يركبه السّرج.

وحَمَر فُو الفرس يَحمِر حَمَرًا، إذا أنتن

والحِمارة: حجارة عريضة توضع على اللّحد لركوب التّراب عليها كالحمار، وجمعها حمائر

وما يخفى على الأسود و لا أحمر، أي العرب والعجم، لأنّ السّواد أغلب على لون العرب، كما الحُمْرة أغلبَ على العجم. وموت أحمر: شديد تُشبّه بحُمْرة النّار في شدّة الإيقاد، وحيث جرّ شديد

وأصل الباب: الحُمْرة، ومنه الحُمّرة: طائر كالعصفور، لأنّه تغلب عليه الحُمْرة (٢: ٣٢٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٣٦٩)

الرّاغِب: الحمار: الحيوان المعروف، وجمعه حمير وأحمِرة وحُمُر، قال تعالى: ﴿وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيرَ﴾ النّحل: ٨.

ويُعَبَّر عن الجاهل بذلك، كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ الجمعة: ٥، وقال: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ المدّثّر: ٥٠

وحمارٌ قبّان: دُوَيْبّة

والحماران: حَجَران يُجفّف عليهما الأقِط، شُبّه بالحمار في الهيئة

والمُحَمِّر: الفرس الهجين المُشَبَّه بَلادَته ببلادة الحمار.

والحُمْرة في الألوان وقيل: الأحمر والأسود للعجم والعرب، اعتبارًا بغالب ألوانهم، وربّما قيل: حمراء العجان.

والأحمران: اللّحم والخمر اعتبارًا بلونيهما.

والموت الأحمر: أصله ما يُراق فيه الدّم

وسنة حمراء: جَدْبة للحُمْرة العارضة في الجوّ منها، وكذلك حِمارّة القيظ لشدّة حرّها

وقيل: وطأة حمراء إذا كانت جديدة، ووطأة دَهْماء دارسة (١٣٦)

الزّمَخْشَريّ: ركب مِحْمَرًا أي فرسًا هجينًا، وركبوا حَمامر.

وهو أشقّ من أمشر تمود، وأشأم تمود

وأتاني منهم كلّ أسود وأحمر، و رسول الله ﷺ مبعوث إلى الأسود والأحمر. وليس في الحمراء مثله، أي في العجم. ونحن من أهل الأسودَين لا من أهل الأحمرين، أي من أهل التّمر والماء، لا من أهل اللّحم والخمر [ثمّ استشهد بشعر]

ومن المجاز: جاء بهم حُمْر الكُلى وسُود البطون، أي مهازيل.

وموت أحمر. واحمرّ البأس: اشتدّ. وسنة حمراء ومنه: خرجوا في حمارّة القيظ، أي في شدّته

ووَطْأة حمراء ودَهْماء، أي جديدة واضحة بيضاء، ودارسة غير بيّنة.

ورجل أحمر: لا سلاح معه، ورجال

حمر. (أساس البلاغة ٩٤)

[في حديث] «إنّ قومًا من أصحابه ﷺ أخذوا فَرْخَي حُمَّرَةٍ فجاءت الحُمَّرة تَعرِّش»

هي طائر يعظّم العصفور وتكون دهْساء وكَدْراء ورقشاء (الفائق ١: ٣١٦)

الفَديميّ، في حديث عليّ رضي الله عنه «يُقطع السارق من حِمارّة القدم» حِمارّة القدم: ما أشرف بين مَفصِلِها وأصابعها من فوق

وفي حديث جابر رضي الله عنه «على حِمارة من جَريد» وهي ثلاثة أعواد تُشدّ أطرافها بعضها إلى بعض، ويُخالَف بين أرجُلها، تُعلّق عليها الإداوة

وكذا حِمارة الصَّيقَل، وحِمارة السَّرج، وحِمارة المَلّاح: ما يُنصَب لهم يعملون عليها، ويَصعَدون عليها أمتعتهم

في حديث أمّ سلمة رضي الله عنها «كانت لنا داجنٌ فحَمِرت من عَجين فماتت» الحمَر داء يعتري الدابّة من أكل الشعير يقال حَمِر حَمَرًا وكلّ حَمِرٍ أبخر

في الحديث «ما تعلمون ما في هذه الأمّة من الموت الأحمر» يعني القتل، سمّي بذلك لِما فيه من حُمرة الدم

وفي حديث عليّ رضي الله عنه «في حَمارّة القَيْظ» القَيْظ الصّيف، وحَمارّته، بتشديد الراء اشتداد حَرّه واحتدامه

وهذا الوزن قد جاء في أحرف منها، صَبارّة الشتاء، وهي وسطه، وفي خُلُقه زَعارّة، وألقِ عليّ عَبالّتَه وجاء على حَبالّة ذلك، أي أثره، وجاءوا بزرافّتهم، أي جُملتهم، ومنهم من يُخفّف بعض ذلك

ويجوز أن تُسمّى حمارّة، لأنّها تُحمّر الوجوه من حرّ، أو تُحمّرها، أي تَقشِرها

وفي حديثه ﷺ «بُعِثتُ إلى الأحمر والأسود»

سُئل ثعلب لِمَ خصّ الأحمر دون الأبيض؟ قال لأنّ العرب لا تقول: رجل أبيض، من بياض اللون، إنّما الأبيض عندهم الطاهر النّقيّ من العيوب

وقد يُسمّى الأحمر الأبيض، لأنّ الحُمرة تبدو في البياض، ولا تبدو في السّواد

والأحامرة من الفُرس بالكوفة، كالأساورة بالبصرة، والأبناء باليمن (١: ٤٩٥)

ابن الأثير: في الحديث «أُعطيت الكنزَين الأحمر والأبيض» هي ما أفاء الله على أمّته من كنوز الملوك، فالأحمر: الذهب، والأبيض الفضّة والذهب كنوز الروم، لأنّه الغالب على نقودهم، والفضّة كنوز الأكاسرة، لأنّه الغالب على نقودهم

وقيل أراد العرب والعجم جمعهم الله على دينه وملّته

وفيه «أهلكَهُنّ الأحمران» يعني الذهب والزعفران، والضمير للنساء، أي أهلكهنّ حبّ الحُليّ والطِّيب

ويقال للّحم والشّراب أيضًا الأحمران، وللذهب والزعفران الأصفران، وللماء واللّبن الأبيضان، والتّمر والماء الأسودان

ومنه حديث عليّ رضي الله عنه قال: «كنّا إذا احمرّ

البأس اتّقينا برسول الله ﷺ» أي إذا اشتدّت الحرب استقبلْنا العدوّ به، وجعلْناه لنا وقاية

وقيل: أراد إذا اضطرَمت نار الحرب وتسعَّرت، كما يقال في الشّرّ بين القوم: اضطرَمت نارهم، تشبيهًا بحُمْرة النّار. وكثيرًا ما يُطلقون الحُمْرة على الشّدّة.

ومنه حديث طهْفة «أصابتْنا سنة حمْراء» أي شديدة الجدْب، لأنّ آفاق السّماء تحْمرّ في سني الجدب والقحط.

وفيه «خذوا شطْر دينكم من الحُميْراء» يعني عائشة، كان يقول لها أحيانًا: يا حُميْراء، تصغير الحمْراء، يريد البيضاء.

وفي حديث ابن عبّاس «قدِمْنا رسول الله ﷺ ليلة جَمْع على حُمُرات» هي جمع صحّة لحُمُر، وحُمُر جمع حمار.

وفي حديث شريح «أنّه كان يردّ الحمّارة من الخيل» الحمّارة: أصحاب الحمير، أي لم يلحقهم بأصحاب الخيل في السّهام من الغنيمة.

وفي حديث عليّ «في حمارّة القيْظ» أي شدّة الحرّ، وقد تخفّف الرّاء.

وفي حديث عائشة «ما تذْكُر من عجوز حمْراء الشّدقيْن» وصفتْها بالدّرد، وهو سقوط الأسنان من الكِبَر، فلم يبق إلّا حُمْرة اللّثاة.

وفي حديث عليّ «عارضه رجل من الموالي، فقال: اسْكُت يا ابن حمْراء العجان» أي يا ابن الأمة، والعجان ما بين القُبُل والدُّبُر، وهي كلمة تقولها العرب في السّبّ

والذّمّ. [وقد تركنا كثيرًا من الأحاديث في كلامه حذرًا من التكرار] (١: ٤٣٨)

القزوينيّ: حمار، حيوان خَدِر الأعضاء من غاية البرودة، كَدِر القوى إلى الحافظة، فإنّه إذا مشى بطريق لا ينساه بعد ذلك، وإذا ضلّ المكاري طريقه قدّم حمارًا فرحًا يُخلّي سبيله بسير، كما أراد يمينًا وشمالًا، فإنّه يعثر بالطّريق وإذا وقع بالطّريق يُحرّك رأسه وأُذنيه، ويعني إذ أصاب الطّريق.

وزعموا: أنّ الكلب إذا سمع نهيق الحمار يتألّم ظهره، وإذا شدّ أذناه لا ينهق، وإذا رأى الأسد وقف مكانه، وربّما عدا إليه، يحسب أنّ ذلك يمنعه من سطوته، كما أنّ الشّاة إذ تسلّمها الذّئب فإنّها تعدو مع الذّئب، تحسب أنّ ذلك يمنعها من سطوته. [ثمّ استشهد بشعر وذكر بعض خواصّه] (عجائب المخلوقات: ٢٤٤)

أبو حيّان: الحمار هو الحيوان المعروف، ويجمع في القلّة على «أفعلة» قالوا: أحمرة، وفي الكثرة على «فُعُل» قالوا: حُمُر، وعلى «فعيل» قالوا: حمير. (٢: ٢٨٦)

الفيّوميّ: الحُمْرة: من الألوان معروفة، والذّكر أحمَر، والأنثى حمْراء، والجمع حُمْر. وهذا إذا أُريد به المصبوغ، فإن أُريد بالأحمَر ذو الحُمْرة جُمِع على الأحامر، لأنّه اسم لا وصف.

واحمَرّ البأس: اشتدّ، واحمَرّ الشّيء: صار أحمَر، وحمّرته بالتّشديد: صبغته بالحُمْرة.

والحمار الذّكر والأُنثى: أتان، وحمارة بالهاء نادر، والجمع: حمير وحُمُر بضمّتين، وأحمرة.

وحمار أهليٌّ بالتنوين، وحُمير أهليٌّ وصفًا وبالإضافة.

وحمار قبّان دُوَيْبَّة تُشبه الخُنْفُساء، وهي أصغر منها، ذات قوائم كثيرة إذا لمستها أحد اجتمعت كالشيء المطويّ، وأهل الشام يسمّونها قُمّل قُبَيْلة

والحُمَّر بضمّ الحاء وفتح الميم، وتشديدها أكثر من التخفيف: ضرب من العصافير، الواحدة: حُمَّرة قال السّخاويّ: الحُمَّر هو القُبَّر، وقال في المجرّد: وأهل المدينة يسمّون البُلْبُل النُّغَرة والحُمَّرة وحُمْر النَّعم، ساكن الميم. كرائمها، وهو مثل في كلّ نفيس. ويقال: إنّه جمع أحمر، وإنّ أحمر من أسماء الحسن (١- ١٥٠)

الدَّميريّ: الحمار: جمعه حمير وحُمُر وأحمرة وربما قالوا للأتان: حمارة، وتصغيره: حُمَير

ويقال للحمارة أمّ محمود، وأمّ تولب، وأمّ جحْش، وأمّ نافع، وأمّ وهب

وليس في الحيوان ما ينزو على غير جنسه ويلقح إلّا الحمار والفرس، وهو ينزو إذا تمّ له ثلاثون شهرًا

ومنه نوع يصلح لحمل الأثقال، ونوع ليّن الأعطاف سريع العَدْو، يسبق براذين الخيل، ومن عجيب أمره أنّه إذا شمّ رائحة الأسد رمى نفسه عليه من شدّة الخوف، يريد بذلك الفرار منه [ثمّ استشهد بشعر، وفيه مطالب أخرى فلاحظ] (١: ٣٢٩)

الفيروزاباديّ: الأحمر: ما لونه الحُمْرة، ومن لاسلاح معه، جمعُه: حُمْر وحُمْران وحُمْر، والأبيض، ضدّ، ومنه الحديث «بعثت إلى الأحمر والأسود»، والذّهب، والزّعفران، واللّحم، والخمر

والأحامرة: قوم من العجم نزلوا بالبصرة، واللّحم، والخمر، والخَلُوق

والموت الأحمر: القتل، أو الموت الشّديد. وقولهم «الحُسْن أحمر» أي: يلق العاشق منه ما يلق من الحرب

والحمراء: العجم، والسّنة الشّديدة، وشدّة الظّهيرة، ومدينة لَبْلَة، وموضع بفُسْطاط مصر، وبالقدس، وقرية باليمن

وحمراء الأسد: موضع على ثمانية أميال من المدينة، وثلاث قُرى بمصر

والحمار: معروف، ويكون وحشيًّا، جمعه: أحمرة وحُمُر وحَمير وحُمُور وحُمُرات ومَحْموراء، وخشبة في مقدّم الرّحل، والخشبة يعمل عليها الصّيقل، وثلاث خشبات تُعرض عليها خشبة وتُؤسر بها، ووادٍ باليمن

وبهاء: الأتان، وحجر يُنصب حول بيت الصّائد، والصّخرة العظيمة، وخشبة في الهَوْدَج، وحجر عريض يوضع على اللّحد، جمعه: حمائر، وحُرَّة، ومن القَدَم المشرفة فوق أصابعها، والفرسة المشتركة[1] حمارِيّة

وحمار قَبّان دُوَيْبّة

والحِمْران: حَجَران يُطرح عليهما آخر يُجفّف عليه الأقِط

وهو أكفر من حمار، هو ابن مالك، أو مُوَيلع، كان

(١) وجاء عند ابن سيده: المشتركة

مسلمًا أربعين سنةً في كَرَم وجُود، فخرج بنوه عشرة للصَّيد، فأصابتهم صاعقة، فهلكوا، فكفر وقال: لا أعبد مَن فَعَلَ ببَنِيَّ هذا، فأهلكه الله تعالى، وأخرب وادِيَه، فضُرِب بكفره المثل.

وذو الحمار: الأسود العَنْسِيّ الكذّاب المتنبّي، كان له حمار أسود معلَّم، يقول له: اسْجُدْ لربّك، فيسجُد له، ويقول له: ابْرُكْ، فيَبْرُك.

وأُذُن الحمار: نبت.

والحُمَّر، كصُرَد: التَّمر الهنديّ، كالحُوَمَّر، وطائر، وتُشدَّد الميم، واحدتها: بهاء.

واليَحمور: الأحمر، ودابّة، وطائر، وحمار الوحش.

والحَمَّارة، كجبّانة: الفرس الهجين، كالحُمُر، فارسيّته: «بالاني»، وأصحاب الحمير، كالحامرة، وبتخفيف الميم وتشديد الرّاء، وقد تُخفَّف في الشّعر: شدّة الحرّ.

والحمير والحميرة: الأُشكُزّ: لسَير في السَّرج.

وحَمَر الشّيء: سَحَا قِشْرَه، والشّاة: سلَخها، والرّأس: حلَقه.

وغيث جِمِرّ، كطِمِرّ: يقشُر الأرض.

والحِمِرّ من حرّ القَيْظ: أشدّه، ومن الرّجل: شرّه.

وبنو حِمِرَّى، كزِمِكّى: قبيلة.

والحِمْيَر، كمِنْبَر: الحِلأ، والّذي لا يُعطي إلاّ على الكَدّ، واللّئيم.

وحمِر الفرس، كفرِح: سَنِق من أكل الشّعير، أو تغيّرت رائحة فيه، والرّجل: تحرّق غضبًا، والدّابّة صارت من السِّمَن كالحمار بلادةً.

وأُحامِر، بالضّمّ: جبل، وموضع بالمدينة، يضاف إلى البُغَيْبِغَة وبهاء: رَدْهَة.

والحُمْرة: اللّون المعروف، وشجرة تُحبّها الحُمُر، وورم من جنس الطّواعين.

ورُطَب ذو حُمْرة: حُمْوة.

وأحمَرَ: وُلد له ولدٌ أحمر، والدّابّة: عَلَفها حتّى تغيّر فُوها.

وحمَّره تحميرًا: قال له: يا حمار، وقطع كهيئة الهَبْر، وتكلّم بالحِمْيَريّة، كتَحَمْيَر.

ودخل أعرابيّ على مَلِك لِحِمْيَر، فقال له وكان على مكان عالٍ: ثِبْ، أي: اجلِس بالحِمْيَريّة، فوثب الأعرابيّ، فتكسّر، فسأل الملك عنه، فأُخبر بلغة العرب، فقال: ليس عندنا عَرَبِيَّتْ، مَن دخل ظفار حَمَّر، أي: فليُحَمِّر.

والتّحمير أيضًا: دَبْغ رديء.

وتحَمَّر: ساء خُلُقه.

واحمَرّ احمرارًا: صار أحمر، كاحْمارّ، والبأس: اشتدّ.

والمُحْمِر: النّاقة يلتوي في بطنها ولدُها، فلا يخرج حتّى تموت.

والمُحَمِّرة، مشدّدةً: فرقة من الخُرَّمِيّة يخالفون المُبَيِّضة، واحدهم: مُحَمِّر.

وسمّوا حُمَرًا، وحُمْران، وحمراء، وحُمَيْراء.

والحُميراء: موضع قرب المدينة. ومُضَر الحمراء لأنّه أُعطي الذّهب من ميراث أبيه. وربيعة أُعطي الخيل. أو لأنّ شعارهم كان في الحرب الرّايات الحُمْر

(٢ ١٣)

الطُّريحي: [اكتفى بنقل أقوال السّابقين]

(٣ ٢٧٦).

مَجْمَعُ اللُّغة: الحُمْرة اللّون المعروف. والشّيء أحمر، وهي حمراء، ويُجمعان على حُمْر

الحِمار: حيوان معروف، وجمعه حَمِير وحُمُر

(١ ٢٩٨).

محمّد إسماعيل إبراهيم: الحمار: حيوان معروف من دوابّ الحمل، منه الوحشيّ ومنه الأَنسيّ، والجمع حَمِير وحُمُر. والأحمر: ذو اللّون الأحمر، والجمع حُمْر (١ ١٤٦)

العَدْنانيّ: الأقدامُ الحُمُر ويقولون الأقدام الحُمُر والصّواب: الأقدام الحُمْر؛ لأنّ الصّفة إذا كانت من باب «أفعل» «فَعْلاء»، فقياس جمْعها على «فُعْل» مثل أعرج وعرجاء، وجمعهما عُرْج وأحمر وحمراء، وجمعها حُمْر.

ويجوز أن يجمع أحْمَرَ على أحامر؛ لأنّه أُخرج مُخرجَ الأسماء، مثل الأجْدَل «الصّقر» جمعه أجادل

أمّا الأحْمَر (المصبُوغ بالحُمْرة) فجمعه حُمْر وحُمُر؛ لأنّه مأخوذ مأخذَ الصّفات.

وليس في اللّغة العربيّة «حُمُر» إلّا جمع «حِمار» ويجوز ـ لضرورة شعريّة ـ ضمّ الحرف الثّاني السّاكن من هذا الجمع، على أن يكون صحيحًا وغير مُضعّف، وأن يكون الحرف الثّالث صحيحًا كذلك؛ مثل نُجُمُل بدلًا من النُّجْل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد لجأ الشّاعر عمر أبو ريشة إلى هذه الضّرورة، في قصيدته الّتي أبّن بها الأخطل الصّغير، فقال

خصاصة العَيْش ما مدّتْ لنا يدَها

إلّا وأقدامُنا من شعْرنا حُمُر

ولا أنصَح باللُّجوء إلى هذه الضّرورة في مثل كلمة «حُمْر»، لكي لا يظُنّ بعضهم أنّ الأقدام قد صارت حميرًا!

قَلَى الدّجاجة أو حمّرها، ويخطِّئون من يقول حمّر الطّاهي الدّجاجة، ويقولون إنّ الصّواب هو قَلَى الطّاهي الدّجاجة أو شواها

ولكن جاء في «الوسيط»: حمّر اللّحم قلاه بالسّمن ونحوه «محدثة» ومن معاني حمّر

١ ـ حمّره: صبغه بالحمرة. والدّجاج يُحمّرُ بالقَلْي أو الشّيء

٢ ـ حمّره: قال له يا حمار

٣ ـ حمّره: قطعه كهيئة الهَبْر

٤ ـ حمّر: تكلّم بالحِمْيَريّة، وهي تخالف لغة سائر العرب في ألفاظ كثيرة

٥ ـ حمّر: رَكِب يحمّرًا «اليَحْمُور هو الفرس الهجين»

(معجم الأخطاء الشّائعة: ٦٩)

المُصْطَفَويّ: والظّاهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو اللّون المخصوص، ومنه اشتقاق الكلمة. وأمّا

معنى الحمار. فإنّه مأخوذ من الحمرة.

ولا يبعد أن يكون الإطلاق بمناسبة كونه أحمر، كما أنّ الأحمرين يطلق على اللّحم والخمر، والحمار بلون اللّحم (٢: ٢٠٨)

النّصوص التّفسيريّة

حمارك

﴿... وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ...﴾ البقرة: ٢٥٩

ابن عبّاس: إلى عظام حمارك كيف تلوح بيضاء. (٣٧)

الضّحّاك: بل قيل له: وانظر إلى حمارك قائمًا في مربطه لم يصبه شيء مائة سنة، وإنّما العظام الّتي نظر إليها عظام نفسه، وأعمى الله العيون عن أرميا وحماره، طول هذه المدّة.

مثله وهب بن منبّه (ابن عطيّة ١: ٣٥٠)

وهب بن منبّه: وانظر إلى اتّصال عظامه وإحيائه جزءًا جزءًا (ابن عطيّة ١: ٣٥٠)

مقاتل: أنظر إليه، وقد ابيضّت عظامه، وتفرّقت أوصاله، فأعاده الله. (ابن الجوزيّ ١: ٣١١)

الطّبريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل قوله ﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ فقال بعضهم: معنى ذلك: وانظر إلى إحيائي حمارك، وإلى عظامه كيف أنشزها، ثمّ أكسوها لحمًا.

ثمّ اختلف متأوّلو ذلك في هذا التّأويل، فقال بعضهم: قال الله تعالى ذكره ذلك له، بعد أن أحياه خلقًا سويًّا، ثمّ أراد أن يحيي حماره، تعريفًا منه تعالى ذكره له كيفيّة إحيائه القرية الّتي رآها خاوية على عروشها، فقال: ﴿أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة: ٢٥٩، مستنكرًا إحياء الله إيّاها. (٣: ٣٩)

الثّعلبيّ: قال أكثر العلماء: في الآية تقديم وتأخير، أي وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه، ولنجعلك آية للنّاس وانظر إلى حمارك. ويحتمل أن يكون المعنى فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه وانظر إلى حمارك (٢: ٢٤٧)

الواحديّ: أراه الله علامة مكثه مائة سنة ببلى عظام حماره. (١: ٣٧٣)

البغويّ: نظر إليه فإذا هو عظام بيض، فركّب الله تعالى العظام بعضها على بعض، فكساه اللّحم والجلد، وأحياه وهو ينظر. (١: ٣٥٥)

الزّمخشريّ: كيف تفرّقت عظامه ونخرت، وكان له حمار قد ربطه. ويجوز أن يريد: وانظر إليه سالمًا في مكانه كما ربطته، وذلك من أعظم الآيات أن يعيشه مائة عام من غير علف ولا ماء، كما حفظ طعامه وشرابه من التّغيّر. (١: ٣٩٠)

نحوه البيضاويّ (١: ١٣٦)، والنّسفيّ (١: ١٣١)، والكاشانيّ (١: ٢٦٤)، وشبّر (١: ٢٦٥)، ورشيد رضا (٣: ٥٠)

ابن عطيّة: [نقل قول وهب بن منبّه وقال:]

ويُروى أنّه أحياه الله كذلك حتّى صار عظامًا ملتئمةً، ثمّ كساه لحمًا حتّى كمُل حمارًا، ثمّ جاء ملَك فنفخ في أنفه الرّوح، فقام الحمار ينهق [ونحو قول الضّحّاك قال]

وكثّر أهل القصص في صورة هذه النّازلة تكثيرًا، اختصرته لعدم صحّته (١: ٣٥٠)

الطُّبْرِسيّ: معناه أنظر إليه كيف تفرّق أجزاؤه وتبدّد عظامه، ثمّ انظر كيف يحييه الله. وإنّما قال له ذلك ليستدلّ بذلك على طول مماته (١: ٣٧٠)

الشِّربينيّ: كيف هو فرآه ميّتًا وعظامه بيض، وكان له حمار قد ربطه، وقيل: رآه حيًّا مكانه كما ربطه، حُفظ بلا ماء ولا علَف كما حُفظ الطّعام والشّراب من التّغيّر (١: ١٧٣)

نحوه القاسميّ. (٣: ٦٧٠)

أبو السُّعود: كيف نخرت عظامه وتفرّقت وتقطّعت أوصاله وتمزّقت، ليتبيّن لك ما ذكر من لُبثك المديد، وتطمئنّ به نفسك. (١: ٣٠٢)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٤١٣)، والمراغيّ (٣: ٢٤).

الآلوسيّ: [نحو الزّمخشريّ وأضاف:]

ويكون المراد: أنظر إليه سالمًا في مكانه كما ربطته، حفظناه بلا ماء وعلَف كما حفظنا الطّعام والشّراب، ليس بشيء ولا يساعده المأثور. (٣: ٢٣)

ابن عاشور: قيل: كان حماره قد بَلي فلم تبق إلّا عظامه، فأحياه الله أمامه. ولم يؤت مع قوله: ﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ بذكر الحالة الّتي هي محلّ الاعتبار، لأنّ مجرّد النّظر إليه كاف، فقد رآه عظامًا ثمّ رآه حيًّا، ولعلّه هلك فبقي بتلك السّاحة الّتي كان فيها حزقيال بعيدًا عن العمران، وقد جمع الله له أنواع الإحياء، إذ أحيا جسده بنفخ الرّوح من غير إعادة، وأحيا طعامه بحفظه من التّغيّر، وأحيا حماره بالإعادة، فكان آية عظيمة للنّاس الموقنين بذلك. ولعلّ الله أطلع على ذلك الإحياء بعض الأحياء من أصفيائه. (٢: ٥١٠)

الطَّباطَبائيّ: دفع الله تعالى هذا الّذي يمكن أن يخطر بباله، بأمره أن ينظر إلى طعامه وشرابه لم يتغيّر شيء منهما عمّا كان عليه، وأن ينظر إلى الحمار وقد صار عظامًا رميمة. فحال الحمار يدلّ على طول مدّة المكث، وحال الطّعام والشّراب يدلّ على إمكان أن يبقى طول هذه المدّة على حال واحد، من غير أن يتغيّر شيء من هيئتهما عمّا هي عليه.

ومن هنا ظهر أنّ الحمار أيضًا قد أُميت وكان رميمًا، وكأنّ السّكوت عن ذكر إماتته معه لما عليه القرآن من الأدب البارع. (٢: ٣٦٤)

مكارم الشّيرازيّ: لم يذكر القرآن عن حماره شيئًا في الآيات السّابقة، إلّا أنّ الآيات التّالية تشير إلى أنّ حماره قد تلاشى تمامًا بمضيّ الزّمان، ولولا ذلك لما كان هناك ما يشير إلى انقضاء مائة سنة، وهذا أمر عجيب أيضًا، لأنّ حيوانًا معروفًا بطول العمر يتلاشى على هذه الصّورة، بينما الّذي يطرأ عليه التّفسّخ السّريع كالفاكهة وعصيرها لم يتغيّر، لا في الرّائحة ولا في الطّعم، وهذا منتهى الإظهار لقدرة الله. (٢: ١٩٤)

فضل الله: الّذي كان معك كيف تفرّقت أجزاؤه، وتقطّعت أوصاله، وتبدّدت عظامه؟ وكيف نعيدها من جديد؟! (٥: ٧٥)

الحمير

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ النّحل: ٨

راجع: ر ك ب: «لتركبوا»

الحمار

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ الجمعة: ٥

ابن عبّاس: كُتُبًا لاينتفع بحمله، كذلك اليهود لاينتفعون بالتّوراة، كما لا ينتفع الحمار بما عليه من الكتب. (٤٧٦)

والأسفار: الكتب، فجعل الله مثل الّذي يقرأ الكتاب ولا يتّبع ما فيه، كمثل الحمار يحمل كتاب الله الثّقيل، لايدري ما فيه. (الطّبريّ ٢٨: ٩٨)

نحوه مجاهد وقتادة (الطّبريّ ٢٨: ٩٧)، والفرّاء (٣: ١٥٥)، وابن قُتَيْبة (٤٦٥).

الضّحّاك: كُتُبًا، والكتاب بالنّبطيّة يسمّى سِفْرًا، ضرب الله هذا مثلًا للّذين أُعطوا التّوراة ثمّ كفروا. (الطّبريّ ٢٨: ٩٨)

الإمام الصّادق عليه السلام: الحمار يحمل الكتب ولا يعلم ما فيها ولايعمل بها، كذلك بنو إسرائيل قد حملوا مثل الحمار لايعلمون مافيه ولايعملون به. (القُمّيّ ٢: ٣٦٦)

ابن زَيْد: الأسفار: التّوراة الّتي يحملها الحمار على ظهره، كما تُحمَل المصاحف على الدّوابّ، كمثل الرّجل يسافر فيحمل مصحفه فلا ينتفع الحمار بها، حين يحملها على ظهره، كذلك لم ينتفع هؤلاء بها حين لم يعملوا بها وقد أُوتوها، كما لم ينتفع بها هذا وهي على ظهره. (الطّبريّ ٢٨: ٩٨)

الطّبريّ: مَثَل الّذين أُوتوا التّوراة من اليهود والنّصارى، فحُمّلوا العمل بها ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ يقول: ثمّ لم يعملوا بما فيها، وكذّبوا بمحمّد صلى الله عليه وآله وقد أُمروا بالإيمان به فيها، واتّباعه والتّصديق به ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ يقول: كمثل الحمار يحمل على ظهره كُتُبًا من كُتُب العلم لا ينتفع بها ولا يعقل ما فيها، فكذلك الّذين أُوتوا التّوراة الّتي فيها بيان أمر محمّد صلى الله عليه وآله مثلهم إذا لم ينتفعوا بما فيها كمثل الحمار الّذي يحمل أسفارًا فيها علم، فهو لا يعقلها ولا ينتفع. (٢٨: ٩٧)

نحوه الواحديّ (٤: ٢٩٥)، وابن الجوزيّ (٨: ٢٦٠).

الزّجّاج: الأسفار: الكُتُب الكبار، واحدها: سِفْر، فأعلم الله عزّ وجلّ أنّ اليهود مثلهم في تركهم استعمال التّوراة والإيمان بالنّبيّ صلى الله عليه وآله الّذي يجدونه مكتوبًا عندهم فيها كمثل الحمار يحمل أسفارًا. (٥: ١٧٠)

الطّوسيّ: إنّما شبّههم بالحمار، لأنّ الحمار الّذي يحمل كتب الحكمة على ظهره لايدري بما فيها، ولا يحسّ بها، كمثل من يحفظ الكتاب ولا يعمل به، وعلى هذا من تلا القرآن ولم يفهم معناه وأعرض عن ذلك إعراض من لايحتاج إليه، كان هذا المثل لاحقًا به. وإنّ من حفظه

وهو طالب لمعناه وقد تقدّم حفظه، فليس من أهل هذا المثل (١٠: ٥)

نحوه الطَّبْرِسي (٥: ٢٨٥)

الزَّمَخْشَريّ: شبّه اليهود في أنّهم حملة التوراة وقرّاؤها وحفّاظ ما فيها، ثمّ إنّهم غير عاملين بها ولامنتفعين بآياتها، وذلك أنّ فيها نعت رسول الله ﷺ والبشارة به ولم يؤمنوا به، بالحمار حمل أسفارًا، أي كتبًا كبارًا من كتب العلم، فهو يمشي بها ولا يدري منها إلّا ما يمرّ بجنبيه وظهره من الكدّ والتعب، وكلّ من علم ولم يعمل بعلمه فهذا مثله، وبئس المثل (٤: ١٠٣)

مثله النّسفيّ (٤: ٢٥٥)، والشّربينيّ (٤: ٢٨٤)، والقاسميّ (١٦: ٥٨٠٠)، والمراغيّ (٢٨: ٩٨)

ابن عطيّة: كلّ حبر لم ينتفع بما حمل كمثل حمار عليه أسفار، فهي عنده والزّبل وغير ذلك بمنزلة واحدة.. وفي مصحف ابن مسعود (كمثل حمار) بغير تعريف (٥: ٣٠٧)

الفخر الرّازيّ: [نحو الطّبريّ وأضاف:]

هاهنا مباحث:

البحث الأوّل: ما الحكمة في تعيين الحمار من بين سائر الحيوانات؟ نقول لوجوه:

منها أنّه تعالى خلق ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ النّحل: ٨، والزّينة في الخيل أكثر وأظهر، بالنّسبة إلى الرّكوب، وحمل الشّيء عليه، وفي البغال دون، وفي الحمار دون البغال، فالبغال كالمتوسّط في المعاني الثّلاثة، وحينئذ يلزم أن يكون الحمار في معنى الحمل أظهر وأغلب بالنّسبة إلى الخيل والبغال، وغيرهما من الحيوانات.

ومنها: أنّ هذا التّمثيل لإظهار الجهل والبلادة، وذلك في الحمار أظهر.

ومنها: أنّ في الحمار من الذّلّ والحقارة ما لا يكون في الغير، والغرض من الكلام في هذا المقام تعيير القوم بذلك وتحقيرهم، فيكون تعيين الحمارة أليق وأولى.

ومنها: أنّ حمل الأسفار على الحمار أتمّ وأعمّ وأسهل وأسلم، لكونه ذلولًا، سلس القياد، ليّن الانقياد، يتصرّف فيه الصّبيّ الغبيّ من غير كلفة ومشقّة، وهذا من الجملة ما يوجب حسن الذّكر بالنّسبة إلى غيره.

ومنها: أنّ رعاية الألفاظ والمناسبة بينها من اللّوازم في الكلام، وبين لفظي الأسفار والحمار مناسبة لفظيّة لا توجد في الغير من الحيوانات فيكون ذكره أولى (٣٠: ٥)

القُرطُبيّ: قال ميمون بن مهران: الحمار لا يدري أسِفْر على ظهره أم زبيل، فهكذا اليهود. وفي هذا تنبيه من الله تعالى لمن حمل الكتاب أن يتعلّم معانيه ويعلم ما فيه لئلّا يلحقه من الذّمّ ما لحق هؤلاء. [ثمّ ذكر أشعارًا في وصف الحمار] (١٨: ٩٤)

البَيضاويّ: كتبًا من العلم يتعب في حملها ولا ينتفع بها. و(يحمل) حال، والعامل فيه معنى المثل أو صفة، إذ ليس المراد من الحمار معيّنًا (٢: ٤٧٦)

نحوه أبو السّعود (٦: ٢٤٧)، والكاشانيّ (٥: ١٧٣)، وشبّر (٦: ٢١٥)، والآلوسيّ (٢٨: ٩٥)

ابن كثير: يقول تعالى ذامًّا لليهود، الّذين أُعطوا التّوراة وحُمّلوها للعمل بها ثمّ لم يعملوا بها، مثلهم في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفارًا، أي كمثل الحمار إذا حمل كُتُبًا لايدري ما فيها، فهو يحملها حملًا حسّيًّا لا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الّذي أُوتوه حفظوه لفظًا ولم يتفهّموه ولاعملوا بمقتضاه بل أوّلوه وحرّفوه وبدّلوه، فهم أسوأ حالًا من الحمير، لأنّ الحمار لا فهم له وهؤلاء لهم فُهُوم لم يستعملوها، ولهذا قال تعالى في الآية الأُخرى ﴿أُولٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ الأعراف: ١٧٩. (٧: ٨)

البُرُوسَويّ: الكاف فيه زائدة، كما في «الكواشي». والحمار: حيوان معروف يعبّر به عن الجاهل، كقولهم: هو أكفر من الحمير، أي أجهل، لأنّ الكفر من الجهالة، فالتّشبيه به لزيادة التّحقير والإهانة، ولنهاية التّهكّم والتّوبيخ بالبلادة، إذ الحمار يُذكر بها والبقر وإن كان مشهورًا بالبلادة إلّا أنّه لايلائم الحمل

تعلّم يافتى فالجهل عار ولايرضى به إلّا حمار

(٩: ٥١٦)

ابن عاشور: بعد أن تبيّن أنّه تعالى آتى فضله قومًا أُمّيّين، أعقبه بأنّه قد آتى فضله أهل الكتاب، فلم ينتفع به هؤلاء الّذين قد اقتنعوا من العلم، بأن يحملوا التّوراة دون فهم، وهم يحسبون أنّ ادّخار أسفار التّوراة وانتقالها من بيت إلى بيت كافٍ في التّبجّح بها، وتحقير من لم تكن التّوراة بأيديهم، فالمراد: اليهود الّذين قاوموا دعوة محمّد ﷺ وظاهروا المشركين.

وقد ضرب الله لهؤلاء مثلًا بحال حمار يحمل أسفارًا، لاحظّ له منها إلّا الحمل دون علم ولافهم.

ذلك أنّ علم اليهود بما في التّوراة أدخلوا فيه ما صيّره مخلوطًا بأخطاء وضلالات، ومتّبعًا فيه هوى نفوسهم وما لايعدو نفعهم الدّنيويّ، ولم يتخلّقوا بما تحتوي عليه من الهُدى والدّعاء إلى تزكية النّفس، وقد كتموا ما في كتبهم من العهد، باتّباع النّبيّ الّذي يأتي لتخليصهم من ربقة الضّلال.

فهذا وجه ارتباط هذه الآية بالآيات الّتي قبلها، وبذلك كانت هي كالتّتمّة لما قبلها. وقال في «الكشّاف» عن بعضهم: افتخر اليهود بأنّهم أهل كتاب والعرب لا كتاب لهم، فأبطل الله ذلك بتشبيههم بالحمار يحمل أسفارًا [ثمّ ذكر معنى (حُمِّلُوا) وقال:]

وهذا التّمثيل مقصود منه تشنيع حالهم، وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس المتعارف، ولذلك ذيّل بذمّ حالهم ﴿بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ﴾ الجمعة: ٥. (٢٨: ١٩١)

الطّباطبائيّ: ضرب الله لهم مثل الحمار يحمل أسفارًا، وهو لايعرف ما فيها من المعارف والحقائق فلايبقى له من حملها إلّا التّعب بتحمّل ثقلها.

(١٩: ٢٦٦)

مكارم الشّيرازيّ: الحمار الّذي يحمل الأسفار. جاء في بعض الرّوايات أنّ اليهود قالوا: «إذا كان محمّد ﷺ قد بعث برسالة فإنّ رسالته لاتشملنا» فردّت عليهم الآية مورد البحث في أوّل بيان لها، بأنّ رسالته قد

أُشير إليها في كتابكم السّماويّ، لو أنّكم قرأتموه وعملتم به

﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾

لايشعر هذا الحيوان بما يحمل من كتب إلّا بثقلها، ولا يميّز بين أن يكون المحمول على ظهره خشب أو حجر أو كتب فيها أدقّ أسرار الخلق، وأحسن منهج في الحياة.

لقد اقتنع هؤلاء القوم بتلاوة التّوراة واكتفوا بذلك، دون أن يعملوا بموجبها

هؤلاء مثلهم كمثل الحمار الّذي يُضرَب به المثل في الغباء والحماقة، وذلك أوضح مثال يمكن أن يكشف عن قيمة العلم وأهمّيّته

ويشمل هذا الخطاب جميع المسلمين الّذين يتعاملون بألفاظ القرآن دون إدراك أبعاده وحِكَمه التّعميّة وما أكثر هؤلاء بين المسلمين

وهناك تفسير آخر هو أنّ اليهود لمّا سمعوا تلك الآيات والآيات المشابهة في السّور الأُخرى الّتي تتحدّث عن سمة بعث الرّسول، قالوا نحن أهل كتاب أيضًا، ونفتخر ببعثة سيّدنا موسى ﷺ كليم الله، فردّ عليهم القرآن أنّكم جعلتم التّوراة خلف ظهوركم ولم تعملوا بما جاء فيها.

على أيّ حال يُعتبَر ذلك تحذيرًا للمسلمين كافّة، من أن ينتهوا إلى ما انتهى إليه اليهود، فقد شملتهم الرّحمة الإلهيّة ونزل عليهم القرآن الكريم، لا لكي يضعوه على الرّفوف يعلوه الغبار، أو يحملوه كما تُحمَل التّعاويذ أو ما إلى ذلك وقد لا يتعدّى اهتمام بعض المسلمين بالقرآن أكثر من تلاوته بصوت جميل، في أغلب الأحيان.

(١٨: ٢٩٩)

حُمُر

كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ — المدّثّر ٥٠

ابن عبّاس: يريد: الحُمُر الوحشيّة.

(الفخر الرّازيّ ٣٠: ٢١٢)

نحوه السّدّيّ. (٤: ٣٦٢)

الطّبريّ: فما لهؤلاء المشركين بالله عن التّذكرة معرضين مولّين عنها تولية الحُمُر المستنفرة

(٢٩: ١٦٨)

الطّوسيّ: أي مثلهم في النّفور عمّا تدعوهم إليه من الحقّ بإعراضهم، مثل الحُمُر إذا نفرت ومرّت على وجوهها. (١٠: ١٨٧)

نحوه الواحديّ (٤: ٣٨٨)، والطّبرسيّ (٥: ٣٩٢).

الزّمخشريّ: شبّههم في إعراضهم عن القرآن واستماع الذّكر والموعظة وشرادهم عنه، بحُمُر جدّت في نفارها ممّا أفزعها، وفي تشبيههم بالحُمُر مذمّة ظاهرة وتهجين لحالهم بيّن، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ الجمعة ٥، وشهادة عليهم بالبله وقلّة العقل ولاترى مثل نفار حمير الوحش واطّرادها في العدو إذا رابها رائب، ولذلك كان أكثر تشبيهات العرب في وصف الإبل وشدّة سيرها بالحُمُر وعَدْوها، إذا وردت ماء فأحسّت عليه بقانص. (٤: ١٨٧)

نحوه الشّربينيّ (٤: ٤٣٧)، وابن عاشور (٢٩ : ٣٠٦)

ابن عَطيّة: إثبات لجهالتهم، لأنّ الحُمُر من جاهل الحيوان جدًّا. وقرأ الأعمش (حُمْر) بإسكان الميم

(٥ : ٣٩٩)

ابن الجوزيّ: شبّههم في نفورهم عنه بالحُمُر، فقال تعالى ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ (٨ : ٤١٢)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠ : ٢١٢)، والقُرطُبيّ (١٩ : ٨٧)، والبيضاويّ (٢ : ٥٢٠)، والقاسميّ (١٦ : ٥٩٥٨)، وابن عاشور (٢٩ : ٣٠٦)

أبو السُّعود: حال من المستكنّ في (مُعْرِضِينَ) بطريق التّداخل، أي مشبّهين بحُمُر النّافرة. (٦ : ٣٣٣)

نحوه البُروسويّ (١٠ : ٢٤١)، وشبّر (٦ : ٢١٩)، والآلوسيّ (٢٩ : ١٣٤)

المَراغيّ: أي كأنّ هؤلاء المشركين في فرارهم من محمّد ﷺ، حُمُر وحشيّة هاربة من رُماة يرمونها ويتعقّبونها لصيدها وافتراسها.

وفي هذا إيماء إلى أنّهم مع موجبات الإقبال إلى الدّاعي والاتّعاظ بما جاء به، يعرضون عنه بغير سبب ظاهر، فأيّ شيء حصل لهم حتّى أعرضوا عنه؟ [ثمّ قال نحو الزّمخشريّ] (٢٩ : ١٤١)

الطَّباطَبائيّ: تشبيه لهم من حيث حالهم في الإعراض عن التّذكرة. والحُمُر: جمع حمار، والمراد الحُمُر الوحشيّة.

والمعنى معرضين عن التّذكرة، كأنّهم حُمُر وحشيّة نفرت من أسد أو من الصّائد. (٢٠ : ٩٩)

مكارم الشّيرازيّ: حُمُر جمع حمار، والمراد هنا الحمار الوحشيّ، وذلك بقرينة فرارهم من قبضة الأسد والصّيّاد. وبعبارة أخرى، أنّ لهذه الكلمة مفهومًا واسعًا، حيث يشمل الحمار الوحشيّ والأهليّ.

والمشهور أنّ الحمار الوحشيّ يخاف جدًّا من الأسد، حتّى أنّه عندما يسمع صوته يستولي عليه الرّعب، فيركض إلى كلّ الجهات كالمجنون، خصوصًا إذا ما حمل الأسد على قطيل منها، فإنّها تتفرّق في كلّ الجهات، بحيث يعجب النّاظر من رؤيتها.

وهذا الحيوان بحكم وحشيّ، فإنّه يخاف من كلّ شيء، فكيف به إذا وصل إلى الأسد الفتّاك.

على كلّ حال، فإنّ هذه الآية تعبير بالغ عن خوف المشركين، وفرارهم من الآيات القرآنيّة المربّية للرّوح، فشبّههم بالحمار الوحشيّ، لأنّهم عديمو العقل والشّعور، وكذلك لتوحّش الفارّين من كلّ شيء، وفي الوقت الّذي لم يتّخذ لهم شيئًا إلّا التّذكرة. (١٩ : ١٧٣)

الأُصول اللّغويّة

١ - الأصل في هذه المادّة: الحمار، الحيوان المعروف، الأهليّ والوحشيّ، والجمع: أحمرة وحُمُر وحَمير وحُمُور، والحمارة: أُنثى الحمار. ورجل حامر وحمّار: ذو حمار، وقوم حمّارة وحامرة: أصحاب حمير، والحمّارة: أصحاب الحمير في السّفر، ومقيّدة الحمار الحرّة، لأنّ الحمار الوحشيّ يُعتقل فيها، فكأنّه مقيّد،

وبنو مقيّدة الحمار: العقارب، لأنّ أكثر ما تكون في الحرّة

واليحمور: حمار الوحش.

وقالوا على التّشبيه: فرس يُحمّر، أي لئيم يُشبه الحمار في جريه من بُطئه، والجمع: محامير ومحامر.

واليُحمّر: الهجين، وعطيّة السّوء، ورجل يُحمّر: لئيم.

وحمار قبّان: دُوَيبّة صغيرة لازقة بالأرض، ذات قوائم كثيرة، والحُمّرة والحُمَرة: ضرب من الطّير كالعصافير، والجمع: حُمَر وحُمّر.

والحمار: العود الّذي يُحمَل عليه الأقتاب، وخشبة يُصقل عليها الحديد، والحمارة: خشبة تكون في الهودج، والحمارة أيضًا: الصّخرة العظيمة، وحجر يُنصب حول الحوض لئلّا يسيل ماؤه، ويُنصب حول بيت الصّائد، وحول القبر، والجمع: حمائر، والحماران: حجران يُنصبان، يُطرح عليهما حجر رقيق يسمّى العلاة، يُجفّف عليه الأقط.

وحمارّة القدم: المُشرفة بين أصابعها ومفاصلها من فوق.

والحَمَر: داء يعتري الدّابّة من كثرة الشّعير، فينتن فوها، تشبيهًا برائحة في الحمار، يقال: حَمِر الفرس والبرذون يَحمَرُ حَمَرًا: أي تغيّرت رائحة فيه من أكل الشّعير فهو حَمِر.

ومنه الحُمْرة من الألوان، والأحمر: ما لونه الحمرة، لأنّه اللّون الغالب على الحمير، وقد احمرّ الشّيء يحمرّ احمرارًا: لزم لونه فلم يتغيّر من حال إلى حال، واحمارّ يحمارّ احميرارًا، إذا كان عرضًا حادثًا لا يثبت

والأحمران: الذّهب والزّعفران، يقال: أهلك النّساء الأحمران، أي أهلكهنّ حبّ الحلْي والطّيب، والأحمران أيضًا: اللّحم والخمر، يقال: أهلك الرّجال الأحمران

وبعير أحمر: لونه مثل لون الزّعفران إذا أُجسد الثّوب به، والحمراء من المعز: الخالصة اللّون

والأحمر: العجميّ، والحمراء: العجم، لبياضهم، ولأنّ الشّقرة أغلب الألوان عليهم، يقال: أتاني كلّ أسود منهم وأحمر، أي جميع النّاس عربهم وعجمهم.

والموت الأحمر: موت القتل، وذلك لما يحدث عن القتل من الدّم. والحُمْرة: داء يعتري النّاس فيحمرّ موضعها وتغالب بالرُّقية، والمُحمِّرة: الّذين يُحمّرون راياتهم

والحُسْن أحمر: شاقّ، لأنّه يلقى من المشقّة والشّدّة كما يلقى من القتال

والسَّنة الحمراء: الشّديدة، لاحمرار الآفاق فيها، وحمراء الظّهيرة: شدّتها، ووطأة حمراء: شديدة.

وحمارّة القيظ وحمارّته، وحِمِرّ الصّيف وحِمِرّته: شدّته، لأنّ العرب إذا ذكرت شيئًا بالمشقّة والشّدّة وصفته بالحُمْرة

وغيث حِمِرّ: شديد، يقشر وجه الأرض، يقال: أتاهم الله بغيث حِمِرّ، يَحمُرُ الأرض حَمْرًا، أي يقشرها.

والحَمْر: القشر، يكون باللّسان والسّوط والحديد، يقال: حَمَرتُ الجلد، أي قشرته وحلقته، وحَمَرت المرأة جلدها تَحمُره، وحَمَر رأسه: حلقه، والمِحْمَر في الوبر والصّوف، وقد انحمر ما على الجلد.

والحَمير والحَميرة: الأُشكُز، وهو سَير أبيض مقشور ظاهره، تُؤكّد به السّروج، لأنّه يُحمَّر، أي تُقشَر، فهو مَحمُور و حَمير، وحَمَرَ الخارِز سَيره يَحمُرُه حَمْرًا: سَحا بطنه بحديدة، ثمّ ليّنه بالدُّهن، ثمّ خرز به فسَهُلَ.

والحَمْر: النّتق، يقال: حَمَرَ الشّاة يَحمُرها حَمْرًا: نتقها، أي سلخها. والمِحمَر والمِحمَلاً: هو الحديد والحجر الّذي يُحلّأ به الإهاب، وينتق به.

وحِمْيَر: أبو قبيلة من اليمن، ولهم ألفاظ ولغات تُخالف لغات سائر العرب، يقال: حَمَّرَ الرّجل، أي تكلّم بكلام حِمْيَر.

٢ ـ ولم يُؤثَر عن العرب أنّهم استعملوا فعلًا من لفظ الحمار، رغم أنّه رأس هذه المادّة، كما ذهبنا إليه، وهو كذلك في سائر اللّغات السّاميّة، كالعبريّة والآراميّة والسّريانيّة وغيرها. ولا عبرة بقول بعض أدباء هذا العصر: استحمَر فلانٌ فلانًا، أي عدّه حمارًا، لأنّه مولّد فهو قاسه بقولهم: استرخص الشّيء، أي عدّه رخيصًا.

٣ ـ اختار ابن فارس أوّلًا أنّها أصل واحد وهو الحُمْرة، ثمّ قال: «وقد يجوز أن يُجعَل أصلين، فذكر الحُمْرة والحمار». ولمّا لم يأتِ فعل من «حمار» وجاء من الحُمرة، فربّما يُرجَّح القول بأنّها الأصل دون «الحمار» واختاره المُصطَفَويّ أيضًا، حيث قال: «والظّاهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو اللّون المخصوص، ومنه اشتقاق الكلمة». واعتقد أنّ «الحمار» مأخوذ من العبريّة، فلاحظ.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها «الحمار» و «الحمير» كلّ منهما مرّتين، و«حُمُر» و «حُمْر» كلّ منهما مرّة، في ٦ آيات

١ ـ الحمار والحَمير والحُمُر

١ ـ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا...﴾ الجمعة ٥

٢ ـ ﴿...وَانْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِلنَّاسِ...﴾ البقرة ٢٥٩

٣ ـ ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً...﴾ النّحل ٨

٤ ـ ﴿...وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ لقمان ١٩

٥ ـ ﴿كَاَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ المدّثّر ٥٠، ٥١

٢ ـ حُمْرٌ

٦ ـ ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ اَلْوَانُهَا...﴾ فاطر ٢٧

يلاحظ أوّلًا أنّ هذه المادّة جاءت على محورين

الأوّل: الحمار مفردًا و جمعًا.

أ ـ (١) ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾ وفيها بحوث:

١ ـ قال الزّمخشريّ: «شبّه اليهود ـ في أنّهم حملة التّوراة وقرّاؤها وحفّاظ ما فيها، ثمّ إنّهم غير عاملين بها، ولا منتفعين بآياتها، وذلك أنّ فيها نعت رسول

الله ﷺ والبشارة به، ولم يؤمنوا به ـ بالحمار يحمل أسفارًا، أي كتبًا كبارًا من كتب العلم، فهو يمشي بها ولا يدري منها إلّا ما يمرّ بجنبيه وظهره من الكدّ والتّعب، وكلّ من علم ولم يعمل بعلمه، فهذا مثله وبئس المثل»

وروى القُرطُبيّ عن ميمون بن مهران، قال: «والحمار لايدري أسِفْر على ظهره أم زَبيل؟ فهكذا اليهود». ثمّ عقّب قائلًا: «وفي هذا تنبيه من الله تعالى لمن حمل الكتاب أن يتعلّم معانيه ويَعلم ما فيه، لئلّا يلحقه من الذمّ ما لحق هؤلاء»

وبهذا المعنى قال الطُّوسيّ و الطَّبْرِسيّ: «وعلى هذا من تلا القرآن ولم يفهم معناه، وأعرض عنه إعراض من لايحتاج إليه، كان هذا المَثَل لاحقًا به، وإن حفظه وهو طالب لمعناه، فليس من أهل هذا المَثَل»

٢ ـ قرئ: (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يُحَمَّلُ أَسْفَارًا) بتنكير الحمار وتشديد ميم (يحمل) مبنيًّا للمجهول، وقراءة الجمهور أصحّ وأظهر. قال الآلوسيّ: «تخصيص الحمار بالتّشبيه به لأنّه كالعَلَم في الجهل»

ب ـ (٢) ﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ ـ قال الزّمَخشَريّ: «﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ كيف تفرّقت عظامه و نخرت، وكان له حمار قد ربطه. ويجوز أن يراد: وانظر إليه سالمًا في مكانه كما ربطته، وذلك من أعظم الآيات أن يعيشه مائة عام من غير علف ولا ماء، كما حفظ طعامه وشرابه من التّغيّر».

٢ ـ قال الطّباطبائيّ: «فحال الحمار يدلّ على طول مدّة المكث، وحال الطّعام والشّراب يدلّ على إمكان أن يبقى طول هذه المدّة على حال واحد من غير أن يتغيّر شيء من هيئته عمّا هي عليه

ومن هنا يظهر أنّ الحمار أيضًا قد أُميت وكان رميمًا، وكأنّ السّكوت عن ذكر إماتته معه لما عليه القرآن من الأدب البارع»

ج ـ (٥) ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ ـ قال الطُّوسيّ: «مثلهم في النّفور عمّا تدعوهم إليه من الحقّ وإعراضهم مثل الحُمُر إذا نفرت ومرّت على وجوهها» ويراد بها الوحشيّة منها

٢ ـ قال ابن عطيّة: «قرأ الأعمش (حُمْرٌ) بإسكان الميم»، وهو جمع آخر للحمار، كما تقدّم

الثّاني: حُمْرٌ في (٦) ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ ـ أي من الجبال قِطَع أو خِطَط بيضٌ و حُمْر، والحُمْر: جمع أحمر. والواو من جملة ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ﴾ استئنافيّة، و ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ﴾ خبر مقدّم و﴿جُدَدٌ﴾ مبتدأ مؤخّر، و ﴿بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ﴾ صفات الخبر (جُدَدٌ)

٢ ـ لعلّ المراد من ﴿جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ﴾ القِطَع من الجبال ذات المعادن، وهما الحديد و الذّهب، إذ يطلق البياض على الحديد والحمار على الذّهب. يقال: كتيبة بيضاء، أي عليها بياض الحديد، وأهلك النّساء الأحمران، أي أهلكهنّ حبّ الحَلْي والطّيب.

ونرى في عصرنا فِرَقَ التّنقيب عن المعادن ـ ومنها الذّهب والحديد ـ تُقَطِّع صخور الجبال وتُفتّتها بحثًا عن هذين الفِلزّين وغيرهما، فتفسير الآية بهذا المعنى ليس ببعيد.

وثانيًا: أنّ خمسًا منها من السور الأُولى ذُكر فيها الحمار مفردًا مرّتين، وجمعًا ثلاث مرّاتٍ بصيغتين (حَمِير) مرّتين، و(حُمُر) مرّة، والمفرد خاصّ بسورتين مدنيّتين «الجمعة»، و«البقرة»، والجمع بقسميه خاصّ بثلاث سورٍ مكّيّة، كما أنّ لفظ واحد (حُمُر) من السور الثلاث مكّيّة أيضًا. فالمكّيّات ضعف المدنيّات.

وقد غلب على السور الأُولى ذمّ مَن شابه الحمار في بلادة من الكفّار في ثلاث منها (١) وهي مدنيّة ـ و(٤) و(٥) ـ وهما مكّيّتان ـ فالمكّيّة منها ضعف المدنيّة كمًّا وكيفًا. ويشعر ذلك زيادة وشدّة البلادة في كفّار مكّة ـ وهم مشركون ـ على كفّار المدينة ـ وهم اليهود ـ وكذلك كانوا.

ح م ل

٤٥ لفظًا، ٦٤ مرة، ٣٨ مكيّة، ٢٦ مدنية
في ٢٩ سورة: ٢١ مكيّة، ٨ مدنيّة

حَمَلَ ١ ١	يَحْمِلْنَ ١ ١	احْمِلْ ١ ١	حُمِّلْتُمْ ١ ـ ١
حَمَلَهَا ١ ـ ١	لِيَحْمِلُوا ١ ١	بِحَامِلِينَ ١ ١	حُمِّلُوا ١ ـ ١
حَمَلَتْ ٢ ٢	يَحْمِلُوهَا ١ ـ ١	فَالْحَامِلَاتِ ١ ١	تُحَمِّلْنَا ١ ١
حَمَلَتْهُ ٣ ٢ـ١	تَحْمِلُهُ ٢ ١ـ١	حَمَّالَةَ ١ ١	احْتَمَلَ ٢ ـ ٢
حَمَلَتْهُ ١ ـ ١	يَحْمِلْنَهَا ١ ـ ١	حَمْلٌ ٢ ـ ٢	احْتَمَلُوا ١ ـ ١
حَمَلْنَا ٣ ٢ـ١	تَحْمِلُ ٧ ٥ـ٢	حَمْلًا ١ ١	حِمْلُ ١ ١
حَمَلْنَاهُ ١ ١	لِتَحْمِلَهُمْ ١ ـ ١	حَمْلُهُ ١ ـ ١	حِمْلًا ١ ١
حَمَلْنَاهُمْ ١ ١	أَحْمِلُ ١ ١	حَمْلَهَا ١ ـ ١	حِمْلِهَا ١ ١
حَمَلْنَاكُمْ ١ ١	أَحْمِلُكُمْ ١ ـ ١	حَمْلَهُنَّ ٢ ـ ٢	حَمُولَةً ١ ١
حُمِلَتْ ١ ١	وَلْنَحْمِلْ ١ ١	الْأَحْمَالِ ١ ـ ١	
يَحْمِلُ ٣ ٢ـ١	يُحْمَلُ ١ ١	حِمْلٌ ١ ـ ١	
يَحْمِلُونَ ٢ ٢	تُحْمَلُونَ ٢ ٢	حِمْلِ ١ ـ ١	

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الحَمْل الخَروف، والجميع حُمْلان.

والحَمَل: بُرْجٌ من البروج الاثنَيْ عشر.

والفعل: حَمَل يَحْمِل حَمْلًا وحُمْلانًا.

ويكون الحُمْلان أجرًا لما يُحمَل.

والحُمْلان: ما يُحمَل عليه من الدّوابّ في الهِبَة خاصّةً.

وتقول: إنّي لأحمِلُه على أمر لا يَحتمِل، وأحملَه أمرًا لا يَحتمِل. وإنّه ليَحتمِل الصّنيعة والإحسان. وحمَّلْتُ فلانًا فلانًا، وتحمَّلْتُ به عليه في الشّفاعة والحاجة.

وتحامَلْتُ في الشّيء، إذا تكلّفتَه على مشقّة.

واستَحمَلْتُ فلانًا نفسي، أي حَمَّلْتُه أُموري وحوائجي.

وحَمَلْتُ عنه، أي حَلُمْتُ عنه.

والحَمْل: ما في البطن، والحِمْل: ما على الظّهر.

وأمّا حَمْل الشّجر فيقال: ما ظهر فهو حِمْل، وما بطن فهو حَمْل.

وبعض يقول: حِمْل الشّجر، ويحتجّون فيقولون: ما كان لازمًا فهو حَمْل، وما كان بائنًا فهو حِمْل.

والحَميل: المَنْبوذ يُحمَل فيُرَبّى.

وحَميل السَّيْل: ما يَحمِل من الغُثاء، وفي الحديث «فيخرجون من النّار فينبُتون كما تنبُت الحِبّة في حَميل السَّيْل».

والحَميل: الولَدُ في بطن الأُمّ إذا أُخِذَتْ من أرض الشّرك.

والحِمالة والمِحْمَل: عِلاقة السّيف.

والمَحْمِل: الشِّقّان على البعير يُحمَل فيهما نَفْسان.

ورجل حَمُول: صاحب حِلْم.

والحَمالة: الدّية يحمِلُها قوم عن قوم، وقد تُحذَف منها الهاء.

وتقول: ما على فلان مَحْمِل من تحميل الحوائج، وما على البعير مَحْمِل من ثِقْل المَحْمَل.

والحَمولة: الإبل تُحمَل عليها الأثقال. والحُمُول: الإبل بأثقالها.

والمُحْمِل من النّساء: الّتي ينزل لبنها من غير حَبَل، تقول: أحمَلَتِ المرأة، وكذلك النّاقة. [واستشهد بالشّعر مرّات] (٣: ٢٤٠)

اللّيث: الحَمَل: بُرْج من بروج السّماء، أوّله الشَّرَطان وهما قَرْنا الحَمَل، ثمّ البُطَيْن ثلاثة كواكب، ثمّ الثُّرَيّا وهي أَلْيَة الحَمَل، هذه النّجوم على هذه الصّفة تسمّى حَمَلًا. (الأزهَريّ ٥: ٩٠)

سيبَوَيه: يقولون للمكان: هذا مُتحامَلُنا، ويقولون: ما فيه مُتحامَل، أي ما فيه تَحامُل. (٤: ٩٥)

وحمّله الأمر تَحميلًا وحِمّالًا، فتحمّله تحمُّلًا وتِحِمّالًا، أرادوا في «الفِعّال» أن يجيئوا به على «الإفعال» فكسروا أوّله وألحقوا الألف قبل آخر حرف فيه، ولم يُريدوا أن يُبدلوا حرفًا مكان حرف، كما كان ذلك في «أفعل» و«استفعل». (ابن سيده ٣: ٣٦٧)

وقال بعض النّحويّين: ما كان لازمًا للشّيء فهو حَمْل، وما كان بائنًا فهو حِمْل، وجمع الحِمْل: أحمال

وحِملهم. (ابن سيده ٣، ٣٦٨)

الكِسائيّ: حَمَلتُ بـه حَمَالةً كَفَلتُ بـه. وفي الحديث «لاتحلّ المسألة إلّا لثلاثة». ذكر منهم «رجلًا تحمّل بحَمالة بين قوم» وهو أن يقع حرب بين فريقين تُسفَك فيها الدّماء، فيتحمّل رجل تلك الدّيات ليُصلح بينهم، ويسأل النّاس فيها وقد دّة صاحب حَمالة حتّى بذلك لأنّه عمّاله كثيرة فسأل فيها وأدّاها (الأزهريّ ٥: ٩٢)

أبوعمرو الشّيبانيّ: حمّل الرّجل حَمالته فـدَح به، أي عجز عنها (١: ٦٥)

حمل على بعيره حتّى بتّه، أي قطعه (١: ٨٢)

حمّلتَ على بعيرك حتّى قمّته، أي كسّرته (١: ٩٨)

والحوامل: حوامل الرّجل: عصَبة بين النّسا والفخذ.

والحوامل: العروق الّتي تحمل الأُنثيين.

و حميلة، تقول: صار فلان حميلة على آل فلان، إذا تكلّفوا مؤونته. وقال: صاحبتُ فلانًا فصار حميلةً عليّ. (١: ١٤٠)

الحـميل: الرّجل يكون مع قوم، يحملونه، ويتكلّفون مؤونته (١: ١٥٨)

وقال: إنّ فلانًا لحميلة عليّ، إذا كان يحمل مؤونته عليك وليس به غناء، وهو عيال عليك، من نساء أو رجال (١: ١٦٩)

المُحاملة: المُكافأة بالمعروف (١: ١٨٨)

الحَميل: الأسود البالي من الثّمام. (١: ١٩٨)

الحميل: الأسود الّذي قد أحال (١: ٢٠٧)

الفَرّاء: المُحامل: الّذي يقدر على جوابك فيدعُه إبقاءً على مودّتك، والمجامل: الّذي لايقدر على جوابك فيتركه، ويحقد عليك إلى وقت مّا. ويقال: فلان لايحمل، أي تظهر غضبه

الحمل: النّوء، وهو الطّليّ. يقال: مُطِرنا بِنَوْء الحمَل وبنَوْء الحمَل. (الأزهريّ ٥: ٩٠)

يقال: امرأة حامل وحاملة، إذا كان في بطنها ولد فمن قال: حامل بغير هاء، وهذا نعت، لايكون إلّا للمؤنّث. ومن قال: حاملة بناه على حَمَلتْ فهي حاملة غدًا. حملتِ المرأة شيئًا على ظهرها أو على رأسها فهي حاملة لاغير، لأنّ هذا قد يكون للذّكر

وحَمَلٌ اسم رجل بعينه

وحَمَلٌ اسم جبل بعينه

الحُثْيل: الرّجل، إذا غضب، ويكون بمعنى حُلُم [واستشهد بالشّعر مرّتين] (الأزهريّ ٥: ٩٤)

أبوزَيْد: الحَمُولة: ما احتمل عليه الحيّ، والحُمُولة: الأثقال

حُمُولة الحُمول، واحدها حِمْل، وهي الهوادج أيضًا، كان فيها نساء أو لا

الحَمولة: ما احتمل عليه الحيّ من بعير أو حمار أو غيره، كان عليها أحمال أو لم تكن. (الأزهريّ ٥: ٩١)

المُحْثِل: المرأة الّتي ينزل لبنها من غير حَبَل، وقد أحثلت. ويقال ذلك للنّاقة أيضًا. (الأزهريّ ٥: ٩٢)

يقال: حملتُ على بني فلان، إذا أرّشتَ بينهم

وحمل على نفسه في السّير، أي جهدها فيه

(الجَوهَريّ ٤: ١٦٧٧)

الأصمعيّ: في حديث النّبيّ ﷺ «في قوم يخرجون من النّار، فينبتون كما تنبت الحبّة في حميل السّيل»

الحميل: ما حمله السّيل من كلّ شيء، وكلّ محمول فهو حميل، كما يقال للمقتول: قتيل. (أبو عبيد ١: ٥٠)

الحَمُول: الإبل وما عليها، و الحَمُول أيضًا: ما يكون على البعير (الأزهَريّ ٥: ٩١)

الحَمالة: الغُرْم تَحمّل عن القوم

الحِمالة بكسر الحاء: حِمالة السّيف، والجميع الحمائل، وكذلك المِحْمل: حِمالة السّيف، [جمعه: محامل] [ثمّ استشهد بشعر]

الحميل: الكفيل (الأزهَريّ ٥: ٩٣)

غضب فلان حتّى احتمل. ويقال: حمل عليه حملة منكرة، وشدّ عليه شدّة منكرة

ورجل حَمّال يحمل الكَلّ عن النّاس، ورأيت جبلًا في البادية اسمه حَمّال.

وحمل: اسم جبل فيه جبلان، يقال لهما: طِمِرّان.

(الأزهَريّ ٥: ٩٤)

حمائل السّيف، لا واحد لها من لفظها، وإنّما واحدها محْمَل. (الجَوهَريّ ٤: ١٦٧٨)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ ﷺ «... في حميل السّيل» [ذكر معناه عن الأصمعيّ وقال:]

ومنه قول عمر في الحميل: «لا يورّث إلّا ببيّنة» سمّي حميلًا لأنّه يُحمَل من بلاده صغيرًا ولم يولد في الإسلام

وفي «الحميل» تفسير آخر هو أجود من هذا، يقال: إنّما سمّي الحميل الّذي قال عمر حميلًا، لأنّه محمول النّسب، وهو أن يقول الرّجل: هذا أخي أو أبي أو ابني، فلا يُصدَّق عليه إلّا ببيّنة، لأنّه يريد بذلك أن يدفع ميراث مولاه الّذي أعتقه، ولهذا قيل للدّعيّ: حميل. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٥٠)

وقيل في الحمَل: إنّه المطر الّذي يكون بِنَوْء الحَمَل

(الأزهَريّ ٥: ٩٤)

ابن الأعرابيّ: شهر مُستَحيل، يحملُ أهلَه في مشقّة، لا يكون كما ينبغي أن يكون العرب تقول إذا نحرَ هلالٌ شمالًا كان شهرًا مُستَحيلًا

وامرأة حامل وحاملة، على النّسب وعلى الفعل. وقالوا: حَمَلتِ الشّاة والنّعجة، وذلك في أوّل حملها

(ابن سيده ٣: ٣٦٨)

والحَمَلُ: بُرج من بُروج السّماء. يقال: هذا حَمَل طالعًا، تَحذِف منه الألف واللّام وأنت تُريدُها، ويبقى الاسم على تعريفه، وكذلك جميع أسماء البروج لك أن تُثبِتَ فيها الألف واللّام، ولك أن تحذفَهما وأنت تنويهما، فتبقَى الأسماء على تعريفها الّذي كانت عليه

(ابن سيده ٣: ٣٧١)

ابن السّكّيت: يقال: قد احتُمِل الرّجل، إذا غضب. [ثمّ استشهد بشعر] (٨٠)

حَمْل: ما كان في بطن أو على رأس شجرة، وجمعه

أحمال.

والحِمْل: ما حُمل على ظهر أو رأس.

(إصلاح المنطق: ٣)

نحوه الطُّوسيّ (٥: ٦١)، والطَّبْرِسيّ (٤: ٦٩)

وحَمُولتهم: ما يحملون عليه. وقال الله جلّ وعزّ: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ الأنعام: ١٤٢، فالحَمُولة: ما حمل الأثقال من كبار الإبل، والفرش صغارها. (إصلاح المنطق: ٣٣٥)

أبو الهَيْثَم: الحَمُولة من الإبل الّتي تَحمِل الأحمال على ظهورها، بفتح الحاء. والحُمُولة بضمّ الحاء هي الأحمال الّتي تُحمَل عليها، واحدها: حِمْل وأحمال وحُمُول وحُمُولة. فأمّا الحُمُر والبغال فلا تدخل في الحَمُولة. (الأزهريّ ٥: ٩١)

الدِّينَوَريّ: المحمِل: بطن السّيل، وهو لا يُحبّ الحِمالة للقوس بمنزلتها للسّيف، يُلقيها المُتنكّب في منكبه الأيمن ويُخرج يده اليُسرى منها، فتكون القوس في ظهره. (ابن سيده ٣: ٣٦٩)

نحوه ابن سيده. (الإفصاح ١: ٦٠٤)

والمَحمولة: حِنطة غبراء كأنّها حَبّ القُطن، ليس في الحِنطة أكبر منها حَبًّا، ولا أضخم سُنبلًا، وهي كثيرة الرَّيْع، غير أنّها لا تُحمَد في اللّون ولا في الطَّعم.

(ابن سيده ٣: ٣٧١)

ثَعْلَب: الحميل: الّذي يُحمَل من بلاد الشّرك إلى بلاد الإسلام، فلا يورَّث إلّا ببيّنة. (ابن سيده ٣: ٣٦٩)

ابن دُرَيْد: الحمَل من الضّأن معروف، وهو الجَذَع فما دونه، والجمع حُمْلان وأحمال، وبه سمّيت الأحمال من بني تميم وهي بطون.

والحَمِيّ: السّحاب الكثير الماء، وإنّما سمّي حَمِلًا لكثرة حمله للماء.

والحَمْل: ما كان في البطن، والحِمْل: ما على الظّهر، فلذلك اختلفوا في حمل النّخلة فكسر بعضهم وفتح بعضهم.

ويقال: حِمالة السّيف وحَمِيلته معروفتان، والجمع الحمائل.

والمَحامِل: المَحامِل، واحدها: مَحمِل.

والمِحمَل: مِحمَل السّيف.

فأمّا محامل الحاجّ فواحدها مَحمِل[1]، وأوّل من أحدثها الحجّاج.

وكانت المَحامل فيما مضى تسمّى المَلاين، الواحد مِلبَن.

والحَمالة: ما تحمله القوم من الدِّيات حتّى يؤدّوها.

وقد سمّت العرب: حَمَلًا وحُمَيلًا.

والحميل: الكفيل، أنا حميل بذا، أي كفيل به، وقد حَمَلتُ به حَمالةً، كما تقول: كفَلتُ به كفالةً وزعَمتُ به زَعامةً.

والحميل أيضًا: الغريب في القوم لا يُعرَف نسبه، فلان حميل في بني فلان.

وحميل السّيل: غُثاؤه وما حمله، وفي الحديث:

(١) ذكره الجوهريّ: مَحمِل، واحد محامل الحاجّ.

«مثل ما تنبت الحبّة في حميل السّيل»

وامرأة حامل من نسوة حوامل، وكلّ حُبلى من النّاس وغيرهم فهي حامل وحوامل.

وحَوْمَل: موضع، الواو زائدة، ذكره امرؤ القيس، فقال:

بين الدّخول فحَوْمَل

وحمّلتُ فلانًا على فلان، إذا أرّشته عليه، يقال: أرّشته وحرّشته بمعنًى.

وحَوْمَل: امرأة يُضرب بكلبها المثل، يقال: أجوع من كلب حَوْمَل، ولها حديث [يأتي في سمن الفصل] واستشهد بالشّعر ٩مرّات] (٢: ١٨٨)

القاليّ: زعيم ضامن، وكذلك قبيل وحميل وكفيل وضمين واحد.

وقال غيره: حَمْل الشّجر وحمله. (٦: ١٢٩)

الأزهريّ: [نقل كلام ابن السّكّيت في الحَمْل والحِمْل ثمّ قال:]

وقال غيره: حَمْل الشّجر وحِمله، وقال بعضهم: ما ظهر فهو حِمْل وما بطن فهو حَمْل، وقيل: ما كان لازمًا للشّيء فهو حَمْل وما كان بائنًا فهو حِمْل. والصّواب ما قال ابن السّكّيت. (٥: ٩٠)

سعيد بن جُبَيْر عن أبيه: أنّ أبا بكر شيّع قومًا، فقال لهم: «تراحموا تُرحَموا وتحاملوا تُحمَلوا» معناه: أبقوا على غيركم يُبقَ عليكم، وهابوا النّاس تُهابوا.

والمِحمَل الّذي يُركَب عليه، بكسر الميم أيضًا، والمَحمِل بفتح الميم: المُعتَمَد. يقال: ما عليه مَحمِل، أي مُعتمَد.

ويقال للدّعيّ أيضًا: حميل. (٥: ٩١-٩٣)

ويجيء الرّجل الرّجل إذا انقطع به في سفر، فيقول به: احمِلني فقد أُبدِعَ بي، أي أعطني ظَهْرًا أركبه. وإذا قال الرّجل للرّجل: أحمِلني بقطع الألف، فمعناه أعنّي على حمل ما أحمِلُه. (٥: ٩٣)

يقال: حمَل فلان الحِقْد على فلان، إذا أكنّه في نفسه واضطغنه. ويقال للرّجل إذا استخفّه الغضب: قد احتُمِل وأُقِلّ.

ويقال للّذي تحلّم عمّن يسبّه: قد احتمل، فهو مُحتمِل. (٥: ٩٤)

الصّاحب: الحَمَل: الخَروف، وبُرْجٌ في السّماء.

ومن الحِمْل: حمَل يحمِل حَمْلًا وحُمْلانًا.

والحُمْلان: أجْرُ ما يُحمَل، وهو أيضًا ما يُحمَل عليه من الدّوابّ في الهبة.

وحمّلته أمري فما تحمّل.

وحمّلتُ فلانًا وتحمّلتُ به عليه في الشّفاعة.

وتحامَلتُ في المشي: تكلّفتُه على مشقّة وإعياء.

وتحامَلتُ عليه: كلّفته ما لا يُطيق.

واستحمَلتُ فلانًا نفسي، أي حمّلته حوائجي وأُموري.

واحتمَلتُ عن فلان، إذا حلُمتَ عنه. ورجل حَمُول: صاحبُ حِلْم.

والمُحتمَل: الاحتمال.

وأحملني فلان: أعانني على ما أحمِل.

والحَمْل ما تحمل الإناث في بطونها من الأولاد

والحِمْل ما يُحمَل على الظَّهر

فأمّا حَمْل الشَّجر: فمنهم من يكسر منه الحاء

ويقولون: ما ظهر فهو حِمْل وما بطن فهو حَمْل.

ويقال امرأة حابلة وحامل

والحَميل المَنْبوذ يحمله قوم فيربّونه

وحميل السَّيل: ما يحمل من الغُثاء

ويقال للدَّعيّ: حميل، وكذلك الولد في بَطْن الأُمّ إذا أُخذت من بلاد الشِّرك حميلًا

وفلانٌ حَمِيلة على النّاس، أي كَلٌّ عليهم وعِيال

والحميل: الكفيل، بيِّنُ الحَمَالة وجمعه: حُمَلاء.

والحِمالة علاقة السَّيف، وهو المِحمَل، والجمع الحمائل والمَحامل

والمَحمل[1] شِقَّان على البعير وما على الـمَحمَل محمل

والحَمَالة الدِّية الَّتي يحملها قوم عن قوم، ويقال حَمالٌ أيضًا

والحَـمُولة الإبل الَّتي تُحمَل عليها الأثقال والحُمُول الإبل بأثقالها

والحَوْمَل: السّحاب الأسود، وسحاب ذو حَوْمَل إذا حمل الماء وكذلك الإبل السُّود

وحَوْمَل كلّ شيء أوّله

والحَوامل في الذِّراع: عَصَبُها ورواهشُها، والواحدة حاملة وهو في الضُّروع: عُرُوق اللّبن

والمُحمِل المرأة الَّتي ينزل لبنُها من غير حَبَل. قد أحملَتْ إحمالًا ومثلها من الشّاء المُحْمِلَة

وحامَلتُ الرَّجل مُحاملةً، أي كافأتُ

واحتُمِل الرَّجل غَضِب

واحتُمِل لونه وامتُقِع: واحد

ورجل محمول: مجدود من ركوب الغَرَر

والحِمالة اسم فرس

ويقولون «أجوَعُ من كَلْبة حَوْمَل» (٣، ١١٤)

الخطّابيّ: يقال احمِني كذا، أي أطِقه لي وأعِني بقطع الألف، أي أعنّي على طلبه، ومنه أحمِلني، أي أعنّي على حمولتي، وكذلك أحمِلْني على الحَلَب، ومثله كثير (١، ١١٨)

الجَوهريّ: حملتُ الشّيء على ظهري أحمِلُه حَمْلًا وحملت المرأة والشّجرة حَمْلًا

فإذا حَمَلَتْ شيئًا على ظهرها أو على رأسها فهي حاملة لا غير؛ لأنّ الهاء إنّما تلحق للفرق فأمّا ما لا يكون للمذكّر فقد استُغني فيه عن علامة التّأنيث، فإن أُتي بها فإنّما هو على الأصل.

هذا قول أهل الكوفة، وأمّا أهل البصرة فإنّهم يقولون: هذا غير مستمرّ، لأنّ العرب تقول رجل أيِّم وامرأة أيِّم ورجل عانس وامرأة عانس، مع الاشتراك، وقالوا: امرأة مُصْبِية وكلبة مُجْرِية، مع غير الاشتراك.

قالوا والصّواب أن يقال قولهم حائض وطالق وحائض وأشباه ذلك، من الصّفات الّتي لا علامة فيها

(١) عند الصحيح يخفّس

للتأنيث، وإنّما هي أوصافٌ مذكّرة وُصِف بها الإناث، كما أنّ الرَّبْعَة والرّاوِيَة والخُجَأة أوصاف مؤنّثة وُصِف بها الذُّكران.

والحَمَلَة بالتّحريك، جمع الحامل. يقال: هم حملة العرش وحملة القرآن.

وحمَل عليه في الحرب حَمْلَةً

وحمَلتُ به حَمَالة بالفتح، أي كفَلتُ

وحملت إذ لا له واحتشمتُ بمعنًى

والحَمَل البرق، والجمع الحُمْلان. والحمل أوّل البروج

وأحمَلتُه، أي أعنتُه على الحَمْل

وأحملتُ النّاقة فهي مُحمِل، إذا نزل لبنها[من] غير حَمْل، وكذلك المرأة.

واستحملتُه، أي سألته أن يحملني

وحمّلتُه الرّسالة، أي كلّفته حملها

وتحمّل الحَمالة، أي حَمَلها

وتحمّلوا واحتملوا بمعنًى، أي ارتحلوا. وتحامل عليه، أي مال

وتحامَلتُ على نفسي، إذا تكلّفتَ الشيءَ على مشقّة

والمُتَحامَل قد يكون موضعًا ومصدرًا. تقول في المكان: هذا مُتحامَلُنا، وتقول في المصدر: ما في فلان مُتحامَل، أي تحامُل

ويقال: ما على فلان مَحمِل، مثال مَجلِس، أي مُعتَمَد.

والمَحمِل أيضًا: واحد محامِل الحاجّ.

والمِحمَل، مثال المِرجَل: عِلاقة السّيف، وهو السّير الّذي يقلّده المُتقلّد. وقد سمّى ذوالرّمّة عِرْقَ الشّجر بذلك، وهو على التّشبيه.

والحَمالة بالفتح: ما تتحمّله عن القوم من الدّية أو الغرامة

والحِمالة بالكسر، اسم فرس لطُليحة الأسديّ [إلى أن قال]

والحَمُولة بالفتح الإبل الّتي تَحمِل، وكذلك كلّ ما احتمل عليه الحيّ من حمار أو غيره، سواء كانت عليه الأحمال أو لم تكن. وفَعُول تدخله الهاء إذا كان بمعنى مفعول به [إلى أن قال]

والحَميل: الّذي يُحمَل من بلده صغيرًا ولم يولد في الإسلام. والحَميل: ما حمله السّيل من الغُثاء. والحَميل الكفيل، والحَميل الدّعيّ [واستشهد بالشعر ٥مرّات] (٤: ١٦٧٦)

ابن فارس: الحاء والميم واللّام أصل واحد يدلّ على إقلال الشّيء. يقال: حمَلتُ الشّيء أحمِلُه حَمْلًا

والحَمْل ما كان في بطن أو على رأس شجر. يقال: امرأة حامل وحاملة. فمن قال: حامل، قال: هذا نعت لا يكون إلّا للإناث. ومن قال: حاملة بناه على حمَلَتْ فهي حاملة

والحِمْل: ما كان على ظهر أو رأس.

والحَمالة: أن يَحمِل الرّجل دِيَةً ثمّ يسعى عليها. والحَميل: الحَمالة، والمعنى واحد، وهو قياس الباب.

ومِمّا هو مضاف إلى هذا المعنى المرأة المُحيل، وهي التي تُنزل لبنها من غير حبَل. يقال أحمَلَت تُحمِل إحمالاً، ويقال ذلك للنّاقة أيضًا

والحُمول: الهوادج، كان فيها نساء أو لم يكن

وتحامَلْتُ إذا تكلّفتَ الشّيء على مشقّة

وقال ابن السّكّيت في قول الأعشى

لأعـــرفنّك إنْ جـــدّت عـــداوتُـــا

والتُمِس النّصرُ منكم عوض تحتمل

إنّ الاحتمال الغضب. قال: ويقال احتُمِل، إذا غضب. وهذا قياس صحيح، لأنّهم يقولون احتمله الغضب وأقلّه الغضب، وذلك إذا أزعجه

والحِمالة والمِحمَل: علاقة السّيف

والحَمولة: الإبل تُحمَل عليها الأثقال، كان عليها ثقل أو لم يكن. والحَمولة: الإبل بأثقالها. والأحمال أنفسها حَمولة. ويقال أحمَلْتُ فلانًا، إذا أعنته على الحمْل.

وحَميل السّيل: ما يحمله من غُثائه. وفي الحديث «يخرج من النّار قوم فينبتون كما تنبت الحِبّة في حميل السّيل» فالحميل: ما حمله السّيل من غُثاء، ولذلك يقال للدّعيّ: حَميل.

فأمّا قولهم الأحمال ـ وهم من بني يَربُوع، وهم ثعلبة وعمرو والحارث أبوسَليط وصُبَيْر ـ فيقال: إنّ أُمّهم حملتهم على ظهر في بعض أيّام الفَزَع، فسُمّوا الأحمال.

ويقال أَدَلّ عليّ فحملتُ إدلاله واحتملتُ إدلالَه، بمعنى. والقياس مطّرد في جميع ما ذكرناه

فأمّا البَرَقُ فيقال له حَمَل، وهو مشتقّ من الحَمْل، كأنّه يقال حمَلتِ الشّاة حَمْلًا، والمحمول حَمْل وحَمَلٌ، كما يقال: نقصتُ الشّيء نَقصًا والمنقوص نَقَص، وحسبت الشّيء حَسْبًا، والمحسوب حَسَبٌ، وهو باب مستقيم ثمّ يُشبَّه بهذا، فيقال لبرج من بروج السّماء حَمَل

[واستشهد بالشّعر ٦ مرّات] (٢: ١٠٦)

أبوهلال: الفرق بين الصّبر والاحتمال: أنّ الاحتمال للشّيء يفيد كظم الغيظ فيه، والصّبر على الشّدّة يفيد حبس النّفس عن المقابلة عليه بالقول والفعل. والصّبر عن الشّيء يفيد حبس النّفس عن فعله. وصبرت على خطوب الدّهر، أي حبست النّفس عن الجزع عندها، ولا يُستعمل الاحتمال في ذلك، لأنّك لا تغتاظ منه.

(١٦٥)

الفرق بين الضّمين والحميل: أنّ الحَمالة ضمان الدّية خاصّة، تقول: حملتُ حَمالةً وأنا حميل. وقال بعض العرب: حملتُ دماءً عوّلتُ فيها على مالي وآمالي، فقدّمت مالي وكنتُ من أكبر آمالي، فإن حمّلتها فكم من همّ شفيت وهمّ كفيت، وإن حال دون ذلك حائل لم أذمّ يومك ولم أيأس من غدك.

والضّمان يكون في ذلك وفي غيره. (١٧١)

الثّعالبيّ: فصل جرليّ في الأولاد: ولد الشّاة حَمَل. (١١٣)

فإذا فُصل [ولد الشّاة] عن أُمّه، فهو حَمَل، وخروف. (١١٥)

فإذا كان ينزل لبنها [المرأة] من غير حبَل، فهي مُحيل (١٦٨)

أبوسهل الهَرَوِيّ: الحِمْل بكسر الحاء: ما كان على الظّهر للإنسان والدّابّة.

والحَمْل بالفتح: حمل المرأة، وهو جنينها الّذي في بطنها.

وحَمْل النّخلة والشّجرة يُفتح ويُكسر، وهو ثمرها الّذي يكون عليها. (التّلويح: ٥٦)

وحِمالة السّيف بالكسر: سَيره الّذي يُحمَل به ويُتقلّد.

والحَمالة بالفتح: ما لزمك من غُرم في دية.

(التّلويح: ٥٨)

الحُمُولة بالضّمّ: الأحمال، والحَمُولة بالفتح: الإبل الّتي يُحمَل عليها، وتكون من غير الإبل أيضًا.

(التّلويح: ٦٣)

وامرأة حامل، إذا أردتَ حُبْلى، فإن أردت أنّها تحمل شيئًا ظاهرًا قلت: حاملة. (التّلويح: ٧٤)

ابن سيده: حمَل الشّيء يَحمِله حَمْلًا وحُمْلانًا، فهو محمول وحميل، واحتمله. وقول النّابغة:

فحَمَلتُ بَرّةَ واحتَمَلتَ فَجارِ

عبّر عن البِرّ بالحَمْل وعن الفَجْرة بالاحتمال، لأنّ حَمْل البَرّة بالإضافة إلى احتمال الفَجْرة أمرٌ يسيرٌ ومُستصغَر. [إلى أن قال:]

والحِمْل: ما حُمِل، والجمع: أحمال. وحمَله على الدّابّة يَحمِله حَمْلًا.

والحُمْلان: ما يُحمَل عليه من الدّوابّ في الهبة خاصّة.

وحمَله على الأمر يَحمِله حَمْلًا فانحمَل: أغراه به. وحمّله الأمر تحميلًا وحِمّالًا، فتحمّله تحمُّلًا وتِحِمّالًا. [إلى أن قال:]

واحتمل الصّنيعة: تقلّدها وشكرها، وكلّه من الحَمْل.

وحمَل فلانًا، وتحمّل به وعليه، في الشّفاعة والحاجة: اعتمد.

وتحامل في الأمر، وبه: تكلّفه على مشقّة وإعياء. وتحامل عليه: كلّفه ما لا يطيق.

واستحمله نفسَه: حمّله حوائجه وأموره.

وما عليه مَحمِل، أي موضع لتحميل الحوائج.

ورجل ذو محمل: حلُم. ورجل حَمُول: صاحب حِلْم.

والحَمْل: ما يُحمَل في البطن من الأولاد في جميع الحيوان، والجمع: حِمال وأحمال. وفي التّنزيل: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ الطّلاق: ٤.

وحمَلت المرأة تَحمِل حَمْلًا: علِقت. قال ابن جنّيّ: حمَلتْه، ولا يقال: حمَلتْ به، إلّا أنّه كثُر: حمَلت المرأة بولدها.

وقد قال الله سبحانه: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ الأحقاف: ١٥، وكأنّه إنّما جاز: حمَلتْ به، لمّا كان في معنى علِقت به. ونظيره قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ البقرة: ١٨٧، لمّا كان في معنى الإفضاء، عُدّي بـ«إلى»

والحَمْل: ثَمَرُ الشَّجرة، والكسر فيه لغة. وشجرٌ حامِل.

وقال بعضهم: ما ظهر من ثمر الشّجرة فهو حِمْل، وما بطَنَ فهو حَمْل. وقيل: الحَمْل: ما كان في بَطن أو على رأس شجرة. والحِمْل: ما حُمِل على ظهر أو رأس، وهذا هو المعروف في اللّغة.

وجمع الحَمْل حِمال. وفي الحديث: هذا الحِمال لا حِمال خيبر، يعني ثمرة الجنّة أنّه لا يَنفَد.

وشجرة حامِلة: ذات حَمْل.

والحَمّال: حامل الأحمال، وحِرفته الحِمالة.

وحَمِيل السّيل: ما يَحمِل من الغُثاء. وفي الحديث في وصف قوم: «يخرجون من النّار فيُلقَون في نهر في الجنّة فينبُتون كما تنبُتُ الحِبّة في حَمِيل السّيل».

والحَوْمَل: السّيل الصّافي، عن الهَجَري.

وحَمِيل الضَّعة والثُّمام والوشيج والطَّريفة والسَّبَط: الذُّوِيل الأسود منه.

والحَمِيل: المنبوذ يَحمله قوم فيربُّونه. والحَمِيل: الدَّعِيّ.

والحَمِيل: الولَدُ في بطن أُمّه إذا أُخِذَتْ من أرض الشِّرك.

والحَمِيل: الغريب.

والحِمالة والحَمِيلة: عِلاقة السّيف، وهو المِحمَل.

والمِحمَل: شِقّان على البعير يُحمَل فيهما العديلان.

والمِحمَل والحامِلة: الزّبيل الّذي يُحمَل فيه العِنَب إلى الجَرين.

واحتمل القوم وتحمّلوا: ذهبوا.

والحَمُولة: ما احتمل عليه الحيّ من بعير أو حمار أو غير ذلك، كانت عليها أثقال أو لم تكن. وفي التّنزيل: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ الأنعام: ١٤٢، يكون ذلك للواحد فما فوقه.

والحُمُول والحُمُولة: الّتي عليها الأثقال خاصّة.

والحُمُولة: الأحمال بأعيانها.

والحُمُول: الهوادج كان فيها النّساء أو لم يكُنّ، واحدها حِمْل. ولا يقال: حُمُول من الإبل إلّا لما عليه الهوادج.

وأحمله الحِمْل: أعانه عليه، وحَمَّله: فعل ذلك به.

وناقة مُحْمِد: مُثْقَلَة.

والحَمالة: الدِّية الّتي يحملها قوم عن قوم، وقد تُطرح منها الحاء.

والحوامل: الأرجُل.

وحوامل القدم والذّراع: عَصَبُها، واحدتها حامِلة.

وحَامِل الذَّكَر وحمائله: العُروق الّتي في أصله وجِلْده، وبه فسّر الهَرَويّ قوله في الحديث: «لا تُعطِ مُؤمن في هذا - يريد القبر - ضَغْطَةً تزول منها حَمائلُه».

وحمّل به حَمالة: كَفَل.

واحتمل الرّجل: غضب.

والمُحمِل من النّساء والإبل: الّتي ينزل لبَنُها من غير حَبَل، وقد أحمَلَتْ.

والحَمَل: الخروف، وقيل: هو من وَلَد الضَّأن الجَذَع فما دونه، والجمع حُمْلان وأحمال، وبه سمّيت الأحمال،

وهي بطون من بني تميم،

والحَمَل: السّحاب الكثير الماء.

والحَمَل: بُرج من بروج السّماء... [إلى أن قال]

وحَمَل: موضع بالشّام، وحَوْمَل: موضع.

وحَوْمَل: اسم امرأة يُضرَب بكَلْبتها المثل، يقال: أجوع من كَلْبة حَوْمَل.

وقد سَمَّت: حَمَلًا وحُمَيْلًا.

وبنو حَمِيل: بطن.

والحِمالة: فرس طُلَيحة بن خُويلد الأسديّ

[واستشهد بالشّعر ٨ مرّات] (٣: ٣٦٦)

حَمَلَت الأُنثى تَحمِل حَمْلًا: عَلِقت بولدها، فهي حامِلٌ وحامِلة. (الإفصاح ١: ٨٣)

الحَمَل: أوّل أبراج السّماء. (الإفصاح ٢: ٩١)

الرّاغِب: الحَمْل: معنًى واحد اعتُبِر في أشياء كثيرة، فسُوّي بين لفظه في «فَعْل» وفُرّق بين كثير منها في مصادرها، فقيل في الأثقال المحمولة في الظّاهر كالشّيء المحمول على الظّهر: حِمْل، وفي الأثقال المحمولة في الباطن: حَمْل، كالولد في البطن والماء في السّحاب، والثّمرة في الشّجرة، تشبيهًا بحَمْل المرأة. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ فاطر: ١٨، يقال: حَمَلْتُ الثّقل والرّسالة والوِزْرَ حَمْلًا [ثمّ ذكر الآيات إلى أن قال]

ويقال: حَمَّلْتُه كذا فتحمّله وحَمَّلْتُ عليه كذا فتحمّله واحتمله وحمله، وقال تعالى: ﴿فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ الرّعد: ١٧ [ثمّ ذكر الآيات وقال]

وحَمَلَتِ المرأة: حَبِلَتْ، وكذا حَمَلَتِ الشّجرة، يقال: حَمْل وأحمال، قال عزّ وجلّ: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطّلاق: ٤ [إلى أن قال]

والأصل في ذلك: الحَمْل على الظّهر، فاستعير للحَبَل بدلالة قولهم: وسَقَتِ النّاقة، إذا حَمَلَتْ، وأصل الوَسْق: الحِمْل المحمول على ظهر البعير.

وقيل: الحَمُولة لما يُحمَل عليه كالقَتُوبة والرَّكوبة، والحَمُولة لما يُحمَل.

والحَمَل: للمحمول، وخُصّ الضّأن الصّغير بذلك، لكونه محمولًا لعجزه أو لقربه من حَمْل أُمّه إيّاه، وجمعه أحمال وحُمْلان، وبها شُبّه السّحاب فقال عزّ وجلّ: ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ الذّاريات: ٢

والحَمِيل: السّحاب الكثير الماء، لكونه حاملًا للماء.

والحَمِيل: ما يَحمِله السّيل والغريب تشبيهًا بالسّيل والولد في البطن.

والحَمِيل: الكفيل، لكونه حاملًا للحقّ مع من عليه الحقّ.

وميراث الحَمِيل: لمن لا يتحقّق نسبه.

و﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ اللّهب: ٤، كناية عن النّمّام، وقيل: فلان يَحمِل الحطب الرَّطْب، أي يَنِمّ. (١٣١)

الزَّمَخْشَريّ: امرأة وشجرة ذات حَمْل، وعلى ظهره حِمْل، وامرأة حامل.

وحَمَلْتُ الشّيء، وحَمَّلْتُه غيري فاحتمله وتحمّله، وهذه حِمال محمّلة.

وحاملَه الشّيء، تقول: حامِلْني هذا الحِكْم، وقد

تحاملاً.

وأحمِلْني يا فلان أعنّي على الحَمْل. وحمَل على قِرْنه حَمْلَةً صادقة

ومرّت الحمُولة، وهي الإبل الّتي يُحْمَل عليها ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ الأنعام ١٤٢

ومرّت وعليها حُمُول وحُمُولة، أي أحمال، والنّساء كالّتي في الحَزُونة والسُّهُولة

ومرّت الحُمُول، أي الهوادج، كانت فيها نساء أو لم تكن

واحتمل الحيّ وتحمّلوا ارتحلوا

وحمل حَمالةً، وتحمّلها وهي الدِّية، وعليهم حمالات يؤدّونها بالفتح

وتقلّد مِحْمَلَ السّيف وحِمالَتَه بالكسر، وعليهم المَحامل والحِمالات

وركب في المَحْمِل، وهم في المحامل، وفي حُداء المُكارين

وتقول هذا مُحْمِل، ما عليه مَحْمِل

وحمَل به حَمالةً هو كفَل به كفالةً، وهو حَمِيل، وهم حُمَلاء

والشّيخ يتحامل في مشيه

وتحامَلْتُ الشّيء احتملته على مشقّة. وتحامل عليّ فلان لم يَعْدِل

وهو حَمِيل السّيل، لغُثائه. وفلان حَمِيل: دَعِيّ

وأجاره بِجُنّة وحُمْلان. وهو الفرس يُحمَل عليه

وأعطِ الحمّال حُمالَتَه، أي جُعْلَه

وقلّب جِلاليه وحَماليقَه، وهو باطن الجفنين.

وقيل: ما يغطّي الجفنَ من بياض المُقْلَة

ومن المجاز: حمَلْتُ إدلالَه عليّ واحتملتُه

واحتَمِلْ ما كان منه ولا تُعاتِبْه. وفلان حليم حَمُول.

وأنا أحمِلُه على أمر فلا يتحمّل عليه

وهذه الآية تحتمل وجهين. والقرآن حمّال ذو وجوه

واستحمله الرّسالة، وحمّله إيّاه، وتحمّلها مُتَقَلِّلَة.

وحمَلْتُ فلانًا على صاحبه، إذا أَرَّشْته عليه. وحمَل على نفسه في السّير وفي غيره

وحملتَ الحِقْد عليه، إذا أضمرته

وفلانٌ حَمْلٌ على أهله، إذا كان ثقيل المرض.

وما عليه مَحْمِل، أي مُعْتَمَد ومُعَوَّل.

واستحمَلْتُ فلانًا نفسي، أي حمّلته حوائجي

وحمَلْتُ بفلان على فلان في الشّفاعة

وقلت له كلمة فاحتمل منها، أي استفزّ وغضب

وفلان محتمِل وليس بمحتمل. ويقولون للرّجل عند كلمة تسوءه: محتمِلًا لها لامحتملًا منها، أي احتملْها ولا تستخفّك

واحتمل لونه تغيّر. [وستشهد بالشعر ٦مرّات]

(أساس البلاغة ٩٥)

الطّبْرِسيّ: الحَمُولة. الإبل يُحمَل عليه الأثقال، ولا واحد لها من لفظها كالرَّكوبة والجَزُورة. والحُمُولة بضمّ الحاء هي الأحمال، وهي المحمول أيضًا. (٢٧٦٢)

والاحتمال: رفع الشّيء على الظّهر بقوّة الحامل له.

ويقال: علا صوته على فلان فاحتمله ولم يغضبه (٣: ٢٨٦).

المدينيّ: في حديث ابن عمر، رضي الله عنهما «أنّه كان لايرى بأسًا في السَّلَم بالحَمِيل» الحميل الكفيل وجمعه حُمَلاء، وحَمَلْتُ به حَمَالَةً كفلت

في حديث قيس قال «تَحمّلتُ بعليّ على عثمان، رضي الله عنهما، في أمره أي استشفعتُ به إليه، وكذلك حَمَلتُه على فلان

في الحديث «حتّى استحمل دابّته فتصدّقتُ به» أي حين قوي على الحَمْل وأطاقه

وفي الحديث قال «انطلق إلى السّوق فتحامل» أي تكلّف الحَمْل بالأجرة، ليكتسب ما يتصدّق به. وتحاملتُ تكلّفت الشّيء على مشقّة، وتحاملتُ عليه كلّفته ما لايطيق

وفي الحديث «إذا كان الماء قُلّتين لم يَحمِل خبثًا» أي لم يُظهِره ولم يغلب الخبثُ عليه من قولهم فلان يحمل غضبه أي لايُظهره، وحَمَل الإثم إثم. أي لم تصحبه النّجاسة ولم ينجس، لأنّ كلّ من حمل شيئًا فقد صحبه ذلك الشّيء (١: ٤٩٩).

ابن برّيّ: أمّا حَمْل البطن فلا خلاف فيه أنّه بفتح الحاء، وأمّا حَمْل الشّجر ففيه خلاف، منهم من يفتحه تشبيهًا بحَمْل البطن، ومنهم من يكسره يشبّهه بما يُحمَل على الرّأس.

فكلّ متّصل حَمْل وكلّ منفصل حِمْل، فحَمْل الشّجرة مشبّه بحَمْل المرأة لاتّصاله، فلهذا فُتح، وهو يُشبه حمل الشّيء على الرّأس لبروزه، وليس مستبطنًا كحَمْل المرأة، وجمع الحَمْل أحمال (ابن منظور ١١: ١٧٧)

ابن الأثير: في الحديث «الحَميل غارم» الحَميل الكفيل، أي الكفيل ضامن.

وفي حديث القيامة «يَنبُتون كما تَنبُت الحِبّة في حَميل السّيل» وهو ما يجيء به السّيل من طين أو غُثاء وغيره، «فعيل» بمعنى «مفعول»، فإذا اتّفقت فيه حبّة واستقرّت على شطّ مَجرى السّيل فإنّها تَنبُت في يوم وليلة، فشبّه بها سُرعة عَوْد أبدانهم وأجسامهم إليهم بعد إحراق النّار لها [إلى أن قال]

ومنه حديث عبد الملك في هَدْم الكعبة وما بنى ابن الزّبير منها «وددت أنّي تركته وما تحمّل من الإثم في نقض الكعبة وبنائها»

ومنه الحديث الآخر «كنّا نُحامل على ظهورنا» أي نَحمل لمن يَحمِل لنا، من «المفاعلة» أو هو من التّحامل

وفي حديث تبوك «قال أبوموسى، أرسلني أصحابي إلى النّبيّ ﷺ أسأله الحُمْلان» الحُمْلان مصدر حمل يَحمل حُمْلانًا، وذلك أنّهم أرسلوه يطلب منه شيئًا يركبون عليه

ومنه تمام الحديث: «قال له النّبيّ ﷺ: ما أنا حَمَلتُكم ولكنّ الله حملكم» أراد إفراد الله تعالى بالمنّ عليهم

وقيل أراد لمّا ساق الله إليه هذه الإبل وقت حاجتهم كان هو الحامل لهم عليها.

وقيل: كان ناسيًا ليمينه أنّه لايحملهم، فلمّا أمر لهم بالإبل قال: ما أنا حَمَلتُكم، ولكنّ الله حملكم، كما قال

للقائم الّذي أفطر ناسيًا: «أطعمك الله وسقاك».

وفي حديث بناء مسجد المدينة:

«هذا الحِمال لا حِمالُ خَيْبَر»

الحِمال بالكسر من الحَمْل، والّذي يُحمَل من خَيْبَرَ التّمر، أي إنّ هذا في الآخرة أفضل من ذاك وأحمَدُ عاقبةً، كأنّه جمع حِمْل أو حَمْل، ويجوز أن يكون مصدر حمَل أو حامَل.

ومنه حديث عمر: «فأين الحِمال؟» يريد منفعة الحمْل وكفايته، وفسّره بعضهم بالحَمْل الّذي هو الضّمان.

وفيه: «من حمَل علينا السّلاح فليس منّا» أي من حمل السّلاح على المسلمين لكونهم مسلمين فليس بمسلم، فإن لم يحمله عليهم لأجل كونهم مسلمين فقد اختُلف فيه، فقيل: معناه ليس مثلنا، وقيل: ليس مُتخلّقًا بأخلاقنا ولا عاملًا بسُنّتنا.

وفي حديث الطّهارة: «إذا كان الماء قُلّتين لم يَحمل خبثًا» أي لم يُظهره ولم يَغلب عليه الخبث، من قولهم: فلان يَحمل غضبَه، أي لا يُظهره. والمعنى أنّ الماء لا يَنجُس بوقوع الخبث فيه إذا كان قُلّتين.

وقيل: معنى لم يَحمل خبثًا: أنّه يدفعه عن نفسه، كما يقال: فلان لا يحمل الضّيم، إذا كان يأباه ويدفعه عن نفسه.

وقيل: معناه أنّه إذا كان قُلّتين لم يحتمل أن تقع فيه نجاسة، لأنّه يَنجُس بوقوع الخبث فيه، فيكون على الأوّل قد قصد أوّل مقادير المياه الّتي لا تَنجُس بوقوع النّجاسة فيها، وهو ما بلغ القُلّتين فصاعدًا. وعلى الثّاني قصد آخر المياه الّتي تَنجُس بوقوع النّجاسة فيها، وهو ما انتهى في القلّة إلى القُلّتين. والأوّل هو القول، وبه قال من ذهب إلى تحديد الماء بالقُلّتين، وأمّا الثّاني فلا.

وفي حديث عليّ: «لا تُناظِروهم بالقرآن فإنّه حمّال ذو وجوه» أي يُحمَل عليه كلّ تأويل فيحتمله. و«ذو وجوه» أي ذو معانٍ مختلفة.

وفي حديث تحريم الحُمُر الأهليّة: «قيل: لأنّها كانت حَمُولة النّاس» الحَمولة بالفتح: ما يحتمل عليه النّاس من الدّوابّ، سواء كانت عليها الأحمال أو لم تكن كالرّكوبة.

ومنه حديث قَطَن: «والحَمولة المائرة لهم لاغية» أي الإبل الّتي تَحمِل المِيرة.

ومنه الحديث: «من كانت له حَمُولة يأوي إلى شِبَع فليَصُم رمضان حيث أدركه» الحُمُولة بالضّمّ: الأحمال، يعني أنّه يكون صاحب أحمال يسافر بها. وأمّا الحَمُول بلا هاء فهي الإبل الّتي عليها الهوادج، كان فيها نساء أو لم يكن. (١: ٤٤٢)

ابن منظور: الحمَل: برج من بروج السّماء، هو أوّل البروج، أوّله الشَّرَطان وهما قَرْنا الحمَل، ثمّ البُطَيْن ثلاثة كواكب، ثمّ الثُّرَيّا وهي أَلْيَة الحمَل، هذه النّجوم على هذه الصّفة تسمّى حمَلًا. وهذه المنازل والبروج قد انتقلت، والحمَل في عصرنا هذا أوّله من أثناء الفَرْغ المؤخّر، وليس هذا موضع تحرير درجه ودقائقه. (١١: ١٨١)

الفَيُّوميّ: [نحو المتقدّمين وأضاف:]

واحتمَدتُ ما كان منه بمعنى العفو والإغضاء والاحتمال في اصطلاح الفقهاء والمتكلّمين يجوز استعماله بمعنى الوهم والجواز فيكون لازمًا، وبمعنى الاقتضاء والتضمّن فيكون متعدّيًا، مثل احتمل أن يكون كذا، واحتمل الحال وجوهًا كثيرة [إلى أن قال]

حِمالة السّيف وغيره، بالكسر، والجمع حمائل، ويقال لها مِحْمَل أيضًا وزان مِقْوَد؛ والجمع محامل

والحَمَل بفتحتين ولد الضّائنة في السّنة الأولى، والجمع حُمْلان.

والمَحْمِل وزان مَجْلِس الهودج، ويجوز مِحْمَل وزان مِقْوَد

والحَمُولة بالفتح البعير يُحمَل عليه وقد يستعمل في الفرس والبغل والحمار، وقد تطلق الحَمُولة على جماعة الإبل. (٦: ١٥٢)

الفيروزاباديّ: حَمَلَه يَحمِله حَمْلًا وحُمْلانًا، فهو محمول وحَمِيل واحتَمله

والحِمْل بالكسر، ما حُمِل؛ جمعه: أحمال

والحُمْلان بالضّمّ ما يُحمَل عليه من الدّوابّ في الهِبة خاصّةً، وفي اصطلاح الصّاغة، ما يُحمَل على الدّراهم من الغِشّ

وحمّله على الأمر يَحمِله فانحَمَل أغراه به

والحَمْلة الكرّة في الحرب، وبالكسر والضّمّ الاحتمال من دار إلى دار.

وحمّله الأمر تحميلًا وحِمّالًا ككذّاب فتحمّله تحمّلًا وتِحِمّالًا

وقوله تعالى ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ الأحزاب: ٧٢، أي يخُنّها وخانها الإنسان والإنسان هنا الكافر والمنافق

واحتمَل الصّنيعة تقلّدها وشكَرها.

وتحامَل في الأمر وبه: تكلّفه على مشقّة، وعليه كلّفه ما لا يطيق

واستَحمَله نفسه، حمّله حوائجه وأموره

وشهر مُستَحْمِل يَحمِل أهله في مشقّة

وحَمَل عنه، حلُم فهو حَمُول ذو حلم

والحَمْل: ما يُحمَل في البطن من الولد؛ جمعه حِمال وأحمال، وبلا لام: قرية باليمن، وحُمْلان كعثمان أخرى بها

وحمَلت المرأة تَحمِل، علِقَت، ولا يقال، حمَلت به أو قليل، وهي حامل وحاملة.

والحَمْل ثمر الشّجر ويُكسَر، أو الفتح لما بطَن من ثمره، والكسر لما ظهر، أو الفتح لما كان في بطن أو على رأس شجرة، والكسر: لما على ظهر أو رأس، أو ثمر الشّجر بالكسر ما لم يَكبُر ويَعظُم، فإذا كبُر فبالفتح؛ جمعه أحمال وحُمُول وحِمال، ومنه: هذا الحِمال لا حِمالُ خَيْبَر، يعني ثمر الجنّة، وأنّه لا ينفَد، وشجرة حاملة

وكشدّاد: حامل الأحمال، وككتابة، حِرْفَته.

وكأمير الدّعيّ، والغريب، والشّرك، والكفيل، والولد في بطن أمّه إذا أُخِذَت من أرض الشّرك، ومن السّيل الغُثاء، ومن الثُّمام والوَشيج الذّابل الأسود، وبطن المسيل وهو لا يُنبت، والمَنبوذ يَحمله قوم

قَرَبُوسَه

والمَحمِل كمجلس: شِقّان على البعير يُحمَل فيهما العديلان، جمعه مَحامِل، وإلى بَيْعها نُسب أبو الحسن أحمد ابن محمّد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل بن محمّد بن إسماعيل المَحامليّ، وولده محمّد ويحيى حفيده وأخوه أبو القاسم الحسين، والزّبيل يُحمَل فيه العِنَبُ إلى الجَرين كالحاملة

وكمِنْبَر: علاقة السّيف كالحميلة والمِحمَلة بالكسر، وعِرْق الشّجر

والحمولة: ما احتمل عليه القوم من بعير وحمار ونحوه، كانت عليه أثقال أو لم تكن، والأحمال بعينها والحُمُول بالضّمّ الهوادج أو الإبل عليها الهوادج، الواحد حِمْل بالكسر ويُفتح

وأحمَله الحِمْل: أعانه عليه، وحمّله: حَمَل ذلك به

وكسحابة: الدّية يَحمِلُها قوم عن قوم كالحِمالة، جمعه حُمُل ككُتُب.

والحوامل: الأرجُل، ومن القَدَم والذّراع عَصَبُها، الواحدة: حامِلة

وحَمايِل الذّكر وحَمائله: عُرُوق في أصله، وجلده، وحمَل به يَحمِل حَمالة: كَفَل. والغضب: أظهره، قيل: ومنه لم يَحمِل خبثاً، أي لم يظهر فيه الخبث

واحتُمِل لونه للمفعول: غَضِب وامتُقِع.

وكمُحسِن: المرأة ينزل لبنها من غير حَبَل وقد أحمَلَتْ.

والحَمَل محرّكةً: الخروف، أو هو الجذَع من أولاد الضّأن فما دونه، جمعه حُمْلان وأحمال، والسّحاب الكثير الماء، وبُرْجٌ في السّماء، ونَقًا من رَمْل عالج، وجبَل آخر فيه جبَلان يقال لهما طِمِرّان

وحَوْمَل: السّيل الصّافي، ومن كلّ شيء أوّله، والسّحاب الأسوَد من كثرة مائه، وامرأة كانت لها كَلْبة تُجيعُها بالنّهار وهي تحرُسها بالليل، حتّى أكلَتْ ذَنَبها جوعًا، فقيل: أجوَعُ من كَلْبة حَوْمَل، وموضع

والأحمال: بُطُون من تميم

والحمولة: حَبّة غبراء كثيرة الحبّ

وبنو حَمِيل كأمير: بَطْن.

ورجل محمول: مَجدود من رُكوب الغَرَر

والحُمَيْنية بالضّمّ: قرية من نهر المَلِك

وهو حَمِيلة علَيَّ: كَلٌّ وعِيال. واحتمل: اشترى المَحمِل للشّيء المحمول من بلد إلى بلد

وحُوَمّل: حمل الماء. (٣ ٣٧٢)

الطُّرَيحيّ: في الحديث «ولقد حملت على مثل حُمُولة الرّب» وكأنّه أراد ما حمل عليها رسول الله ﷺ حين الإسراء، والمعنى: أنا مشارك له في هذه الفضيلة لا غيري

وفي دعاء سفر الحجّ: «اللّهمّ إنّي عبدك وهذه حُمْلانك»، الحُمْلان: المتاع وأسباب السّفر.

وفي حديث صفات المؤمن «أن لا يتحامل على الأصدقاء» أي لا يرمي كَلّه على أصدقائه.

وفي عبارة أخرى: «ومن صفات المؤمن أن لا يتحامَل للأصدقاء» كأنّه من تحامَلت الشّيء: تكلّفته

على مشقّة، أي يتكلّف هم ما يشقّ عليه ويصرّ بحاله

والحمَل محرّكة الخروف إذا بلغ ستّة أشهر

وقيل هو ولد الضّأن، الجذَع فما دونه، والجمع حُملان وأحمال

وحمَل أحد البروج الاثني عشر

وحمَل عليه في الحرب حَمْلَةً، يعني من غير تراخ

وحمَل على نفسه في السّير، أي أجهدها فيه

وحمَّلتُ إدلاله واحتَمَلتُ بمعنى

والحملة بالتّحريك: جمع الحامل، ومنه حَمَلة القرآن

وحمَلة العرش، وهم اليوم أربعة

واحد منهم على صورة الدّيك يسترزق الله للطّير

وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله للسّباع

وواحد منهم على صورة الثّور يسترزق الله للبهائم

وواحد منهم على صورة ابن آدم يسترزق الله لولد آدم

فإذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية قال الله تعالى ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقّة ١٧

وفي حديث عليّ عليه السلام: «إنّ هاهنا عِلْمًا جمًّا لو أصَبتُ له حَمَلَة» أي من يكون أهلًا له وجواب «لو» محذوف أي لبذلته

وفي الدّعاء: «والقبول من حَمَلَتِها» أي ناقليها

وقوله: «والتّسليم لرواتها» عطف بيان للتّوضيح نبّه عليه بعض الأفاضل

وفي الحديث «من حمَل مؤمنًا على شِسْع نعل حمله الله على ناقة دَمْكاء حين يخرج من قبره» قيل كأنّ المراد أعانه به عند الحاجة إليه للنّعل (٥: ٣٥٦)

مَجْمَعُ اللُّغة: أصل الحَمْل، أن يكون في الأثقال المحسوسة، وحمل الأوزار والذّنوب تشبيه له بالأثقال الّتي تنوء بها الظّهور

حمَل الشّيء يحمله حَمْلًا أقلّه ورفعه

وحملت المرأة حَبِلت، وحملته: حَبِلَت به.

وحَمَلتِ الشّجرة: أثمرت

وحمّله: جعل له ما يركبه

وحمّله على الدّابّة أو السّفينة ونحوها أركبه عليها

وحمَل عليه في الحرب ونحوها كرّ عليه وشدّ.

وحمَل عليه الشّيء: جعله يحمله.

حمّله الشّيء تحميلًا: جعله يحمله، أو كلّفه حمله

احتمل الشّيء: حمله وأقلّه، سواء كان الشّيء حسّيًّا أو معنويًّا

الحِمْل بكسر الحاء: هو الشّيء المحمول حسّيًّا كان أو معنويًّا

الحَمُولة: ما يُحمَل عليه من الدّوابّ (١: ٢٩٩)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (١: ١٤٦)

العَدْنانيّ: حامل وحاملة

ويخطّئون من يقول فلانة حاملة، إذا كانت حُبْلى، ويقولون: إنّ الصواب هو فلانة حامل، والحقيقة هي أنّ كلتا الكلمتين «حامل وحاملة» صحيحتان، كما قال ابن السّكّيت، في باب نعوت النّساء في ولادتهنّ وحملهنّ،

والتّهذيب، والصّحاح، والعُباب، والمختار، واللّسان، والمصباح، وربّما قيل: حاملةٌ، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقربُ الموارد، والمتنُ، والوسيطُ

وممّا قاله التّهذيب، والصّحاح، والعُباب، والمختار، واللّسان، والتّاج، ومحيط المحيط «يقال: امرأة حامل وحاملة، إذا كانت حُبْلى

فمن قال حامل، قال هذا نعتٌ لا يكون إلّا للإناث

أي لاحاجة إلى تأنيثه لفظًا بالتّاء المربوطة، لأنّه مؤنّث في المعنى، لاختصاصه بالإناث، فيُكتفى به

ومن قال حاملةٌ بناه على حَمَلَتْ فهي حاملة، أي أخذه بقياس الصّفات المشتقّة من الفعل، كقامَتْ فهي قائمة وأنشد الشّيبانيّ لعمرو بن حسّان

تَمَخَّضَتِ المَنُونُ له بيوم

أنى، ولِكُلِّ حاملةٍ تمام

أنى حان وقتُه وقرُب. وليس «أتى» كما جاء في التّاج ومحيط المحيط

ويُروى هذا البيت لخالد بن حقّ

ويرى الكوفيّون أنّ امرأة إذا حملت على رأسها أو ظهرها شيئًا فهي حاملةٌ لا غير، لأنّ الهاء إنّما تلحق للفرق، فأمّا ما لا يكون للمذكّر، فقد استُغني فيه عن علامة التّأنيث، فإن أُتي بها فإنّما هو على الأصل

وأمّا أهل البصرة فإنّهم يقولون هذا غير مستمرّ، لأنّ العرب تقول رجلٌ أيّمٌ وامرأة أيّمٌ ورجل عانس وامرأة عانس، مع الاشتراك، وقالوا امرأة مُصْبِيَة وكلبةٌ مُجْرِية، مع غير الاشتراك قالوا والصّواب أن يقال قولهم حامل وطالق وحائض، وأشباه ذلك من الصّفات الّتي لا علامة فيها للتّأنيث، وإنّما هي أوصاف مذكّرة وُصِف بها الإناث، كما أنّ الرَّبْعة «الوسيط القامة» والرّاوية والخُجَاة «الأحمق السّمين الثّقيل» أوصاف مؤنّثة وُصف بها الذُّكران

وقال المصباح «إذا أُريد الوصف الحقيقيّ، قيل حامل بغير هاء».

الحِمالة لا الحَمَّالة

ويسمّون علاقة السّيف والقوس ونحوهما حَمّالة، وهي في الحقيقة «الحِمالة» كما قال الخليل بن أحمد الفراهيديّ، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة، والأساس، والمختار، واللّسان، والمصباح، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط

ويسمّون النّسيج الّذي يحمل به الذّراع المكسورة حَمّالةً أيضًا، ويُستحسن أن نسمّيها حِمالةً أيضًا، لأنّنا نحمل بها الذّراع المكسورة كما نحمل السّيف

وتسمّى الحِمالة مِحْمَلًا، قال امرؤُ القيس في معلّقته

ففاضَتْ دموعُ العينِ منّي صبابةً

على النّحْرِ، حتّى بَلَّ دمعي مِحْمَلي

وتجمع الحِمالة على حَمائل. وأنكر الأصمعيّ الحِمالة، وقال إنّ حَمائل السّيف لا واحد لها من لفظها، وإنّما واحدها مِحْمَل.

وللحِمالة معنًى آخر، هو حرفة الحمّال، كما يقول اللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط،

وأقرب الموارد، والمتن، والوسيط. (١٦٩)

محمود شيت: [معجم المتقدمين وأضاف]

أ ـ حمل عليه: كرّ.

ب ـ الحَمْلة: الصَّولة. وفي تدريب الحرب: الصَّولة ميدان الحملة ميدان الصَّولة، والقتال.

ج ـ احتمل الجيش ارتحل. يقال: احتمل الجيش من معسكره إلى المرحلة الثانية.

د ـ الحِمالة: عِلاقة السَّيف والبندقيّة، عِلاقتها.

هـ ـ الحمل: ما يُحمل على الدّابّة ونحوها، جمعه أحمال وحُمُول.

و ـ المِحمَل: العِدْلان على جانبي الدابة يُحمل فيهما والمِحمل: ما يُحمل عليه. يقال: مِحمل السِّلاح: ما يُحمل عليه السِّلاح في المِشجب. (١: ٦٦٨)

المُصْطَفَوِيّ: المعنى في مشتقّات هذه المادّة واحد، وهو مفهوم كلّيّ عامّ، وهو أعمّ من أن يكون الحامل إنسانًا ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ الأحزاب: ٧٢، ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ﴾ لقمان: ١٤، أو حيوانًا ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ الأنعام: ١٤٦، ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ﴾ النّحل: ٧، أو نباتًا حملت الشّجرة ثمرة، أو جمادًا ﴿أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ﴾ يس: ٤١، ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ الأحزاب: ٧٢، أو ملائكة ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ البقرة: ٢٤٨، ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقّة: ١٧، وسواء كان الحمل أمرًا مادّيًّا ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ﴾ لقمان: ١٤، ﴿يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ الجمعة: ٥، أو أمرًا معنويًّا ﴿مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١، ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا﴾ العنكبوت: ١٣، ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ المؤمن: ٧، والحَمْل أعمّ أيضًا من أن يكون على ظهر ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ الأنعام: ١٤٦، ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ الأنعام: ٣١، أو على رأس ﴿أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي﴾ يوسف: ٣٦، أو على بطن ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى﴾ فاطر: ١١، ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ﴾ لقمان: ١٤، أو على رقبة ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ العنكبوت: ١٢، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه: ١١١، أو غيرها. (٢: ٣٠٩)

النُّصوص التّفسيريّة

حَمَلَ

...وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا طه: ١١١

الفخر الرّازيّ: من وافى بالظّلم ولم يتب عنه. (٢٢: ١٢٠)

[لاحظ خ ي ب «خَابَ»]

حَمَلَهَا ـ يَحْمِلْنَهَا

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا الأحزاب: ٧٢

ابن عبّاس: ﴿يَحْمِلْنَهَا﴾ بالثّواب والعقاب... ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ آدم بالثّواب والعقاب. (٣٥٨)

الحسَن: ﴿حَمَلَهَا﴾ معناه خان فيها، والآية في الكافر والمنافق. (ابن عَطيّة ٤: ٤٠٢)

السُّدّيّ: هي ائتمان آدم ابنه قابيل على وَلَده وأهله، وخيانته إيّاه في قتل أخيه. (٣٨٧)

الزّجّاج: أعلمنا الله أنّ السّماوات والأرض والجبال لم تحتمل الأمانة، أي أدّتها، وكلّ من خان الأمانة فقد احتملها، وكذلك كلّ من أثم فقد احتمل الإثم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ العنكبوت: ١٣

فأعلم الله أنّ من باء بالإثم يسمّى حاملًا للإثم، فالسّماوات والأرض والجبال أَبَيْنَ أن يحملن الأمانة وأدّينها، وأداؤها: طاعة الله فيما أمر به، والعمل بها، وترك المعصية.

﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ قال الحسن: الكافر والمنافق حملا الأمانة ولم يُطيعا، فهذا المعنى، والله أعلم. ومن أطاع من الأنبياء والصّدّيقين والمؤمنين فلا يقال: كان ظلومًا جهولًا، وتصديق ذلك ما يتلو هذه الآية من قوله: ﴿لِيُعَذِّبَ اللّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ...﴾ الأحزاب: ٧٣.

(٤: ٢٣٨)

الطُّوسيّ: قيل: معنى ﴿حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ أي خانها، لأنّ من خان الأمانة فقد حملها، وكذلك كلّ من أثم فقد حمل الإثم، كما قال تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ العنكبوت: ١٣

وحمل الإنسان الأمانة هو ضمانة القيام بها وأداء الحقّ فيها، لأنّ ذلك طاعة منه لله، واتّباع لأمره، والله لايعتب على طاعته وما أمر به ودعا إليه. لكن معنى (حَمَلَهَا) أنّه احتملها ثمّ خانها ولم يؤدّ الحقّ فيها، كأنّه حملها فذهب بها واحتمل وزرها، كما يقولون: فلان أكل أمانته، أي خان فيها. [إلى أن قال:]

والإباء على وجوه: فمنه الامتناع وإن لم يكن قصد لذلك، ومنه ألّا يصلح لما يريده، تقول: أردت سَلّ سيفي فأبى عليّ، وتقول: هذه الأرض تأبى الزّرع والغرس، أي لاتصلح لها.

فعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ أي لاتصلح لحملها، وليس في طباعها حمل ذلك، لأنّه لايصلح لحمل الأمانة إلّا من كان حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، بل لايلزم أن يكون سميعًا بصيرًا، وإنّما يكفي أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا. (٨: ٣٦٨)

الزّمخشريّ: ... وأمّا حمل الأمانة، فمن قولك: فلان حامل للأمانة ومحتمل لها، تريد أنّه لايؤدّيها إلى صاحبها حتّى تزول عن ذمّته ويخرج عن عُهدتها، لأنّ الأمانة كأنّها راكبة للمؤتمن عليها وهو حاملها، ألا تراهم يقولون: رَكِبَتْه الدّيون ولي عليه حقّ، فإذا أدّاها لم تبق راكبةً له ولا هو حاملًا لها، ونحوه قولهم: لايملك مولى لمولى نصرًا، يريدون: أنّه يبذل النّصرة له ويسامحه بها، ولا يمسكها كما يمسكها الخاذل. [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه قولهم: أبغض حقّ أخيك، لأنّه إذا أحبّه لم يُخرجه إلى أخيه ولم يؤدّه، وإذا أبغضه أخرجه وأدّاه.

فمنى ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ فأبين إلّا أن يؤدّينها، وأبى الإنسان إلّا أن يكون محتملًا لها لا يؤدّيها. (٣: ٢٧٧)

نحوه أبوحيّان (٧: ٢٥٤)

ابن عَطيّة: حمَل الإنسان الأمانة، أي التزم القيام بحقّها، وهو في ذلك ظلوم لنفسه جهول بقدر ما دخل فيه، وهذا هو تأويل ابن عبّاس وابن جُبَيْر.

وقال الحسن: ﴿وَحَمَلَهَا﴾ معناه خان فيها، والآية في الكافر والمنافق، والعصاة على قدرهم.

وقال ابن عبّاس والضّحّاك وغيره: ﴿الْإِنْسَانُ﴾ آدم تحمّل الأمانة، فما تمّ له يوم حتّى عصى المعصية الّتي أخرجته من الجنّة.

وروي أنّ الله تعالى قال له: «يا آدم إنّي عرضت الأمانة على السّماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، فتحملها أنت بما فيها، قال: وما فيها؟ قال: إن أحسنت أجرت وإن أسأت عوقبت»، قال: نعم قد حملتها. قال ابن عبّاس: فما بقي له قدر ما بين الأولى إلى العصر حتّى عصى ربّه. (٤: ٤٠٢)

الطّبْرِسيّ: أي فأبى أهلهنّ أن يحملوا تركها وعقابها والمأثم فيها [ثمّ نقل قول الزّجّاج والحسن وأضاف:]

وأنشد بعضهم في حمل الأمانة بمعنى الخيانة قول الشّاعر:

إذا أنت لم تبرح تؤدّي أمانة
وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

وأقول: إنّ الظّاهر لا يدلّ على ذلك، لأنّه يجوز أن يكون المراد بالحمل هنا قبول الأمانة، لأنّ الشّاعر جعله في مقابلة الأداء، فكأنّه قال: إذا كنت لا تزال تقبل أمانة وتؤدّي أخرى، شغلت نفسك بقبول الودائع وأدائها فأثقلتك. (٤: ٣٧٣)

الفَخْر الرّازيّ: وفي الآية مسائل [إلى أن قال:]

المسألة السّادسة: كيف حملها الإنسان ولم تحملها هذه الأشياء؟ فيه جوابان:

أحدهما: بسبب جهله بما فيه وعلمهنّ، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

والثّاني: أنّ الأشياء نظرت إلى أنفسهنّ فرأين ضعفهنّ فامتنعن، والإنسان نظر إلى جانب المكلِّف، وقال: المودع عالم قادر لا يعرض الأمانة إلّا على أهلها، وإذا أودع لا يتركها بل يحفظها بعينه وعونه فقبلها، وقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. وقوله تعالى [إلى أن قال:]

قوله تعالى: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾، وقوله تعالى ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ إشارة إلى أنّ فيه مشقّة، بخلاف ما لو قال: فأبين أن يقبلنها وقبلها الإنسان، ومن قال لغيره: افعل هذا الفعل فإن لم يكن في الفعل تعب يقابل بأجرة، فإذا فعله لا يستحقّ أجرة، فقال تعالى ﴿وَحَمَلَهَا﴾ إشارة إلى أنّه ممّا يستحقّ الأجر عليه، أي على مجرّد حمل الأمانة، وأمّا على رعايتها حقّ الرّعاية فيستحقّ الزّيادة.

فإن قيل: فالكلّ حملوها، غاية ما في الباب أنّ

الكافر لم يأت بشيء زائد على الحمل، فينبغي أن يستحقّ الأجر على الحمل

فنقول: الفعل إذا كان على وَفق الإذن من المالك الآمر يستحقّ الفاعل الأُجرة، ألا ترى أنّه لو قال: احمِل هذا إلى الضّيعة الّتي على الشّمال، فحَمل ونقلها إلى الضّيعة الّتي على الجنوب لايستحقّ الأُجرة، ويلزمه ردّها إلى الموضع الّذي كان فيه، كذلك الكافر حملها على غير وجه الإذن، فغرم، وزالت حسناته الّتي عملها بسببه

(٢٥ : ٢٣٥ ـ ٢٣٧)

القُرطُبيّ: أي التزم القيام بحقّها، وهو في ذلك ظلوم لنفسه. [ثمّ ذكر بعض أقوال المتقدّمين]

(١٤ : ٢٥٧)

البَيضاويّ: قيل: المراد بحملها الخيانة فيها والامتناع عن أدائها، ومنه قولهم: حامل الأمانة ومحتملها لمن لايؤدّيها فتبرأ ذمّته، فيكون الإباء عنه إتيانًا بما يمكن أن يتأتّى منه. [إلى أن قال:]

ولعلّ المراد بالأمانة العقل أو التّكليف، وبعرضها عليهنّ اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهنّ، وبإبائهنّ الإباء الطّبيعيّ، الّذي هو عدم اللّياقة والاستعداد، وبحمل الإنسان قابليّته واستعداده لها، وكونه ظلومًا جهولًا لما غلب عليه من القوّة الغضبيّة والشّهويّة

وعلى هذا يحسن أن يكون علّة للحمل عليه، فإنّ من فوائد العقل أن يكون مهيمنًا على القوّتين حافظًا لهما عن التّعدّي ومجاوزة الحدّ، ومعظم مقصود التّكليف تعديلهما وكسر سورتهما.

(٢ : ٢٥٤)

نحوه الشّربينيّ.

(٣ : ٢٧٦)

النّسَفيّ: هو يريد بالأمانة الطّاعة لله، وبحمل الأمانة الخيانة. [ثمّ قال نحو الزّمخشريّ وأضاف:] يعني أنّ هذه الأجرام العظام من السّماوات والأرض والجبال قد انقادت لأمر الله انقياد مثلها، وأمّا الإنسان فلم تكن حاله فيما يصحّ منه من الطّاعة ويليق به من الانقياد لأوامر الله ونواهيه ـ وهو حيوان عاقل صالح للتّكليف ـ مثل حال تلك الجمادات فيما يصحّ منها ويليق بها من الانقياد وعدم الامتناع. وهذا معنى قوله: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ أي أبين الخيانة فيها، وأن لايؤدّينها ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ أي خان فيها وأبى أن يؤدّيها

(٣ : ٣١٥)

أبوالسُّعود: عبّر عن قبولها [الأمانة] بالحمل لتحقيق معنى الصّعوبة المعتبرة فيها، بجعلها من قبيل الأجسام الثّقيلة الّتي يُستعمل فيها القُوى الجسمانيّة الّتي أشدّها وأعظمها ما فيهنّ من القوّة والشّدّة

والمعنى: أنّ تلك الأمانة في عظم الشّأن، بحيث لو كُلّفت هاتيك الأجرام العظام الّتي هي مثل في القوّة والشّدّة مراعاتها، وكانت ذات شعور وإدراك، لأبين قبولها وأشفقن منها، ولكن صرف الكلام عن سننه بتصوير المفروض بصورة المحقّق، رَومًا لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتّمثيل

وتوضيحه ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ أي عند عرضها عليه، إمّا باعتبارها بالإضافة إلى استعداده، أو بتكليفه إيّاها يوم الميثاق، أي تكلّفها والتزمها مع ما فيه من

ضعف البنية ورخاوة القوّة، وهو إمّا عبارة عن قبوله لها بموجب استعداده الفطريّ، أو عن اعترافه بقوله بَلَى (٥: ٢٤٢)

نحوه الآلوسيّ (٢٢: ٩٦)، والقاسميّ (١٣: ١٩٢٤).

الكاشانيّ: والمراد بحمل الإنسان إيّاها [الأمانة] تحمّله لها من غير استحقاق تكبّرًا على أهلها، ومع تقصيره بحسب وسعه في أدائها، وبكونه ظلومًا جهولًا ما غلب عليه من القوّة الغضبيّة والشهويّة، وهو وصف للجنس باعتبار الأغلب. فهذه حقائق معانيها الكلّيّة، وكلّ ما ورد في تأويلها في مقام التخصيص يرجع إلى هذه الحقائق، كما يظهر عند التدبّر، والتوفيق من الله [وتقدّم كثيرٌ من كلامه في أ م ن: «الأمانة» فلاحظ]

(٤: ٢٠٨)

الطّباطبائيّ: إباؤها عن حملها وإشفاقها منها عدم اشتمالها على صلاحيّة التلبّس وتعاليها عن قبولها. وفي التعبير «بالحمل» إيماء إلى أنّها ثقيلة ثقلًا لا يتحمّلها السّماوات والأرض والجبال.

و﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ أي اشتمل على صلاحيّتها والتهيّؤ للتلبّس بها على ضعفه وصغر حجمه ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، أي ظالمًا لنفسه جاهلًا بما تعقبه هذه الأمانة لو خانها، من وخيم العاقبة والهلاك الدّائم.

وبمعنى أدقّ لكون الإنسان خاليًا بحسب نفسه عن العدل والعلم، قابلًا للتلبّس بما يفاض عليه من ذلك، والارتقاء من حضيض الظّلم والجهل إلى أوج العدل والعلم. (١٦: ٣٥٠)

حَمَلَتْ

١- ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾

الأنعام: ١٤٦

ابن عبّاس: يعني ما علق بالظّهر من الشّحوم (الطّبريّ ٨: ٧٥)

مثله القاسميّ (٦: ٢٥٣٩)، ونحوه البيضاويّ (١: ٣٣٦)، وأبوالسّعود (٢: ٤٥٥)، والكاشانيّ (٢: ١٦٨)، والمشهديّ (٣: ٤٠٨)، وعبد الكريم الخطيب (٤: ٣٣٢)، ومغنيّة (٣: ٢٧٧).

قتادة: ما علق بالظّهر والجنب من داخل بطونها. (ابن الجوزيّ ٣: ١٤٢)

مثله البغويّ (٢: ١٦٨)، والشّربينيّ (١: ٤٥٦).

السّدّيّ: الألْيات (٢٥٤)

نحوه أبوصالح (الطّبريّ ٨: ٧٥)، وابن قتيبة (١٦٣)

الطّبريّ: يعني إلّا شحوم الجنب، وما علق بالظّهر، فإنّها لم تُحرّم عليهم (٨: ٧٥)

مثله الماورديّ (٢: ١٨٤)

القمّيّ: وحرّم عليهم الشّحوم وكانوا يحبّونه إلّا ما كان على ظهور الغنم، أو في جانبه خارجًا من البطن (١: ٢٢٠)

الزّمخشريّ: يعني إلّا ما اشتمل على الظّهور والجنوب من السّحفة (٢: ٥٨)

مثله النّسفيّ (٢: ٣٨)

ابن عَطِيّة: يريد ما اختلط باللّحم في الظّهر والأجناب ونحوه [إلى أن قال]

فهي في موضع نصب عطفًا على المنصوب بالاستثناء (٢: ٣٥٨)

الطَّبْرِسيّ: من الشّحم، وهو لَحم السّمين، فإنّه لم يُحرّم عليهم (٢: ٣٧٩)

الفَخْر الرّازيّ: [نقل قول ابن عبّاس وقَتادة ثمّ قال]

وأقول: ليس على الظّهر والجنب شحم إلّا اللّحم الأبيض السّمين المُلتصق باللّحم الأحمر، على هذا التّقدير فذلك اللّحم السّمين المُلتصق مسمّى بالشّحم، وبهذا التّقدير لو حلف لا يأكل الشّحم، وجب أن يحنث بأكل ذلك اللّحم السّمين (١٣: ٢٢٣)

النَّيسابوريّ: قيل: إلّا ما اشتمل على الظّهور والجنوب من السَّحْفَة، وهي الشّحمة الّتي على الظّهر الملتزقة بالجلد فيما بين الكتفين إلى الوركين، وهي بالحقيقة لحم سمين، لأنّه يحمر عند الهزال، ولهذا لو حلف لا يأكل الشّحم فأكل من ذلك اللّحم السّمين لم يحنث على الأصحّ (٨: ٤٨)

نحوه البُرُوسَويّ. (٣: ١١٥)

الآلوسيّ: أي ما علق بظهورهما، والاستثناء منقطع أو متّصل من الشّحوم، وإلى الانقطاع ذهب الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه، فقد نُقل عنه: لو حلف لا يأكل شحمًا، يحنث بشحم البطن فقط، وخالفه في ذلك صاحباه، فقالا: يحنث بشحم الظّهر أيضًا، لأنّه شحم وفيه خاصيّة الذّوب بالنّار. وأُيّد ذلك بهذا الاستثناء بناءً على أنّ الأصل فيه الاتّصال

وللإمام رضي الله تعالى عنه أنّه لحم حقيقة، لأنّه ينشأ من الدّم، ويُستعمل كاللّحم في اتّخاذ الطّعام والقلايا ويؤكل كاللّحم، ولا يُفعل ذلك بالشّحم، ولهذا يحنث بأكله لو حلف لا يأكل لحمًا، وبائعه يسمّى لحّامًا لا شحّامًا

والاتّصال وإن كان أصلًا في الاستثناء إلّا أنّ هنا ما يدلّ على الانقطاع، وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ الْحَوَايَا﴾ فإنّه عطف على المستثنى وليس بشحم، بل هو بعض الأمعاء... (٨: ٤٧)

مكارم الشّيرازيّ: الشّحوم الموجودة في موضع الظّهر (٤: ٤٦٢)

فضل الله: من الشّحم وهو المتّصل باللّحم السّمين في الظّهر (٩: ٣٥٧)

٢ـ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ الأعراف: ١٨٩

لاحظ خ ف ف: «خفيفًا»

حَمَلَتْهُ

١ـ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا مريم: ٢٢

أُبيّ بن كعب: الّذي خاطبها [مريم] هو الّذي حملته، ودخل من فيها. (ابن الجَوْزيّ ٥: ٢١٨)

دخل الرّوح المنفوخ من فَمِها (ابن عَطيّة ٤: ١٠).

ابن عبّاس: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ مريم وكان حمله تسعة أشهر. (٢٥٥)

فاطمأنّت [مريم] إلى قوله [جبرئيل]، فدنا منها، فنفخ في جيب درعها، فوصلت النّفخة إلى بطنها فحملت (الزّمخشريّ ٢: ٥٠٦)

ما هو إلّا أن حملت فوضعت، ولم يكن بين الحمل والانتباذ إلّا ساعة، لأنّ الله تعالى لم يذكر بينهما فصلًا (الثّعلبيّ ٦: ٢١٠)

أبو العالية: كان مدّة الحَمْل سبعة أشهر مثله الضّحّاك وعطاء. (الزّمخشريّ ٢: ٥٠٦)

سعيد بن جُبَيْر: [كان مقدار الحمل] تسعة أشهر مثله الكلبيّ (ابن الجوزيّ ٥: ٢١٩)

مُجاهِد: كانت [مريم] بنت خمس عشرة سنة مثله وَهْب. (أبوحَيّان ٦: ١٨١)

الحسَن: إنّها حملته تسع ساعات، ووضعت من يومها (ابن الجوزيّ ٥: ٢١٩)

الإمام الباقر عليه السّلام: إنّه تناول جيب مِدْرَعها فنفخ فيه نفخةً، فكمُل الولد في الرّحِم من ساعته، كما يكمُل الولد في أرحام النّساء تسعة أشهر، فخرجت من المستحَمّ وهي حامل مُجِحّ[1] مُثقل، فنظرت إليها خالتها فأنكرتها، ومضت مريم على وجهها مستحيية من خالتها ومن زكريّا (الطّبْرِسيّ ٣: ٥١١)

السُّدّيّ: طرحت عليها جلبابها، لمّا قال جبريل ذلك، فأخذ جبريل بكُمّيه فنفخ في جيب درعها، وكان مشقوقًا من قُدّامها، فدخلت النّفخة صدرها، فحملت. (٣٣٩)

الإمام الصّادق عليه السّلام: إنّ مريم حملت بعيسى تسع ساعات كلّ ساعة شهر. (الكاشانيّ ٣: ٢٧٧)

ابن جُرَيْج: نفخ في كُمّها فحملت. (الطّبْرِسيّ ٣: ٥١١)

مُقاتِل بن سليمان: حملته أُمّه في ساعة واحدة وصُوّر في ساعة، وأرضعته في ساعة حين زالت الشّمس من يومها، وقد كانت حاضت حيضتين قبل حمله (٢: ٦٢٤)

الزّجّاج: واختلف في حمل عيسى عليه السّلام، فقيل: إنّها [حملت] به وولدته في وقتها، وقيل: إنّه وُلد في ثمانية أشهر، وتلك آية له، لأنّه لايُعرف أنّه يعيش مولود وُلد لثمانية أشهر غيرُه. وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ﴾ مريم: ٢٣، يدلّ على مكث الحمل، والله أعلم. (٣: ٣٢٤)

القُمّيّ: نفخ في جيبها فحملت بعيسى عليه السّلام باللّيل، فوضعته بالغداة، وكان حملها تسع ساعات من النّهار، جعل الله لها الشّهور ساعات (٢: ٤٩)

الثّعلبيّ: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ وذلك أنّ جبرئيل عليه السّلام رفع درعها فنفخ في جيبه، فحملت حين لبسته وقيل: نفخ جبرئيل من بعيد نفخًا فوصل الرّيح إليها فحملت [إلى أن قال:]

---

(١) أجحّت المرأة: حملت فاقتربت فهي مُجِحّ

واختلفوا في مدّة حملها ووقت وضعها، فقال بعضهم كان مقدار حمله تسعة أشهر كحمل سائر النّساء، ومنهم من قال ثمانية أشهر، وكان ذلك آية أخرى، لأنّه لم يَعِش مولود وُضِع لثمانية أشهر غير عيسى، وقيل ستّة أشهر، وقيل ثلاث ساعات وقيل ساعة واحدة (٦: ٢١٠)

الماوَرْديّ: اختلفوا في مدّة حملها على أربعة أقاويل: أحدها [قول سعيد بن جُبَيْر]

الثّاني ستّة أشهر حكى لي ذلك أبوالقاسم الصّيمريّ

الثّالث يومًا واحدًا

الرّابع ثمانية أشهر، وكان هذا آية عيسى، فإنّه لم يعش مولودًا لثمانية أشهر سواه (٣: ٣٦٢)

الطُّوسيّ: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ يعني حملت عيسى في بطنها، والحَمْل رفع الشّيء من مكانه، وقد يكون رفع الإنسان في مجلسه، فيخرج عن حدّ الحَمْل، ويقال له حِمْل، بكسر الحاء، لما يكون على الظّهر، وبالفتح لما يكون في البطن. (٧: ١١٦)

البغويّ: [اكتفى بنقل أقوال السّابقين]
(٣: ٢٩٩)

الزّمخشريّ: [نقل بعض أقوال السّابقين ثمّ قال:]

وقيل: حملته في ساعة وصُوّر في ساعة ووضعته في ساعة، حين زالت الشّمس من يومها. وقالوا: ما من مولود إلّا يستهلّ غيره (٢: ٥٠٦)

الطَّبْرِسيّ: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ أي فحملت مريم بعيسى، فحبلت في الحال. قيل: إنّ جبرائيل أخذ ردن قميصها بإصبعه فنفخ فيه، فحملت مريم من ساعتها، ووجدت حسّ الحَمْل. (٣: ٥١١)

ابن الجَوْزيّ: في مقدار حَمْلها سبعة أقوال [نقل قول ابن عبّاس: أنّها حين حملت وضعت، وقال:]

والمعنى أنّه ما طال حملها، وليس المراد أنّها وضعته في الحال، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ﴾، وهذا يدلّ على أنّ بين الحَمْل والوَضْع وقتًا يحتمل الانتباذ به. (٥: ٢١٩)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في كيفيّة ذلك النّفخ على أقوال [وذكرها ثمّ قال:]

واعرف هذا ظاهر أنّ في الكلام حذفًا، وهو وكان أمرًا مقضيًّا فنفخ فيها فحملته. [ثمّ نقل بعض الأقوال في مقدار عمرها وقال:]

وليس في القرآن ما يدلّ على شيء من هذه الأحوال. (٢١: ٢٠١)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٤١٩)

البَيْضاويّ: ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ بأن نفخ في درعها فدخلت النّفخة في جوفها (٢: ٣١)

نحوه الكاشانيّ (٣: ٢٧٧)، والمشهديّ (٦: ١٧٢)، وشُبّر (٤: ١١٣)

النَّيسابوريّ: [نقل قول الزّجّاج: إنّه لم يعش مولود لثمانية إلّا عيسى ثمّ قال:]

قال أهل التّنجيم: إنّه لا يعيش لأنّه يعود إلى تربية زحل وهو كوكب بارد مُعْتِم، وهو مُغير مُعفن بسرعة حركته وعدية التّجريد،

والتّرطيب عليه. (١٦: ٤٧)

الآلوسيّ: [نقل الأقوال في كيفيّة النّفخ ومقدار عمرها ثمّ قال:]

وفي رواية أخرى عن ابن عبّاس: أنّها كانت ساعة واحدة، كما حملته نبذته، واستدلّ لذلك بالتّعقيب الآتي [فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ] وبأنّه سبحانه قال في وصفه ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران: ٥٩، فإنّه ظاهر في أنّه عزّ وجلّ قال له: كن فيكون، فلا يُتصوّر فيه مدّة الحمل.

[ثمّ نقل الأقوال في مدّة الحمل وكلام النّيسابوريّ إلى أن قال:]

وقد يعيش المولود لثمان إلّا أنّه قليل، فليس ذلك من خواصّه عليه السّلام إن صحّ. ولم يصحّ عندي شيء من هذه الأقوال المضطربة المتناقضة، بَيْد أنّي أميل إلى أوّلها [تسعة أشهر كسائر النّساء]، والاستدلال للثّاني [ساعة واحدة] ممّا سمعت لا يخلو عن نظر. (١٦: ٧٩)

مكارم الشّيرازيّ: مريم في خضمّ أشدّ عواصف الحياة:

وأخيرًا حملت مريم، واستقرّ ذلك الولد الموعود في رحمها ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ ولم يتحدّث القرآن عن كيفيّة نشوء وتكوّن هذا المولود، فهل أنّ جبرئيل قد نفخ في ثوبها، أم في فمها؟ وذلك لعدم الحاجة إلى هذا البحث، بالرّغم من أنّ كلمات المفسّرين مختلفة في هذا الشّأن.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا الأمر قد تسبّب في أن تبتعد عن بيت المقدس ﴿فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾ مريم: ٢٢.

لقد كانت تعيش في حالة بين الخوف والأمل، حالة من القلق والاضطراب المشوب بالسّرور، فهي تفكّر أحيانًا بأنّ هذا الحمل سيفشو أمره في النّهاية، فالأفضل أن أبقى بعيدة عن أولئك الّذين يعرفونني عدّة أيّام أو أشهر، وأعيش في هذا المكان بصورة مجهولة، وماذا سيحدث في النّهاية؟

فمن الّذي سيقتنع بأنّ امرأة لا زوج لها تحمل إلّا أن تكون قد تلوّثت بالرّذيلة، فماذا سأعمل تجاه هذا الاتّهام، والحقّ أنّ من المؤلم جدًّا بالنّسبة لفتاة كانت لسنين طويلة نموذجًا وقدوة للطّهارة والعفّة والتّقوى والورع، في العبادة والعبوديّة لله، وكان زهّاد بني إسرائيل يفتخرون بكفالتها منذ الطّفولة، وقد تربّت وترعرعت في ظلّ نبيّ كبير، وقد شاع أمر سجاياها وصوت قداستها في كلّ مكان، أن تحسّ في يوم مّا أنّ كلّ هذا الرّصيد المعنويّ مهدّد بالخطر، وستكون غرضًا وهدفًا لاتّهام يُعتبر أسوء وأقبح اتّهام، وكانت هذه هي المصيبة الثّالثة الّتي وقعت عليها.

إلّا أنّها من جهة أخرى كانت تحسّ أنّ هذا المولود، نبيّ الله الموعود، تحفة سماويّة نفيسة، فإنّ الله الّذي بشّرني بمثل هذا الغلام، وخلقه بهذه الصّورة الإعجازيّة كيف سيذرني وحيدة؟ فهل من المعقول أن لا يدافع عنّي في مقابل مثل هذا الاتّهام؟ أنا الّتي رأيت وجرّبت لطفه على الدّوام، وأحسست بيد رحمته على رأسي.

وهناك بحث بين المفسّرين في مدّة حمل مريم،

بالرّغم من أنّه ذُكر في القرآن بصورة مُضجّة ومبهمة، فبعضهم حسبه ساعة واحدة، وآخر تسع ساعات، وثالث ستّة أشهر، ورابع سبعة، وآخر ثمانية، وآخر تسعة أشهر كسائر النّساء، إلّا أنّ هذا الموضوع ليس له ذلك التّأثير في هدف هذه القصّة، والرّوايات الواردة في هذا المجال مختلفة أيضًا (٩: ٣٨٠)

٢ـ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ لقمان: ١٤

لاحظ و هـ ن: «وَهْنًا».

٣ـ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا الأحقاف: ١٥

لاحظ ك ر هـ: «كُرْهًا».

حَمَلْتَهُ ـ تَحْمِل ـ تُحَمِّلْنَا

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ.

البقرة: ٢٨٦

ابن عبّاس: ﴿كَمَا حَمَلْتَهُ﴾: حرّمته... ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ أي لا تحمل علينا أيضًا. (٤٢)

الضّحّاك: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ أي لا تكلّفنا من الأعمال ما لا نُطيق. (الثّعلبيّ ٢: ٣٠٨)

مثله قَتادة والسُّدّيّ وابن زَيْد (الثّعلبيّ ٢: ٣٠٨)، وابن كثير (١: ٦٠٩)

عطاء: أي لا تمسخنا قردة وخنازير. (الماوَرْديّ ١: ٣٦٤)

مثله ابن جُرَيْج (ابن عَطيّة ١: ٣٩٤)

قَتادَة: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ لا تُشدّد علينا كما شدّدت على من كان قبلنا. (ابن عَطيّة ١: ٣٩٤)

الزّجّاج: ﴿وَلَا تَحْمِلْ﴾ المعنى: لا تمتحنّا بمحنة تثقل.

﴿كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ نحو ما أُمر به بنو إسرائيل من قتل أنفسهم. (١: ٣٧)

نحوه الشّربينيّ. (١: ١٩٢)

الزَّمَخْشَريّ: وفي قراءة أُبَيّ (ولا تحمّل علينا) بالتّشديد. فإن قلت: أيّ فرق بين هذه التّشديدة والّتي في ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾؟

قلت: هذه للمبالغة في حمل عليه، وتلك لنقل حمله من مفعول واحد إلى مفعولين ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ من العقوبات النّازلة بمن قبلنا، طلبوا الإعفاء عن التّكليفات الشّاقّة الّتي كلّفها مَن قبلهم، ثمّ عمّا نزل عليهم من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها.

وقيل: المراد به الشّاقّ الّذي لا يكاد يُستطاع من التّكليف. وهذا تكرير لقوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾. (١: ٤٠٨)

الفخر الرّازيّ: فيه مسائل:

المسألة الأُولى: [في معنى الإصر]

المسألة الثّانية: ذكر أهل التّفسير فيه [وَلَا تَحْمِلْ] وجهين:

الأوّل: لاتشدّد علينا في التّكاليف كما شدّدت على من قبلنا من اليهود. قال المفسّرون: إنّ الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة، وأمرهم بأداء رُبع أموالهم في الزّكاة، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها، وكانوا إذا نسوا شيئًا عُجّلت لهم العقوبة في الدّنيا، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرّم عليهم من الطّعام بعض ما كان حلالًا لهم، قال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ﴾ النّساء: ١٦٠، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ٦٦، وقد حرّم على المسافرين من قوم طالوت الشّرب من النّهر، وكان عذابهم معجّلًا في الدّنيا، كما قال: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا﴾ النّساء: ٤٧، وكانوا يمسخون قردة وخنازير.

قال القفّال: ومن نظر في السّفر الخامس من التّوراة الّتي تدّعيها هؤلاء اليهود، وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق، ورأى الأعاجيب الكثيرة، فالمؤمنون سألوا ربّهم أن يصونهم عن أمثال هذه التّغليظات، وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم. قال الله تعالى في صفة هذه الأُمّة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ الأعراف: ١٥٧، وقال ﷺ: «رُفع عن أُمّتي المسخ والخسف والغرق»، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ الأنفال: ٣٣، وقال عليه الصّلاة والسّلام: «بُعثتُ بالحنيفيّة السّهلة السّمحة» والمؤمنون إنّما طلبوا هذا التّخفيف، لأنّ التّشديد مظنّة التّقصير، والتّقصير موجب للعقوبة، ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى، فلا جرم طلبوا السّهولة في التّكاليف.

والقول الثّاني: لاتحمل علينا عهدًا وميثاقًا يُشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشّدّة، وهذا القول يرجع إلى الأوّل في الحقيقة، لكن بإضمار شيء زائد على الملفوظ، فيكون القول الأوّل أولى.

المسألة الثّالثة: لقائل أن يقول: دلّت الدّلائل العقليّة والسّمعيّة على أنّه أكرم الأكرمين وأرحم الرّاحمين، فما السّبب في أن شدّد التّكليف على اليهود حتّى أدّى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتّمرّد؟

قالت المعتزلة: من الجائز أن يكون الشّيء مصلحة في حقّ إنسان، مفسدة في حقّ غيره، فاليهود كانت الكثافة والغلظة غالبة على طبعهم، فما كانوا يصلحون إلّا بالتّكاليف الشّاقّة والشّدّة، وهذه الأُمّة كانت الرّقّة وكرم الخُلق غالبًا على طباعهم، فكانت مصلحتهم في التّخفيف وترك التّغليظ.

أجاب الأصحاب بأنّ السّؤال الّذي ذكرناه في المقام الأوّل ننقله إلى المقام الثّاني، فنقول: ولماذا خصّ اليهود بغلظة الطّبع وقسوة القلب ودناءة الهمّة حتّى احتاجوا إلى التّشديدات العظيمة في التّكاليف؟ ولماذا خصّ هذه الأُمّة بلطافة الطّبع وكرم الخُلق وعلوّ الهمّة حتّى صار يكفيهم التّكاليف السّهلة في حصول مصالحهم؟

ومن تأمّل وأنصف علم أنّ هذه التّعليلات عليلة فجلّ جناب الجلال، عن أن يوزن بميزان الاعتزال، وهو

سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ﴿لَايُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ الأنبياء ٢٣

﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، اعلم أنّ هذا النّوع الثّالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل المسألة الأولى والثانية [في معنى الطّاقة وصحّة تكليف ما لايُطاق وعدمه]

المسألة الثّالثة اعلم أنّه بقي في الآية سؤالات

السّؤال الأوّل: لِمَ قال في الآية الأولى ﴿لَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ وقال في هذه الآية ﴿لَاتُحَمِّلْنَا﴾ فخصّ ذلك بالحمل وهذا بالتّحميل؟

الجواب أنّ الشّاقّ يمكن حمله، أمّا ما لا يكون مقدورًا لايمكن حمله، فالحاصل فيما لايطاق هو التّحميل فقط أمّا الحمل فغير ممكن، وأمّا الشّاقّ فالحمل والتّحميل يمكنان فيه، فلهذا السّبب خصّ الآية الأخيرة بالتّحميل

السّؤال الثّاني: أنّه لمّا طلب أن لايكلّفه بالفعل الشّاقّ قوله ﴿لَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ كان من لوازمه أن لايكلّفه ما لايطاق، وعلى هذا التّقدير كان عكس هذا التّرتيب أولى

والجواب الّذي أختاره فيه ـ والعلم عند الله تعالى ـ أنّ للعبد مقامين أحدهما قيامه بظاهر الشّريعة، والثّاني شروعه في بدء المكاشفات؛ وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

ففي المقام الأوّل طلب ترك التّشديد، وفي المقام الثّاني قال، لاتطلب منّي حمدًا يليق بجلالك، ولا شكرًا يليق بآلائك ونعمائك، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك، فإنّ ذلك لايليق بذكري وشكري وفكري، ولا طاقة لي بذلك، ولمّا كانت الشّريعة متقدّمة على الحقيقة، لاجرم كان قوله ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ مقدّمًا في الذّكر على قوله ﴿لَاتُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾.

السّؤال الثّالث أنّه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع، بأنّهم قالوا ﴿لَاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ فما الفائدة في هذه الجمعيّة وقت الدّعاء؟

والجواب المقصود منه بيان أنّ قبول الدّعاء عند الاجتماع أكمل، وذلك لأنّ للهمم تأثيرات، فإذا اجتمعت الأرواح والدّواعي على شيء واحد كان حصوله أكمل (٧: ١٥٦)

نحوه النّيسابوريّ (٣: ١١١)

أبو السّعود: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ عطف على ما قبله، واستعفاء عن العقوبات الّتي لاتُطاق بعد الاستعفاء عمّا يؤدّي إليه التّفريط فيه، من التّكاليف الشّاقّة الّتي لايكاد من كُلّفها يخلو عن التّفريط فيها، كأنّه قيل، لاتكلّفنا تلك التّكاليف ولا تُعاقبنا بتفريطنا في المحافظة عليها؛ فيكون التّعبير عن إنزال العقوبات بالتّحميل، باعتبار ما يؤدّي إليها

وقيل هو تكرير للأوّل وتصوير للإصر بصورة ما لايُستطاع مبالغة

وقيل هو استعفاء عن التّكليف بما لاتفي به الطّاقة

البشريّة حقيقة، فيكون دليلًا على جوازه عقلًا، وإلّا لما سئل التخلّص عنه، والتّشديد هاهنا لتعدية الفعل إلى معمول ثان. (١: ٣٢٨)

نحوه البُرُوسَويّ (١: ٤٤٩)، والآلوسيّ (٣: ٧٠)

مَغْنِيَّة: [ذكر معنى الإصر ثمّ قال:]

وعليه يكون معنى ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ لاتكلّفنا بما يثقل علينا حمله. وتسأل: أنّ قوله تعالى ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ يفيد هذا المعنى بالذّات، مع العلم بأنّ هذه الجملة معطوفة على ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ والعطف يقتضي المغايرة؛ حيث لايجوز عطف الشّيء على نفسه؟

الجواب: لو نظرنا إلى قوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ مستقلًّا عن السّياق، لكان الأمر كما قلت، لأنّ المعنى الظّاهر هو أن لاتكلّفنا بما يشقّ علينا، أمّا إذا نظرنا إليه مع ملاحظة السّياق فيتعيّن أن يكون المراد: لاتعاقبنا عقوبة لانطيقها، فعبّر عن العقوبة بما تؤدّي إليه من عدم إطاقتها والصّبر عليها.

قال الشّيخ مرتضى الأنصاريّ في كتابه المعروف بـ«الرّسائل»، باب البراءة: «لايبعد أن يراد بما لايطاق في الآية: العذاب والعقوبة، فمعنى ﴿لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ لاتورد علينا ما لانطيقه من العقوبة». (١: ٤٥٧)

مكارم الشّيرازيّ: يطلب المؤمنون من الله في هذه الآية طلبين.

الأوّل: أن يرفع عنهم الفروض الثّقيلة الّتي قد تمنع الإنسان من إطاعة الله، وهذا هو ما ورد على لسان النّبيّ ﷺ بشأن التّعاليم الإسلاميّة، إذ قال: «بُعِثتُ بالشّريعة السّهلة السّمحة».

هنا قد يسأل سائل: إذا كانت السّهولة والسّماحة في الدّين جيّدة، فلماذا لم يكن للأقوام السّابقة مثلها؟

في الجواب لابدّ أن نقول: تفيد آيات في القرآن أنّ التّكاليف الشّاقّة لم تكن موجودة في أصل شرائع الأديان السّابقة، بل فُرضت كعقوبات على أثر عصيان تلك الأقوام وعدم إطاعتها، كحرمان بني إسرائيل من أكل بعض اللّحوم المحلّلة بسبب عصيانهم المتكرّر.

وفي الطّلب الثّاني: يريدون منه أن يعفيهم من الامتحانات الصّعبة والعقوبات الّتي لاتطاق ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ نرى في الفقرة السّابقة صيغة ﴿لَا تَحْمِلْ﴾ وهنا نرى عبارة ﴿لَا تُحَمِّلْ﴾، فالأولى تستعمل عادةً في المشاكل، والثّانية فيما لايطاق. (٢: ٢٦٦)

حَمَلْنَا

١ـ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا. الإسراء: ٣

٢ـ أُولٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ مريم: ٥٨

٣ـ وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ يس: ٤١

لاحظ: ذ ر ر: «ذرّيّة»

حَمَلْنَاهُمْ

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

الإسراء ٧٠

الطّبريّ: ﴿فِي الْبَرِّ﴾: على ظهور الدّوابّ والمراكب وفي ﴿الْبَحْرِ﴾ في الفلك الّتي سخّرناها لهم (١٥: ١٢٥)

نحوه الواحديّ (٣: ١١٨)، والبغويّ (٣: ١٤٥)، والطّبرسيّ (٣: ٤٢٩)، وابن كثير (٤: ٣٣٩)

القُشَيريّ: سخّر البحر لهم حتّى ركبوا في السّفن، وسخّر البرّ لهم حتّى قال: لاتسجدوا للشّمس ولا للقمر.

ويقال: محمول الكرام لايقع، فإن وقع وجد من يأخذ بيده.

ويقال: الإشارة في حملهم في البرّ ما أوصل إليهم جهرًا، والإشارة بحديث البحر ما أفردهم به من لطائف الأحوال سرًّا.

ويقال: لمّا حمل بنو آدم الأمانة حملناهم في البرّ، محمولٌ هو حرّ، محمل، حمّل هو فضل من لم يكن، وحمّل هو فضل من لم يزل (٤: ٣٣)

ابن عَطيّة: وحملهم ﴿فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، ممّا لايصلح لحيوان سوى بني آدم أن يكون يحمل بإرادته وقصده وتدبيره. (٣: ٤٧٢)

ابن الجَوْزيّ: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ﴾ على أكباد رطبة، وهي الإبل والخيل والبغال والحمير، وفي ﴿الْبَحْرِ﴾ على أعواد يابسة، وهي السّفن. (٥: ٦٣)

البَيْضاويّ: على الدّوابّ والسّفن من حملته حملًا إذا جعلت له ما يركبه أو حملناهم فيهما حتّى لم تخسف بهم الأرض ولم يغرقهم الماء. (١: ٥٩٢)

مثله الشّربينيّ (٢: ٣٢٢)، والمشهديّ (٥: ٥٦١)، ونحوه الكاشانيّ (٣: ٢٠٥)

أبوالسُّعود: [نحو البيضاويّ وأضاف:]

وأنت خبير بأنّ الأوّل هو الأنسب بالتّكريم إذ جميع الحيوانات كذلك. (٤: ١٤٦)

مكارم الشّيرازيّ: الملاحظة الّتي تلفت النّظر هنا، هي: لماذا اختار الله قضيّة الحركة على اليابسة وفي البحار وأشار إليها أوّلًا من بين جميع المواهب الأخرى الّتي وهبها للإنسان؟

قد يكون ذلك بسبب أنّ الاستفادة من الطّيّبات وأنواع الأرزاق لايحدث بدون الحركة، حيث إنّ حركة الإنسان على سطح الكرة الأرضيّة تحتاج إلى وسيلة نقل؛ إذ إنّ الحركة هي مقدّمة لأيّ بركة.

أو أنّ السّبب قد يكون لإظهار سلطة الإنسان على الكرة الأرضيّة الواسعة، بما في ذلك البحار والصّحاري، إذ إنّ لكلّ نوع من أنواع الموجودات سلطة على جزء محدود من الأرض، أمّا الإنسان فإنّه يحكم الكرة الأرضيّة بحارها وصحاريها وهوائها. (٩: ٥٨)

فضل الله: فسخّر لهم قطع البراري والقفار، وتسلّق الجبال، وركوب البحار، بالوسائل الّتي أعدّها الله للرّكوب أو الّتي ألهم الإنسان لمعرفتها والقيام بصنعها للتّخفيف من عناء التّنقّل وحمل الأثقال،

واختصار الزّمن، والوصول إلى الغايات الكبرى في الحياة من أقرب طريق.

وهذا مظهر حيٌّ من مظاهر تكريم الله للإنسان، لأنّه لايريد له الوقوع في الجهد والمشقّة الّتي تثقل وجوده، وتعطّل كثيرًا من حركته في الوجود. (١٤: ١٨١)

حَمَلْنَاكُمْ

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ الحاقّة ١١

ابن عبّاس: ﴿حَمَلْنَاكُمْ﴾ يا أُمّة محمّد ﷺ وسائر الخلق في أصلاب آبائكم. (٤٨٣)

حملنا آباءكم في السّفينة.

مثله ابن زيد. (الطّبرسيّ ٥: ٣٤٥)

الطّبريّ: قيل: ﴿حَمَلْنَاكُمْ﴾ فخاطب الّذين نزل فيهم القرآن، وإنّما حمل أجدادهم نوحًا وولده، لأنّ الّذين خوطبوا بذلك وُلد الّذين حُملوا في الجارية، فكان حَمْل الّذين حُملوا فيها من الأجداد، حَمْلًا لذرّيّتهم، على ما قد بيّنّا من نظائر ذلك، في أماكن كثيرة من كتابنا هذا. (٢٩: ٥٥)

الماورديّ: في قوله: ﴿حَمَلْنَاكُمْ﴾ وجهان:

أحدهما: حملنا آباءكم الّذين أنتم من ذرّيّتهم.

الثّاني: أنّهم في ظهور آبائهم المحمولين، فصاروا معهم. [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٧٩)

الطُّوسيّ: أي حملنا آباءكم نوحًا ومن كان معه من وُلْده والمؤمنين في السّفينة. (١٠: ٩٧)

الواحديّ: حملنا آباءكم وأنتم في أصلابهم. (٤: ٣٤٥)

مثله البغويّ (٥: ١٤٥)، وابن الجوزيّ (٨: ٣٤٨)، والقرطبيّ (١٨: ٢٦٣)، والبيضاويّ (٢: ٤٩٩)، والكاشانيّ (٥: ٢١٨).

الزّمخشريّ: حملنا آباءكم ﴿فِي الْجَارِيَةِ﴾ في سفينة، لأنّهم إذا كانوا من نسل المحمولين النّاجين كان حمل آبائهم منّة عليهم، وكأنّهم هم المحمولون، لأنّ نجاتهم سبب ولادتهم. (٤: ١٥٠)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ١٠٦)، والشّربينيّ (٤: ٣٧٠).

أبو السّعود: أي في أصلاب آبائكم. ﴿فِي الْجَارِيَةِ﴾ في سفينة نوح ﷺ، والمراد بحملهم فيها رفعهم فوق الماء إلى انقضاء أيّام الطّوفان، لامجرّد رفعهم إلى السّفينة، كما يعرب عنه كلمة (في)، فإنّها ليست بصلة للحمل بل متعلّقة بمحذوف هو حال من مفعوله، أي رفعناكم فوق الماء وحفظناكم حال كونكم في السّفينة الجارية بأمرنا وحفظنا. وفيه تنبيه على أنّ مدار نجاتهم محض عصمته تعالى، إنّما السّفينة سبب صوريّ. (٦: ٢٩٤)

الآلوسيّ: أي في أصلاب آبائكم، أو حملنا آباءكم وأنتم في أصلابهم، على أنّه بتقدير مضاف.

وقيل: على التّجوّز في المخاطبين بإرادة آبائهم المحمولين بعلاقة الحلول، وهو بعيد. [ثمّ أدام نحو

أبي السّعود] (٢٩: ٤٢)

المَراغيّ: حملنا آباءكم من مؤمني قوم نوح في السّفينة، لنُنجيهم من الغرق الّذي عمّ هؤلاء الكافرين جميعًا. والمشهور أنّ النّاس كلّهم من سلائل نوح وذرّيّته (٢٩: ٥٣)

نحوه مغنيّة (٧: ٤٠٢)

الطَّباطَبائيّ: وعد المخاطبين محمولين في سفينة نوح، والمحمول في الحقيقة أسلافهم، لكون الجميع نوعًا واحدًا، يُنسب حال البعض منه إلى الكلّ. (١٩: ٣٩٤)

مكارم الشّيرازيّ: إنّ التّعبير ﴿حَمَلْنَاكُمْ﴾ كناية عن حمل وإنقاذ أسلافها وأجدادنا من الغرق، حيث لو لم تكن النّجاة لتشملهم ما كنّا في العالم موجودين. (١٨: ٥٢٦)

فضل الله: ﴿حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ يا أيّها المؤمنون، لأنّ الله أراد للحياة أن تبدأ عهدًا جديدًا في خطّ الإيمان به وبرسله، وباليوم الآخر. (٢٣: ٧٠)

حُمِلَتْ

وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً. الحاقّة: ١٤

الواحديّ: رُفعت من أماكنها (٤: ٣٤٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (٥: ٣٤٦)، والكاشانيّ (٥: ٢١٩)، والمَراغيّ (٢٩: ٥٣)، ونحوه شبّر (٤: ٢٨٧)

الزَّمَخْشَريّ: ﴿وَحُمِلَتْ﴾ ورُفعت من جهاتها بريح بلغت من قوّة عصفها أنّها تحمل الأرض والجبال، أو بخلق من الملائكة، أو بقدرة الله من غير سبب. وقُرئ (وحُمِّلت) بحذف المُحمّل وهو أحد الثّلاثة. (٤: ١٥٤)

نحوه البَيضاويّ (٢: ٥٠٠)، والنّيسابوريّ (٢٩: ٣٦)

ابن عَطيّة: قرأ جمهور القرّاء (وحُمِلت) بتخفيف الميم، بمعنى حملتها الرّياح والقدرة. وقرأ ابن عبّاس فيما روي عنه (وحُمِّلت) بشدّ الميم، وذلك يحتمل معنيين: أحدهما: أنّها حاملة حُمّلت قدرةً وعنفًا وشدّةً فيها، فهي مُحمّلة حاملة، والآخر أن يكون محمولةً حملت ملائكةً أو قدرةً (٥: ٣٥٩)

الفَخْر الرّازيّ: رفعت الأرض والجبال، إمّا بالزّلزلة الّتي تكون في القيامة، وإمّا بريح بلغت من قوّة عصفها أنّها تحمل الأرض والجبال، أو بملك من الملائكة، أو بقدرة الله من غير سبب. (٣٠: ١٠٧)

نحوه أبو السّعود (٦: ٢٩٥)

القُرطُبيّ: قراءة العامّة بتخفيف الميم، أي رُفعت من أماكنها. (١٨: ٢٦٤)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور (حُمِلَت) بتخفيف الميم، وابن أبي عبلة وابن مقسم والأعمش وابن عامر في رواية يحيى بتشديدها. فالتّخفيف على أن تكون الأرض والجبال حملتها الرّيح العاصف أو الملائكة أو القدرة، من غير واسطة مخلوق. ويبعد قول من قال: إنّها الزّلزلة، لأنّ الزّلزلة ليس فيها حَمْل، إنّما هي اضطراب. والتّشديد على أن تكون للتّكثير، أو يكون التّضعيف للنّقل

فجاز أن تكون الأرض والجبال المفعول الأوّل أقيم مقام الفاعل، والثّاني محذوف، أي ريحًا تحملها أو ملائكة أو قدرة. وجاز أن يكون الثّاني أقيم مقام الفاعل والأوّل محذوف، وهو واحد من الثلاثة المقدّرة. (٨: ٣٢٣)

ابن كثير: أي فمُدّت مدّ الأديم العكاظيّ وتبدّلت الأرض غير الأرض. (٧: ١٠٢)

الآلوسيّ: رفعتا من أحيازهما بمجرّد القدرة الإلهيّة من غير واسطة مخلوق أو بتوسّط، نحو ريح أو مَلَك.

قيل: أو بتوسّط الزّلزلة، أي بأن يكون لها مدخل في الرّفع، لأنّها رافعة لها حاملة إيّاهما. لبقاء. إنّها ليس فيها حَمل وإنّما هي اضطراب.

وقيل: يجوز أن يخلق الله تعالى من الأجرام العلويّة ما فيه قوّة جذب الجبال ورفعها عن أماكنها، أو أن يكون في الأجرام الموجودة اليوم ما فيه قوّة ذلك، إلّا أنّ في البين مانعًا من الجذب والرّفع، وأنّه يزول بعد فيحصل الرّفع.

وكذا يجوز أن يُعتبر مثل ذلك بالنّسبة إلى الأرض وأن تكون قوّتا الجاذبَين مختلفتين، فإذا حصل رفع كلّ إلى غاية يريدها الله تعالى حدث في ذلك الجاذب ما لم يبق معه ذلك الجذب من زوال مسامّته ونحوه، وحصل بين الجبال والأرض ما يوجب التّصادم.

ويجوز أيضًا أن يحدث في الأرض من القوى ما يوجب قذفها للجبال، ويحدث للأرض نفسها ما يوجب رفعها عن حيّزها، وكون القوى منها ما هو متنافر، ومنها ما هو متجاذب ممّا لا يكاد ينكر.

وقيل: يمكن أن يكون رفعها بمصادمة بعض الأجرام كذوات الأذناب، على ما قيل فيها جديدًا للأرض، فتنفصل الجبال وترتفع من شدّة المصادمة ورفع الأرض من حيّزها.

ولا يخفى أنّ كلّ هذا على ما فيه لا يحتاج إليه، ويكفينا القول بأنّ الرّفع بالقدرة الإلهيّة الّتي لا يتعاصاها شيء.

وقرأ ابن أبي عبلة وابن مقسم والأعمش وابن عامر في رواية يحيى (وحُمِّلت) بتشديد الميم، وحُمل على التّكثير. وجُوّز أن يكون تضعيفًا للنّقل، فيكون الأرض والجبال المفعول الأوّل، أقيم مقام الفاعل، والمفعول الثّاني محذوف، أي قدرة أو ريحًا أو ملائكة. أو يكون المفعول الثّاني أُقيم مقام الفاعل، والأوّل محذوف، وهو أحد المذكورات. (٢٩: ٤٤)

عبد الكريم الخطيب: أي رُفعت الأرض والجبال، فكانتا كيانًا واحدًا. وحَمل الأرض وجبالها، هو ظهورها معلّقة في الفضاء، كما هي عليه في حقيقتها الّتي هي أشبه بكُرة معلّقة في فلك الكون. هكذا يراها الإنسان يوم القيامة بما عليها من جبال وبحار، حين يكون محلّقًا في سماوات عالية، فوق هذه الأرض. (١٥: ١١٣٢)

الطّباطبائيّ: حَمل الأرض والجبال، إحاطة القدرة بها. (١٩: ٣٩٧)

يَحْمِلُ

١ـ مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وِزْرًا طه ١٠٠

الآلوسيّ : قرأت فرقة منهم داود بن رفيع (يُحَمَّل) مشدّد الميم مبنيًّا للمفعول، لأنّه يكلّف ذلك لا أنّه يحمله طوعًا، ويكون ﴿وِزْرًا﴾ على هذا مفعولًا ثانيًا (١٦: ٢٥٩)

٢ـ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمٰنِيَةٌ الحاقّة ١٧

لاحظ ع ر ش «عرش»

٣ـ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا الجمعة ٥

ابن عبّاس : ﴿حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ أُمروا أن يعملوا بما في التّوراة، أي أُمروا أن يُظهروا صفة محمّد ﷺ ونعته في التّوراة ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ لم يعملوا بما أُمروا فيها، أي لم يُظهروا محمّدًا عليه الصّلاة والسّلام ونعته في التّوراة. (٤٧١)

الثّعلبيّ : ﴿حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ أي كُلّفوا العمل بها، ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ ولم يعملوا بما فيها، ولم يؤدّوا حقّها (٩: ٣٠٧)

نحوه ابن الجوزيّ. (٨: ٢٦٠)

الطّوسيّ : يعني العمل بها وبما فيها، فحفظوه ودوّنوه في كتبهم، ثمّ لم يعملوا بما فيها (١٠: ٥)

الزّمخشريّ : [نحو الثّعلبيّ وأضاف :]

وقُرئ (حَمَلُوا التّوراة) أي حملوها، ثمّ لم يحملوها في الحقيقة لفقد العمل. وقُرئ (يحمل الأسفار).

فإن قلت : (يَحْمِلُ) ما محلّه؟ قلت : النّصب على الحال، أو الجرّ على الوصف. [ثمّ استشهد بشعر] (٤: ١٠٣)

ابن عطيّة : هم بنو إسرائيل الأحبار المعاصرون لرسول الله ﷺ، و﴿حُمِّلُوا﴾ معناه : كُلّفوا القيام بأوامرها ونواهيها، فهذا كما قال حمل الإنسان الأمانة، وليس ذلك من الحمل على الظّهر، وإن كان مشتقًّا منه. وذكر تعالى أنّهم ﴿لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ أي لم يُطيعوا أمرها، ويقفوا عند حدّها حين كذّبوا بمحمّد عليه الصّلاة والسّلام، والتّوراة تنطق بنبوّته.

وقرأ يحيى بن يعمر بفتح الحاء والميم مخفّفة، وقرأ المأمون العبّاسيّ (يُحَمَّلُ أَسْفَارًا) بضمّ الياء وفتح الحاء وشدّ الميم مفتوحة (٥: ٣٠٧)

نحوه أبو حيّان (٨: ٢٦٦)

الفخر الرّازيّ : اعلم أنّه تعالى لمّا أثبت التّوحيد والنّبوّة، وبيّن في النّبوّة أنّه ﷺ بُعث إلى الأُمّيّين واليهود لمّا أوردوا تلك الشّبهة، وهي أنّه ﷺ بُعث إلى العرب خاصّة، ولم يُبعث إليهم بمفهوم الآية، أتبعه الله تعالى بضرب المثل للّذين أعرضوا عن العمل بالتّوراة، والإيمان بالنّبيّ ﷺ. والمقصود منه أنّهم لمّا لم يعملوا بما في التّوراة شُبّهوا بالحمار، لأنّهم لو عملوا بمقتضاها لانتفعوا بها، ولم يوردوا تلك الشّبهة، وذلك لأنّ فيها نعت الرّسول ﷺ، والبشارة بمقدمه والدّخول في دينه

وقوله : ﴿حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ أي حُمّلوا العمل بما فيها،

وكلّفوا القيام بها. و(حُمِّلُوا) قُرئ بالتّخفيف و التّثقيل. وقال صاحب النّظم: ليس هو من الحمل على الظّهر، وإنّما هو من الحَمالة بمعنى الكفالة و الضّمان، ومنه قيل للكفيل: الحميل، والمعنى، ضمنوا أحكام التّوراة ثمّ لم يضمنوها ولم يعملوا بما فيها.

قال الأصمعيّ: الحميل: الكفيل، وقال الكِسائيّ: حملت له حَمالة، أي كفلت به. (٥: ٣٠)

البَيْضاويّ: ﴿حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ عُلّموها وكُلّفوا العمل بها ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ لم يعملوا بها، أو لم ينتفعوا بما فيها. (٢: ٤٧٦)

نحوه أبوالسُّعود (٦: ٢٤٧)، والكاشانيّ (٥: ١٧٣)، والبُرُوسَويّ (٩: ٥١٦)، والآلوسيّ (٢٨: ٩٥)، والمراغيّ (٢٨: ٩٧)

الشّربينيّ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ أي كُلّفوا وأُلزموا حمل الكتاب الّذي آتاه الله تعالى لبني إسرائيل، على لسان موسى عليه الصّلاة والسّلام، بأن علّمهم إيّاها سبحانه، وكلّفهم حفظ ألفاظها عن التّغيير والنّسيان، ومعانيها من التّحريف والتّلبيس، وحدودها وأحكامها عن الإهمال والتّضييع. ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ أي بأن حملوا ألفاظها ولم يعملوا بما فيها من الوصيّة، باتّباع عيسى عليه الصّلاة والسّلام إذا جاءهم، ثمّ بمحمّد ﷺ إذا جاء، فهي ضارّة لهم بشهادتها عليهم، وإذاً لهم النّار من غير نفع أصلًا. (٤: ٢٨٣)

الطّباطبائيّ: المراد بتحميل التّوراة: تعليمها، والمراد بحملها: العمل بها على ما يؤيّده السّياق، ويشهد به ما في ذيل الآية من قوله: ﴿بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِ اللهِ﴾ والمراد بـ﴿الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾: اليهود الّذين أنزل الله التّوراة على رسولهم موسى ﷺ، فعلّمهم ما فيها من المعارف والشّرائع، فتركوها ولم يعملوا بها، فحمّلوها ولم يحملوها، فضرب الله لهم مثل الحمار يحمل أسفارًا، وهو لا يعرف ما فيها من المعارف والحقائق، فلا يبق له من حملها إلّا التّعب بتحمّل ثقلها. (١٩: ٢٦٦)

فضل الله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ﴾ وتعلّموها وفهموا مفاهيمها ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ فلم يحوّلوها إلى مشروع عمليّ للتّغيير الدّاخليّ، وخطّة متحرّكة لتحويل الواقع من واقع خاضع للفساد والانحراف إلى واقع منطلق مع الصّلاح والاستقامة، ليكونوا قريبين إلى الله من خلال العمل بأوامره ونواهيه، في ما تأمرهم به التّوراة أو تنهاهم عنه. (٢٢: ٢١٠)

يَحْمِلُونَ

١ـ ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلٰى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾. الأنعام: ٣١

السُّدّيّ: فإنّه ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلّا جاءه رجل قبيح الوجه، أسود اللّون، منتن الرّيح، عليه ثياب دنسة، حتّى يدخل معه قبره، فإذا رآه قال له: ما أقبح وجهك! قال: كذلك كان عملك قبيحًا، قال: ما أنتن ريحك! قال: كذلك كان عملك منتنًا! قال: ما أدنس ثيابك! فيقول: إنّ عملك كان دنسًا. فيقول:

من أنت؟ قال: أنا عملك، فيكون معه في قبره، فإذ بُعث يوم القيامة، قال: إنّي كنت أحملك في الدّنيا باللّذّات والشّهوات، فأنت اليوم تحملني، قال: فيركب على ظهره، فيسوقه حتّى يُدخله النّار. (٢٤١)

نحوه قيس الملائيّ (الطّبريّ ٧: ١٧٩)، وعمير بن هانئ (ابن الجوزيّ ٣: ٢٦)، ومُقاتل (١: ٥٥٧)

الزّجّاج: أي يحملون ثقل ذنوبهم، وهذا مَثَل جائز أن يكون جُعل ما ينالهم من العذاب بمنزلة أثقل ما يُحمَل، لأنّ الثّقل قد يستعمل في الوِزْر، وفي الحال، فتقول في الحال: قد ثَقُل عليّ خطاب فلان، تأويله: قد كرهت خطابه كراهة اشتدّت عليّ، فتأويل الوِزْر الثّقل من هذه الجهة، واشتقاقه من الوزر. (٢: ٢٤٢)

الطّوسيّ: [نحو الزّجّاج وأضاف:]

فبيّن أنّه لثقلها عليهم يحملونها على ظهورهم، وذلك يدلّ على عظمها. (٤: ١٢٣)

الزّمخشريّ: كقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ الشّورى: ٣٠، لأنّه اعتيد حَمْل الأثقال على الظّهور، كما أُلِف الكسب بالأيدي. (٢: ١٤)

القُرطُبيّ: مجاز وتوسّع، وتشبيه بمن يحمل ثقلًا والمعنى أنّهم لزمتهم الآثام، فصاروا مثقلين بها. (٦: ٤١٣)

أبوحَيّان: الظّاهر أنّ هذا الحمل حقيقة وهو قول عمير بن هانئ وعمرو بن قيس الملائيّ والسُّدّيّ. [وقد تقدّم]

وقيل: هو مجاز عبّر بحمل الوزر عن ما يجده من المشقّة والآلام بسبب ذنوبه، والمعنى أنّهم يقاسون عقاب ذنوبهم مقاساة تثقل عليهم. (٤: ١٠٧)

أبوالسّعود: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ حال من فاعل (قَالُوا) فائدته الإيذان بأنّ عذابهم ليس مقصورًا على ما ذُكر من الحسرة على ما فات وزال، بل يقاسون مع ذلك تحمّل الأوزار الثّقال، والإيماء إلى أنّ تلك الحسرة من الشّدّة بحيث لا تزول ولا تُنسى، بما يكابدونه من فنون العقوبات. والسّرّ في ذلك أنّ العذاب الرّوحانيّ أشدّ من الجسمانيّ، نعوذ برحمة الله عزّ وجلّ منهما. والوِزْر في الأصل: الحمل الثّقيل، سمّي به الإثم والذّنب لغاية ثقله على صاحبه، وذكر الظّهور كذكر الأيدي في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ الشّورى: ٣٠، فإنّ المعتاد حَمْل الأثقال على الظّهور كما أنّ المألوف هو الكسب بالأيدي، والمعنى أنّهم يتحسّرون على ما لم يعملوا من الحسنات، والحال أنّهم يحملون أوزار ما عملوا من السّيّئات. (٢: ٣٧٢)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

وفي ذلك إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذّنوب والآثام محمولة على الظّهر من باب الاستعارة التّمثيليّة، والمراد بيان سوء حالهم، وشدّة ما يجدونه من مشقّة والآلام، والعقوبات العظيمة بسبب الذّنوب.

وقيل: حَمْلها على الظّهر حقيقة وإنّها تجسّم. [ثمّ نقل رواية السُّدّيّ] (٧: ١٣٢)

مكارم الشّيرازيّ: «الأوزار» جمع «وِزْر»، وهو بمعنى الثّقل، وتعني الأوزار هنا: الذّنوب، ويمكن أن

تتّخذ هذه الآية دليلًا على تجسّد الأعمال، لأنّها تقول إنّهم يحملون ذنوبهم على ظهورهم، ويمكن أن يكون الاستعمال مجازيًّا، كناية عن ثقل حمل المسؤوليّة، إذ أنّ المسؤوليّات تُشبه دائمًا بالحمل الثّقيل. (٤: ٢٤٢)

فضل الله : فهم لم يكتفوا بترك العمل للجنّة، بل أثقلوا ظهورهم بالأعمال الثّقيلة بكفرهم وعصيانهم وانحرافهم وتمرّدهم، وذلك هو مغزى التّعبير بالأوزار على الظّهور، للإيحاء بأنّ الانحراف عن خطّ الله في العقيدة والعمل يثقل روح الإنسان وضميره وحياته ومصيره، فاستعار الثّقل المادّيّ للثّقل المعنويّ (٩: ٧٤)

٢ـ ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ المؤمن: ٧

لاحظ ع ر ش «العرش»

يَحْمِلُنَّ

﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾. العنكبوت: ١٣

لاحظ ث ق ل «أثقال»

تَحْمِلُهُ

١ـ ﴿وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾. البقرة: ٢٤٨

ابن عبّاس : تسوقه ﴿الْمَلَائِكَةُ﴾ إليكم. (٣٥)

جاءت الملائكة بالتّابوت، تحمله بين السّماء والأرض، وهم ينظرون إليه، حتّى وضعته عند طالوت. (الطّبريّ ٢: ٦١٦)

حمل الملائكة هو سوقها التّابوت دون شيء يحمله سواها، حتّى وضعته بين يدي بني إسرائيل، وهم ينظرون إليه بين السّماء والأرض

مثله السُّدّيّ وابن زيد. (ابن عطيّة ١: ٣٣٤)

الحسن : تحمله الملائكة بين السّماء والأرض، ترونه عيانًا (الماورديّ ١: ٣١٦)

وَهْب بن مُنَبِّه : وُكّل بالبقرتين اللّتين سارتا بالتّابوت أربعة من الملائكة يسوقونها، فسارت البقرتان بهما سيرًا سريعًا، حتّى بلغتا طرف القدس فذبحتا (الطّبريّ ٢: ٦١٦)

نحوه الثّوريّ (ابن عطيّة ١: ٣٣٤)

الطّبريّ : اختلف أهل التّأويل في صفة حمل الملائكة ذلك التّابوت، فقال بعضهم: معنى ذلك تحمله بين السّماء والأرض، حتّى تضعه بين أظهرهم.

وقال آخرون: معنى ذلك تسوق الملائكة الدّوابّ الّتي تحمله

وأولى القولين في ذلك بالصّواب قول من قال حملت التّابوت الملائكة حتّى وضعته في دار طالوت، بين أظهر بني إسرائيل؛ وذلك أنّ الله تعالى ذكره قال ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ ولم يقل: تأتي به الملائكة. وما جرّته البقر على عجل ـ وإن كانت الملائكة هي سائقتها ـ فهي غير حاملته، لأنّ الحمل المعروف هو مباشرة

الحامل بنفسه حمل ما حمل.

فأمّا ما حمله على غيره ـ وإن كان جائزًا في اللّغة أن يقال في حمله، بمعنى معونته الحامل، أو بأنّ حمله كان عن سببه ـ فليس سبيله سبيل ما باشر حمله بنفسه، في تعارف النّاس إيّاه بينهم، وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللّغات أولى من توجيهه إلى أن لا يكون الأشهر ما وجد إلى ذلك سبيل (٢: ٦١٥)

الزّجّاج: قيل: معنى ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ﴾ إنّها كانت تسوق الثّورين، وجائز أن يقال في اللّغة ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ﴾ وإنّما كانت تسوق ما يحمله، كما تقول: حملت متاعي إلى مكّة، أي كنت سببًا لحمله إلى مكّة (١: ٣٣٣)

الواحديّ: قال المفسّرون: كانت الملائكة تحمل تابوت بني إسرائيل فوق العسكر وهم يقاتلون العدوّ، فإذا سمعوا من التّابوت صيحة استيقنوا النّصر (١: ٣٥٩)

الطّبرسيّ: قيل: لمّا غلب الأعداء على التّابوت، أدخلوه بيت الأصنام، فأصبحت أصنامهم منكبّة فأخرجوه، ووضعوه ناحية من المدينة، فأخذهم وجع في أعناقهم، وكلّ موضع وضعوه فيه ظهر فيه بلاء وموت ووباء، فأشير عليهم بأن يخرجوا التّابوت، فأجمع رأيهم على أن يأتوا به ويحملوه على عجلة، ويشدّوها على ثورين، ففعلوا ذلك، وأرسلوا الثّورين فجاءت الملائكة وساقوا الثّورين إلى بني إسرائيل. فعلى هذا يكون معنى ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ﴾ تسوقه، كما تقول: حملت متاعي إلى مكّة، ومعناه: كنت سببًا لحمله إلى مكّة (١: ٣٥٣)

ابن الجوزيّ: قرأ الجمهور (تَحْمِلُهُ) بالتّاء، وقرأ الحسن ومجاهد والأعمش بالياء. وفي المكان الّذي حملته منه الملائكة إليهم قولان: أحدهما [قول الحسن المتقدّم]، والثّاني: أنّه كان في الأرض (١: ٢٩٦)

البيضاويّ: قيل: رفعه الله بعد موسى، فنزلت به الملائكة وهم ينظرون إليه. وقيل: كان بعده مع أنبيائهم يستفتحون به حتّى أفسدوا، فغلبهم الكفّار عليه، وكان في أرض جالوت إلى أن ملك طالوت فأصابهم ببلاء، حتّى هلكت خمس مدائن، فتشاءموا بالتّابوت، فوضعوه على ثورين، فساقتهما الملائكة إلى طالوت (١: ١٣٠)

أبو حيّان: قرأ مجاهد (يَحْمِلُه) بالياء من أسفل، والضّمير يعود على التّابوت، وهذه الجملة حال من التّابوت، أي حاملًا له الملائكة. ويحتمل الاستئناف، كأنّه قيل: ومن يأتي به وقد فقد؟ فقال: ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ﴾، استعظامًا لشأن هذه الآية العظيمة، وهو أنّ الّذي يباشر إتيانه إليكم الملائكة الّذين يكونون معدّين للأمور العظام، ولهم القوّة والتّمكين والاطّلاع بإقدار الله لهم على ذلك.

ألا ترى إلى تنزّلهم بالكتب الإلهيّة، وتبليغهم بها على من أوحي إليهم، وقلبهم مدائن العصاة، وقبض الأرواح، وإزجاء السّحاب، وحمل العرش، وغير ذلك من الأمور الخارقة، والمعنى تحمله الملائكة إليكم [ثمّ نقل نحو الثّعلبيّ] (٢: ٢٦٣)

المَراغيّ: قيل: إنّ البقرتين اللّتين حملتا التّابوت وجرّتا العجلة «العَربة» من بعض بلاد فلسطين إلى بني إسرائيل، كانتا تسيران مسخّرتين بإلهام الملائكة وحراستهم، ولم يكن لهما قائد ولا سائق.

وقد جرت العادة بأنّ ما يحدث بإلهام ولا كسب فيه لبشر، وهو من الخير يسند إلى إلهام الملائكة.

وقالوا في سبب إتيان التّابوت: إنّ أهل فلسطين ابتُلوا بعد أخذ التّابوت بالفيران في زرعهم، وبالبواسير في أنفسهم، فتشاءموا منه، وظنّوا أنّ إله إسرائيل انتقم منهم، فأعادوه على عَجَلة تجرّها بقرتان، ووضعوا فيه صور فيران وصور بواسير من الذّهب، جعلوا ذلك كفّارة لذنبهم. (٢: ٢٢٢)

مكارم الشّيرازيّ: كيف جاء الملائكة بصندوق العهد؟ في هذا أيضًا للمفسّرين كلام كثير، أوضحها قولهم: جاء في التّاريخ أنّه بعد ما وقع صندوق العهد بيد عبدة الأصنام في فلسطين، وأخذوه إلى حيث يعبدون فيه أصنامهم، أصابتهم على أثر ذلك مصائب كثيرة، فقال بعضهم: ما هذه المصائب إلّا بسبب هذا الصّندوق، فعزموا على إبعاده عن مدينتهم وديارهم، ولمّا لم يرض أحد بالقيام بالمهمّة اضطرّوا إلى ربط الصّندوق ببقرتين وأطلقوهما في الصّحراء، واتّفق هذا في الوقت الّذي تمّ فيه نصب طالوت مَلِكًا على بني إسرائيل، وأمر الله الملائكة أن يسوقوا الحيوانَين نحو مدينة أشمويل، وعند ما رأى بنو إسرائيل الصّندوق بينهم، اعتبروه إشارة من الله على اختيار طالوت مَلِكًا عليهم.

وعليه نُسب حمل الصّندوق إلى الملائكة، لأنّهم هم الّذين ساقوا البقرتين إلى بني إسرائيل.

في الحقيقة أنّ للملائكة معنًى واسعًا في القرآن والرّوايات، يشمل فضلًا عن الكائنات الرّوحيّة العاقلة، مجموعة من القوى الغامضة الموجودة في هذا العالم. (٢: ١٥٤)

لِتَحْمِلَهُمْ ـ أَحْمِلُكُمْ

﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ اِذَا مَا اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ اَجِدُ مَآ اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَاَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا اَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ التّوبة: ٩٢

ابن عبّاس: ﴿لِتَحْمِلَهُمْ﴾ إلى الجهاد بالنّفقة عبد الله بن مغفّل بن يسار المزنيّ وسالم بن عمير الأنصاريّ وأصحابهما، (قلت) لهم ﴿لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ إلى الجهاد من النّفقة. (١٦٤)

أنس بن مالك: إنّه لم يجد لهم زادًا، لأنّهم طلبوا ما يتزوّدون به. (الماورديّ ٢: ٣٩١)

الحسن: إنّه لم يجد لهم نعالًا، لأنّهم طلبوا النّعال. (الماورديّ ٢: ٣٩١)

الطّوسيّ: هذه الآية عطف على الأولى، والتّقدير ليس على الّذين جاءوك وسألوك حملهم، حيث لم يكن لهم حُملان، فقلت: يا محمّد ﷺ ﴿لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ أي ليس لي حُملان.

والحُملان: عطاء المركوب من فرس أو بعير أو غير ذلك، تقول: حمله يحمله حَملًا، إذا أعطاه ما يحمل عليه،

وحمل على ظهره حَمْلًا، وحمّله الأمر تحميلًا، وتحمّل تحمُّلًا، واحتمله احتمالًا، وتحامل تحامُلًا. واللّام في قوله ﴿لِتَحْمِلَهُمْ﴾ لام الغرض، والمعنى جاءوك وأرادوا منك حملهم. (٥: ٣٢٣)

الواحديّ : هؤلاء نفر من قبائل شتّى، سألوا رسول الله ﷺ أن يحملهم على الخفاف والنّعال ليغزوا فقال النّبيّ ﷺ ﴿لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ لأنّ الشّقّة بعيدة، والرّجل يحتاج إلى بعيرين، بعير يركبه وبعير يحمل ماءه وزاده، فانصرفوا وهم يبكون. (٢: ٥١٨)

ابن عطيّة : ﴿لِتَحْمِلَهُمْ﴾ أي على ظهر يركب ويحمل عليه الأثاث. وقال بعض النّاس : ممّا تحملوه النّعال، ذكره النّقّاش عن الحسن بن صالح، وهذا بعيد شاذّ. (٣: ٧١)

الطَّبْرِسيّ : أي ولا على الّذين إذا جاءوك لم يسألونك مَركبًا يركبونه، فيخرجون معك إلى الجهاد، إذ ليس معهم من الأموال والظّهر ما يُمكّنهم الخروج به في سبيل الله ﴿قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ أي لا أجد مركبًا تركبونه، ولا ما أُسوّي به أمركم (٣: ٦٠)

البَيْضاويّ : عطف على الضّعفاء أو على المحسنين، وهم البكّاءون سبعة من الأنصار : معقل بن يسار وصخر ابن خنساء وعبد الله بن كعب وسالم بن عمير وثعلبة بن غنمة وعبد الله بن مغفّل وعليّة بن زيد، أتوا رسول الله ﷺ، وقالوا : نذرنا الخروج فاحملنا على الخفاف المرقوعة والنّعال المخصوفة نغز معك. (١: ٤٢٨)

نحوه الشّربينيّ (١: ٦٤٢)، وأبوالسّعود (٣: ١٧٩)، والبُرُوسَويّ (٣: ٤٨٥)

المَراغيّ : يقال : حمله على البعير أو غيره : أركبه إيّاه أو أعطاه إيّاه ليركبه، وكأنّ الطّالب للظّهر يركبه يقول لمن يطلب منه : احملني. (١٠: ١٨٣)

الطَّباطَبائيّ : المعنى : ولا حرج على الفقراء الّذين إذا ما أتوك لتُعطيهم مركوبًا يركبونه، وتُصلح سائر ما يحتاجون إليه من السّلاح وغيره قلت : لا أجد ما أحملكم عليه... (٩: ٣٦٣)

نحوه مكارم الشّيرازيّ (٦: ١٥٣)

وَلْنَحْمِلْ ـ بِحَامِلِينَ

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ العنكبوت : ١٢

مُجاهِد : قول كفّار قريش بمكّة لمن آمن منهم، يقول : قالوا : لا نُبعث نحن ولا أنتم، فاتّبعونا، إن كان عليكم شيء فهو علينا. (الطّبَريّ ٢٠: ١٣٤)

الحَمْل هنا من الحَمالة لا من الحِمْل. (أبوحيّان ٧: ١٤٣)

الفَرّاء : (وَلْنَحْمِلْ) هو أمر فيه تأويل جزاء، كما أنّ قوله : ﴿ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ﴾ النّمل : ١٨، نهي فيه تأويل الجزاء، وهو كثير في كلام العرب [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٣١٤)

الطَّبَريّ : قال الّذين كفروا بالله من قريش للّذين آمنوا بالله منهم : ما لكم إن اتّبعتم سبيلنا في ذلك، فإنّكم

من بعد الممات، وجوزيتم على الأعمال، فإنّا نتحمّل عنكم خطاياكم حينئذ [إلى أن قال]

﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ وهذا تكذيب من الله للمشركين القائلين للّذين آمنوا ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ يقول جلّ ثناؤه: وكذبوا في قيلهم ذلك لهم، ما هم حاملين من آثام خطاياهم من شيء، إنّهم لكاذبون فيما قالوا لهم ووعدوهم، من حمل خطاياهم إن هم اتّبعوهم. (٢٠: ١٣٤)

الزّجّاج: يُقرأ (ولْنحمِل) بسكون اللّام وبكسرها في قوله ﴿وَلْنَحْمِلْ﴾ وهو أمر في تأويل الشّرط والجزاء، والمعنى إن تتّبعوا سبيلنا حملنا خطاياكم، والمعنى: إن كان فيه إثم فنحن نحتمله، ومعنى ﴿سَبِيلَنَا﴾ الطّريق في ديننا الّذي نسلكه، فأعلم الله عزّ وجلّ أنّهم لايحملون شيئًا من خطاياهم، فقال: ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (٤: ١٦١)

القُمّيّ: كانت الكفّار يقولون للمؤمنين: كونوا معنا، فإنّ الّذي تخافون أنتم ليس بشيء، فإن كان حقًّا نتحمّل نحن ذنوبكم، فيعذّبهم الله مرّتين: مرّة بذنوبهم، ومرّة بذنوب غيرهم. (٢: ١٤٩)

الطّوسيّ: أي نحمل ما تستحقّون عليها من العقاب يوم القيامة عنكم هزؤًا بهم، وإشعارًا بأنّ هذا لاحقيقة له. فالمأمور بهذا الكلام هو المتكلّم به أمر نفسه في مخرج اللّفظ، ومعناه يتضمّن إلزام النّفس هذا المعنى، كما يلزم بالأمر [ثمّ استشهد بشعر]

وفيه معنى الجزاء، وتقديره: إن تتّبعوا ديننا حملنا خطاياكم. ثمّ نفى تعالى أن يكونوا هم الحاملين لخطاياهم من شيء، وأنّهم يكذبون في هذا القول، لأنّ الله تعالى لايؤاخذ أحدًا بذنب غيره، فلا يصحّ إذًا أن يتحمّل أحد ذنب غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ الأنعام: ١٦٤، ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ النّجم: ٣٩

وليس ذلك بمنزلة تحمّل الدّية عن غيره، لأنّ الغرض في الدّية أداء المال عن نفس المقتول، فلا فصل بين أن يؤدّيه زيد عن نفسه، وبين أن يؤدّيه عمرو عنه، لأنّه بمنزلة قضاء الدّين. (٨: ١٩١)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ٢٧٥)

الواحديّ: وهو جزم على الأمر، كأنّهم أمروا أنفسهم بذلك. (٣: ٤١٥)

الزّمخشريّ: أمروهم باتّباع سبيلهم، وهي طريقتهم الّتي كانوا عليها في دينهم، وأمروا أنفسهم بحمل خطاياهم، فعطف الأمر على الأمر، وأرادوا ليجتمع هذان الأمران في الحصول أن تتّبعوا سبيلنا وأن نحمل خطاياكم.

والمعنى: تعليق الحمل بالاتّباع، وهذا قول صناديد قريش، كانوا يقولون لمن آمن منهم: لانُبعث نحن ولا أنتم، فإن عسى كان ذلك، فإنّا نتحمّل عنكم الإثم، وترى في المتّسمين بالإسلام من يستنّ بأولئك، فيقول لصاحبه إذا أراد أن يُشجّعه على ارتكاب بعض العظائم: افعل هذا وإثمه في عنقي، وكم من مغرور بمثل هذا الضّمان

من صفقة العامّة وجهلتهم (٣: ١٩٩)

الفَخْر الرّازيّ : (وَلْنَحْمِلْ) صيغة أمر، والمأمور غير الآمر، فكيف يصحّ أمر النّفس من الشّخص؟

فنقول: الصّيغة أمر، والمعنى شرط وجزاء، أي إن اتّبعتمونا حملنا خطاياكم [إلى أن قال:]

المسألة الثّانية: قال: ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ﴾، وقال بعد هذا: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ فهناك نفى الحمل، وهاهنا أثبت الحمل، فكيف الجمع بينهما؟

فنقول: قول القائل: فلان حمل عن فلان يفيد أنّ حمل فلان خفّ، وإذا لم يخفّ حمله فلا يكون قد حمل منه شيئًا، فكذلك هاهنا ﴿مَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ﴾ يعني لا يرفعون عنهم خطيئة وهم يحملون أوزارًا بسبب إضلالهم، ويحملون أوزارًا بسبب ضلالهم، كما قال النّبيّ ﷺ: «من سنّ سنّة سيّئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من وزره شيء». (٢٥: ٤٠)

البَيْضاويّ : إن كان ذلك [الاتّباع] خطيئة، أو إن كان بعث ومؤاخذة، وإنّما أمروا أنفسهم بالحمل عاطفين على أمرهم بالاتّباع، مبالغة في تعليق الحمل بالاتّباع، والوعد بتخفيف الأوزار عنهم، إن كان ثمّة تشجيعًا لهم عليه. (٢: ٢٠٥)

نحوه أبو السّعود (٥: ١٤٤)

أبوحَيّان : قرأ الحسن وعيسى ونوح القارئ (وَلِتَحْمِل) بكسر لام الأمر وروبت عن عليّ وهي لغة الحسن في لام الأمر. و الحمل هنا مجاز، شبّه القيام بما يتحصّل من عواقب الإثم بالحمل على الظّهر، والخطايا بالمحمول. (٧: ١٤٣)

الآلوسيّ : [نحو البيضاويّ وأضاف:]

فكأنّ أصل الكلام اتّبعوا سبيلنا نحمل خطاياكم، بجزم (نحمل) على أنّه جواب الأمر، فيكون المعنى إن تتّبعوا نحمل، فعدل عنه إلى ما في النّظم الجليل للمبالغة المذكورة. ومنشؤها الإشارة إلى أنّ الحمل لتحقّقه كأنّه أمر واجب، أمروا به من آمر مطاع، والتّعليق على الشّرط الّذي تضمّنه الأمر، كما في قولهم: أكرمني لنشكرك لا يفيد ذلك، والدّاعي لهم إلى المبالغة التّشجيع على الاتّباع، والحمل هنا مجاز [ثمّ نقل كلام أبي حيّان] (٢٠: ١٤٠)

ابن عاشور : حكى الله عنهم [المشركين] قولهم: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ بصيغة الأمر بلام الأمر، إمّا لأنّهم صاغوا مثل ذلك لبلاغتهم، وإمّا لإفادة ما تضمّنته مقالتهم من تأكيد تحمّلهم بذلك، فصيغة أمرهم أنفسهم بالحمل آكد من الخبر عن أنفسهم بذلك، ومن الشّرط وما في معناه، لأنّ الأمر يستدعي الامتثال، فكانت صيغة الأمر دالّة على تحقيق الوفاء بالحمالة.

و واو العطف لجملة ﴿وَلْنَحْمِلْ﴾ على جملة ﴿اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا﴾ مراد منها المعيّة بين مضمون الجملتين في الأمر، وليس المراد منه الجمع في الحصول، فالجملتان في قوّة جملتي شرط وجزاء، والتّعويل على القرينة.

فكان هذا القول أدلّ على تأكيد الالتزام بالحمالة إن

اتّبع المسلمون سبيل المشركين، من أن يقال: إن تتّبعوا سبيلنا نحمل خطاياكم، بصيغة الشّرط، أو أن يقال اتّبعوا سبيلنا فنحمل خطاياكم، بفاء السّببيّة.

والحمل مجاز تمثيليّ لحال الملتزم بمشقّة غيره، بحال من يحمل متاع غيره، فيؤول إلى معنى الكفالة والضّمان.

ودلّ قوله: ﴿خَطَايَاكُمْ﴾ على العموم، لأنّه جمع مضاف، وهو من صيغ العموم. وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ إبطال لقولهم ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾، نقض العموم في الإثبات بعموم في النّفي، لأنّ (شَيْء) في سياق النّفي يفيد العموم لأنّه نكرة، وزيادة حرف (مِنْ) تنصيص على العموم.

والحَمْل المنفيّ هو ما كان المقصود منه دفع التّبعة عن الغير وتبرئته من جناياته، فلا ينافيه إثبات حمل آخر عليهم هو حمل المؤاخذة عن التّضليل في قوله: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ العنكبوت ١٣. (٢٠: ٢٤٤)

يَحْمِلُ ـ حِمْلِهَا

وَلَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَايُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى... فاطر ١٨

ابن عبّاس: يقول الأب أو الأمّ: يا بنيّ احمل عنّي بعض ذنوبي، فيقول: لاأستطيع حسبي ما عليّ.

(القُرطبيّ ١٤: ٣٣١)

مُجاهِد: ﴿إِلَى حِمْلِهَا﴾ أي إلى الذّنوب.

(النّحّاس ٥: ٤٤٩)

نحوه قَتادَة. (الطّبَريّ ٢٢: ١٢٧)

الفَرّاء: يقول: إن دعت داعية ذات ذنوب قد أثقلتها إلى ذنوبها ليحمل عنها شيء من الذّنوب لم تجد ذلك، ولو كان الّذي تدعوه أبًا أو ابنًا. (٢: ٣٦٨)

نحوه ابن قُتَيْبَة. (٣٦٠)

الطّبَريّ: وإن تسأل ذات ثقل من الذّنوب، من يحمل عنها ذنوبها، وتطلب ذلك، لم تجد من يحمل عنها شيئًا منها، ولو كان الّذي سألته ذا قرابة من أب أو أخ. (٢٢: ١٢٧)

الزّجّاج: المعنى: إن تدعُ نفس مُثقَلة بالذّنوب ﴿إِلَى حِمْلِهَا﴾ إلى ذنوبها، لايُحمَل من ذنوبها شيء. (٤: ٢٦٧)

نحوه النّحّاس. (٥: ٤٤٩)

القُمّيّ: أي لايُحمل ذنب أحد على أحد إلّا من يأمر به، فيحمله الآمر والمأمور. (٢: ٢٠٨)

مثله البَحْرانيّ. (٨: ١٤٢)

الثّعلبيّ: [نحو الطّبَريّ وأضاف رواية عن الفضيل ابن عيّاض]

قوله سبحانه: ﴿لَايُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ يعني الوالدة تلقى ولدها يوم القيامة، فتقول: يا بنيّ ألم تكن بطني لك وعاء؟ ألم يكن لك ثديي سقاء؟ فيقول: بلى يا أمّاه. فتقول: يا بنيّ قد أثقلتني ذنوبي فاحمل عنّي ذنبًا واحدًا، فيقول: يا أمّاه إليك عنّي، فإنّي اليوم عنك مشغول. (٨: ١٠٤)

الزّمَخْشَريّ: [تقدّم كلامه في «ث ق ل» فلاحظ] (٣: ٣٠٥)

ابن عطيّة: الحِمْل ما كان على الظّهر في الأجرام، ويستعار للمعاني كالذّنوب ونحوها، فيُجعَل كلّ محمول متّصلًا بالظّهر، كما يُجعل كلّ اكتساب منسوبًا إلى اليد. (٤: ٤٣٥)

النّسفيّ: [نحو الزّجّاج إلى أن قال:]

والفرق بين معنى قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ ومعنى: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ أنّ الأوّل دالّ على عدل الله في حكمه، وأن لا يؤاخذ نفسًا بغير ذنبها، والثّاني في بيان أنّه لا غياث يومئذ لمن استغاث، حتّى أنّ نفسًا قد أثقلتها الأوزار لو دعت إلى أن يُخفّف بعض وقرها لم تُجَب ولم تُغَث، وإن كان المدعوّ بعض قرابتها. (٣: ٣٣٨)

نحوه أبوحيّان (٧: ٣٠٧)، والشّربينيّ (٣: ٣٢١).

أبوالسّعود: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ﴾ أي نفس أثقلتها الأوزار، ﴿إِلَى حِمْلِهَا﴾ لحمل بعض أوزارها، ﴿لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ لم تُجَب بحمل شيء منه... وهذا نفي للحمل اختيارًا، والأوّل [﴿وَلَا تَزِرُ﴾ الخ] نفي له إجبارًا. (٥: ٢٧٨)

الآلوسيّ: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ﴾ أي نفس أثقلتها الأوزار ﴿إِلَى حِمْلِهَا﴾ الّذي أثقلها، وأوزارها الّتي بهظتها، ليُحمَل شيء منه ويُخفَّف عنها. وقيل: أي إلى حمل حِمْلها ﴿لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ لم تُجَب لحمل شيء منه.

والظّاهر أنّ ﴿وَلَا تَزِرُ﴾ الخ نفي للتّحمّل الاختياريّ تكرّمًا من نفس الحامل، ردًّا لقول المضلّين: ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾. ويؤيّده سبب النّزول، فقد روي أنّ الوليد ابن المغيرة قال لقوم من المؤمنين: اكفروا بمحمّد ﷺ وعليّ وزركم، فنزلت.

وهذا نفي للتّحمّل بعد الطّلب من الوازرة، أعمّ من أن يكون اختيارًا أو جبرًا. وإذ لم يُجبَر أحدٌ على التّحمّل بعد الطّلب والاستغاثة عُلم عدم الجبر بدونه بالطّريق الأولى، فيعمّ النّفي أقسام التّحمّل كلّها، وكذا الحامل أعمّ من أن يكون وازرًا أم لا، وجاء العموم من عدم ذكر المدعوّ ظاهرًا.

وقد يقال مع ذلك: إنّ في الأولى نفي تحمّل جميع الوزر بحيث يتعرّى منه المحمول عنه، وفي الثّاني نفي التّخفيف، فلا اتّحاد بين مضموني الجملتين، كما لا يخفى.

وقيل في الفرق بينهما: أنّ الأوّل نفي الحمل إجبارًا، والثّاني نفيه اختيارًا، وتعقّب بأنّ المناسب على هذا ولا يؤزر على وازرة وزر أخرى، وإن تدعُ مُثقَلةٌ إلى حملها أحدًا لا يحمل منه شيئًا، وأيضًا حقّ نفي الإجبار أن يتعرّض له بعد نفي الاختيار.

وقيل: إنّ الجملة الأولى كما دلّت على أنّ المثقل بالذّنوب لا يحمل أحدٌ من ذنوبه شيئًا، دلّت على عدله تعالى الكامل، والجملة الثّانية دلّت على أنّه لا استغاثات من هول ذلك اليوم أيضًا، وهما المقصودان من الآيتين، فالفرق باعتبار ذلك، ولعلّ ما ذكرناه أوّلًا أولى. [إلى أن قال:]

وأصل الحِمْل ما كان على الظّهر من ثقيل، فاستعير للمعاني من الذّنوب والآثام

وقرأ أبو السّمال عن طلحة، وإبراهيم عن الكِسائيّ (لَاتُحْمِل) بفتح التّاء المثنّاة من فوق وكسر الميم، وتقتضي هذه القراءة نصب شيء على أنّه مفعول به (لَاتَحْمِل) وفاعله ضمير عائد على مفعول «تدعو» المحذوف، أي وإن تدعُ مُثقَلةٌ نفسًا إلى حَمْلها لم تَحْمِل منه شيئًا (وَلَوْ كَانَ) أي المدعوّ المفهوم من الدّعوة ﴿ذَا قُرْبٰى﴾ ذا قرابة من الدّاعي. (٢٢: ١٨٤)

مكارم الشّيرازيّ: يبرز هنا السّؤال التّالي: هل أنّ هذه الآية تنافي ما ورد في الرّوايات الكثيرة حول السّنّة السّيّئة والسّنّة الحسنة؟ حيث إنّ الرّوايات تقول «من سَنّ سُنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجره شيء، ومن سنّ سُنّة سيّئة كان له وزرها ووزر من عمل بها».

ولكنّنا إذا التفتنا إلى نكتة واحدة، يتّضح الجواب على هذا السّؤال، وهي أنّ حالة عدم تسجيل ذنب أحد آخر، تكون عند ما يكون له لادخل له في ذلك العمل، ولكن إذا كان له سهم في إيجاد سُنّة، أو الإعانة والمساعدة أو التّرغيب والتّشجيع، فمن المسلّم أن يكون عمله محسوبًا، ويكون شريكًا ومساهمًا في ذلك العمل. (١٤: ٥٥)

وقد تركنا نصوصًا نحوها حذرًا من التّكرار.

تُحْمَلُونَ

١ـ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ. المؤمنون: ٢٢

ابن عبّاس: تسافرون. (٢٨٦)

الطّوسيّ: ومن منافعها أنّكم تحملون عليها الأثقال في أسفاركم، بأن تركبوها وتحملوا عليها أثقالكم، ومثل ذلك على الفُلك وهي السّفُن. (٧: ٣٦٠)

البَيْضاويّ: ﴿وَعَلَيْهَا﴾ وعلى الأنعام، فإنّ منها ما يُحمَل عليه كالإبل والبقر. وقيل: المراد الإبل، لأنّها هي المحمول عليها عندهم، والمناسب للفُلك، فإنّها سفائن البرّ. [ثمّ استشهد بشعر]

فيكون الضّمير فيه كالضّمير في ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ البقرة: ٢٢٨، ﴿وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ في البرّ والبحر. (٢: ١٠٥)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٥٧٦)

أبو السّعود: [نحو البَيْضاويّ وأضاف:]

وفي الجمع بينها وبين الفُلك في إيقاع الحَمْل عليها مبالغة في تحمّلها للحَمْل، وهو الدّاعي إلى تأخير ذكر هذه المنفعة، مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلّقة بعينها. (٤: ٤٠٨)

الآلوسيّ: وضمير (عَلَيْهَا) للأنعام باعتبار نسبة ما للبعض إلى الكلّ أيضًا. ويجوز أن يكون باعتبار أنّ المراد بها الإبل على سبيل الاستخدام، لأنّها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفُلك، فإنّها سفائن البرّ. [ثمّ استشهد بشعر]

وأمّا حمل الأنعام من أوّل الأمر على الإبل، فلا يناسب مقام الامتنان، ولا سياق الكلام. [ثمّ أدام نحو أبي السّعود] (١٨: ٢٤)

المَراغيّ: أي وتركبون ظهورها وتُحمّلونها الأحمال الثّقيلة إلى البلاد النّائية، كما قال في آية أُخرى ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾ النّحل ٧. (١٨: ١٦)

الطَّباطَبائيّ: ضمير (عَلَيْهَا) للأنعام، والمحمل على الأنعام هو المحمل على الإبل، وهو محمل في البرّ، ويقابله المحمل في البحر، وهو المحمل على الفلك، فالآية في معنى قوله ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء ٧٠. (١٥: ٢٣)

فضل الله: من مكان إلى مكان، فهي تختصر عليكم الزّمن عند قطع المسافات الشّاسعة، وتُخفّف عنكم الكثير من جهد السّير وعنائه، وحمل الأثقال. (١٦: ١٤٢)

٢ـ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ المؤمن: ٨٠

ابن عبّاس: تسافرون. (٣٩٩)

الزَّمَخْشَريّ: وعلى الأنعام وحدها لاتُحملون، ولكن عليها وعلى الفلك في البرّ والبحر. فإن قلت: هلّا قيل: «وفي الفلك» كما قال ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ هود: ٤٠؟

قلت: معنى الإيعاء ومعنى الاستعلاء كلاهما مستقيم، لأنّ الفلك وعاء لمن يكون فيها حمولة له يستعليها، فلمّا صحّ المعنيان صحّت العبارتان، وأيضًا فليطابق قوله (وَعَلَيْهَا) ويزاوجه. (٣: ٤٣٩)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٢٧: ٨٩)، والرّازيّ (٣٠٧).

أبوالسُّعود: لعلّ المراد به: حمل النّساء والولدان عليها بالهَوْدَج، وهو السّرّ في فصله عن الرّكوب، والجمع بينها وبين الفُلك في الحمل، لما بينهما من المناسبة التّامّة، حتّى سُمّيت سفائن البرّ.

وقيل: هي الأزواج الثّمانية، فمعنى الرّكوب والأكل منها تعلّقهما بالكلّ، لكن لا على أنّ كلًّا منها تعلّقه بما تعلّق به الآخر، بل على أنّ بعضها يتعلّق به كلاهما كالإبل والبقر، والمنافع تعمّ الكلّ، وبلوغ الحاجة عليها يعمّ البقر. (٥: ٤٢٩)

الآلوسيّ: (وَعَلَيْهَا) توطئة لقوله سبحانه ﴿وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ ليجمع بين سفائن البرّ وسفائن البحر، فكأنّه قيل: وعليها في البرّ وعلى الفلك في البحر تُحملون، فلا تكرار [ثمّ نقل قول أبي السّعود في المراد بالمحمل وأضاف:]

وتقديم الجارّ قيل: لمراعاة الفواصل كتقديمه قبل. وقيل: التّقديم هنا وفيما تقدّم للاهتمام.

وقيل: ﴿عَلَى الْفُلْكِ﴾ دون «في الفلك»، كما في قوله تعالى ﴿احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ هود: ٤٠، لأنّ معنى الظّرفيّة والاستعلاء موجود فيها، فيصحّ كلّ من العبارتين، والمرجّح لـ(عَلَى) هنا المشاكلة [إلى أن قال:]

وأدرج بعضهم الخيل والبغال وسائر ما ينتفع به من البهائم في الأنعام، وهو ضعيف.

ورجّح القول بأنّ المراد: الأزواج الثّمانية على

القول المحكيّ من الزّجّاج[1]، من أنّ المراد الإبل خاصّة، بأنّ المقام مقام امتنان، وهو مقتض للتّعميم

والظّاهر ذاك، وكون المقام مقام امتنان غير مسلّم بل هو مقام استدلال، كقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الغاشية: ١٧، كما يُشعر به لتّبق، ولا يأباه ذكر المنافع، فإنّه استطراديّ (٢٤: ٩٠)

فضل الله: في ما أعدّه الله لكم من وسائل ركوب البحر، حسب القوانين الّتي أودعها فيه، وفي حركة الشّمس فيه. (٢٠: ٧٧)

الحَمْلُ

قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ هود: ٤٠

لاحظ زوج «زوجين».

الحَامِلَات

فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا. الذّاريات: ٢

الإمام عليّ ﷺ: السّحاب. (الزّجّاج ٥: ٥١)

هي السّحاب الموقرة بالماء. (ابن عطيّة ٥: ١٧١)

ابن عبّاس: وأقسم بالسّحاب تحمل الماء.

(٤٤٠)

هي السُّفُن الموقرة بالنّاس وأمتاعهم.

(ابن عطيّة ٥: ١٧١)

الفرّاء: يعني السّحاب، لحملها الماء. (٣: ٨٢)

نحوه الزّمخشريّ (٤: ١٣)، والكاشانيّ (٥: ٦٧)، والبُرُوسَويّ (٩: ١٤٧)، والآلوسيّ (٢٧: ٢).

الطّبَريّ: يقول: فالسّحاب الّتي تحمل وقرها من الماء. (٢٦: ١٨٧)

أبومسلم الأصفهانيّ: أنّها الرّياح [يحملن] وقرًا بالسّحاب، فتكون الرّيح الأولى مقدّمة السّحاب، لأنّ أمام كلّ سحابة ريحًا، والرّيح الثّانية حاملة السّحاب، لأنّ السّحاب لايستقلّ ولا يسير إلّا بريح، وتكون الرّيح الثّانية تابعة للرّيح الأولى من غير توسّط. (الماوَرْديّ ٥: ٣٦١)

الماوَرْديّ: فيها قولان: أحدهما أنّها السّحب يحمل وقرًا بالمطر، الثّاني [قول أبي مسلم الأصفهانيّ] ويجري فيه احتمال قول ثالث: أنّهنّ الحاملات من النّساء إذا ثقلن بالحمل. (٥: ٣٦١)

ابن عَطيّة: وقال جماعة من العلماء: هي أيضًا مع هذا [قول ابن عبّاس] جميع الحيوان الحامل، وفي جميع ذلك مُعتبر. و(وِقْرًا) مفعول صريح. (٥: ١٧١)

البَيْضاويّ: فالسُّحُب الحاملة للأمطار أو الرّياح الحاملة للسّحاب، أو النّساء الحوامل، أو أسباب ذلك. (٢: ٤١٩)

نحوه أبوالسّعود (٦: ١٣٣)، والمَراغيّ (٢٦: ١٧٣)

الطّباطَبائيّ: إقسام بالسُّحُب الحاملة لثقل الماء. (١٨: ٣٦٥)

حَمَّالَة

وَامْرَاَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ اللّهب: ٤

---
[1] لم نجده في كتابه

راجع ح ط ب « حَمَّالَةَ الْحَطَبِ »

حَمْل ـ حَمْلَهَا

١ـ... إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا. الحجّ ١، ٢

ابن عبّاس: وتضع الحوامل ما في بطونها من الأولاد. (٢٧٧)

الحسن: ألقت الحوامل ما في بطونها لغير تمام (الطّبريّ ١٧: ١١٤)

الطّبريّ: يقول: وتُسقط كلّ حامل من شدّة كرب ذلك حَمْلها. (١٧: ١١٤)

نحوه الثّعلبيّ (٧: ٦٦)

القُمّيّ: كلّ امرأة تموت حاملة، عند زلزلة السّاعة تضع حملها يوم القيامة (٢: ٧٨)

السّجستانيّ: ما تحمل الإناث في بطونها والحِمْل: ما كان على ظهر أو رأس (١٢٧)

النّقّاش: إنّ المراد بـ﴿كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ﴾ من مات من الإناث وولدها في جوفها (ابن عَطيّة ٤: ١٠٦)

القفّال: يحتمل أن يقال: من ماتت حاملًا أو مُرضعة، بُعثت حاملًا أو مرضعة، تضع حملها من الفزع (الفخر الرّازيّ ٢٣: ٤)

الطّوسيّ: هذا تهويل ليوم القيامة، وتعظيم لما يكون فيه من الشّدّة، على وجه لو كان هناك مُرضعة لذهلت عن الّذي أرضعته، ولو كان هناك حامل لأسقطت من هول ذلك اليوم، وإن لم يكن هناك حامل ولا مُرضعة (٧: ٢٨٩)

نحوه مغنيّة (٥: ٣٠٨)

الواحديّ: يعني من هول ذلك اليوم، وهذا يدلّ على أنّ هذه الزّلزلة تكون في الدّنيا، لأنّ بعد البعث لا يكون حَبَل، وعند شدّة الفزع تُلقي المرأة جنينها (٣: ٢٥٧)

البغويّ: أي تُسقط ولدها من هول ذلك اليوم [ثمّ قال بعد نقل قول الحسن]

وهذا يدلّ على أنّ هذه الزّلزلة تكون في الدّنيا، لأنّ بعد البعث لا يكون حَمْل، ومن قال: تكون في القيامة قال: هذا على وجه تعظيم الأمر لا على حقيقته كقولهم: أصاب أمر يشيب منه الوليد، يريد به شدّته (٣: ٣٢٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٧٠)، والفخر الرّازيّ (٢٣: ٤)

ابن عَطيّة: [نقل قول النّقّاش وقال:]

هذا ضعيف. (٤: ١٠٦)

البَيْضاويّ: جنينها. (٢: ٨٤)

مثله الكاشانيّ (٣: ٣٦١)

البقاعيّ: أي تُسقطه قبل التّمام رُعبًا وفَرَقًا، وهي من ماتت حاملًا ـ والله أعلم ـ فإنّ كلّ أحد يقوم على ما مات عليه. (٥: ١٣١)

نحوه الشّربينيّ. (٢: ٥٣٦)

أبوالسُّعود: أي تُلقي جنينها لغير تمام، كما أنّ المرضعة تذهل عن ولدها لغير فطام. وهذا ظاهر على قول علقمة والشّعبيّ، [في أنّ الزّلزلة تكون عند طلوع

للشمس من مغربها]

وأمّا على ما روي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما [زلزلة السّاعة قيامها] فقد قيل: إنّه تمثيل لتهويل الأمر، وفيه أنّ الأمر حينئذ أشدّ من ذلك وأعظم وأهول ممّا وُصف وأطمّ.

وقيل: إنّ ذلك يكون عند النّفخة الثّانية، فإنّهم يقومون على ما صُعقوا في النّفخة الأولى، فتقوم المُرضعة على إرضاعها والحامل على حملها. ولا ريب في أنّ قيام النّاس من قبورهم بعد النّفخة الثّانية لا قبلها حتّى يتصوّر ما ذُكر. (٤: ٣٦٥)

الآلوسيّ: أي تُلقي ذات جنين جنينها لغير تمام. وإنّما لم يقل: وتضع كلّ حاملة ما حملت على طرز ما تقدّم، لما أنّ ذلك ليس نصًّا في المراد، وهو وضع الجنين، بخلاف ما في النّظم الجليل، فإنّه نصّ فيه، لأنّ «الحَمْل» بالفتح ما يُحمل في البطن من الولد، وإطلاقه على نحو الثّمرة في الشّجرة للتّشبيه بحمل المرأة، وللتّنصيص على ذلك من أوّل الأمر لم يقل: وتضع كلّ حاملة حملها، كذا قيل.

وتعقّب بأنّ في دعوى تخصيص الحَمْل بما يُحمل في البطن من الولد، وأنّ إطلاقه على نحو الثّمرة في الشّجرة للتّشبيه بحثًا. [ثمّ نقل بعض الأقوال في الفرق بين الحمل بالفتح وبالكسر ثمّ قال:]

وقيل: المتبادر وضع الجنين بأيّ عبارة كان التّعبير، إلّا أنّ ذات حَمْل أبلغ في التّهويل من حامل أو حاملة، لإشعاره بالصّحبة المُشعر بالملازمة، فيشعر الكلام بأنّ الحامل تضع إذ ذاك الجنين المُستقرّ في بطنها، المُتمكّن فيه. هذا مع ما في الجمع بين ما يشعر بالمصاحبة وما يشعر بالمفارقة وهو الوضع من اللُّطف، فتأمّل فللمسلك نذهب اتّساع. (١٧: ١١٢)

الطّباطبائيّ: وظاهر الآية أنّ هذه الزّلزلة قبل النّفخة الأولى الّتي يخبر تعالى عنها بقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ الزّمر: ٦٨، وذلك لأنّ الآية تعرض النّاس في حال عادية، تفاجئهم فيها زلزلة السّاعة، فتنقلب حالهم من مشاهدتها إلى ما وُصف، وهذا قبل النّفخة الّتي تموت بها الأحياء قطعًا. (١٤: ٣٣٩)

فضل الله: وتُسقط الحامل ولدها من بطنها من شدّة الأهوال، وتطرح كلّ ذات حَمْل ما يُثقلها ممّا تحمله، مهما كان عزيزًا عليها، لأنّها لا تعي كلّ ما حولها، ولا تملك القدرة على الاهتمام بأيّ شيء، سوى طلب الّتي تخاف عليه السّقوط، تحت مؤثّرات الرّعب القاتل. (١٦: ١١)

لاحظ: ز ل ز ل «زلزلة».

٢- ﴿وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطّلاق: ٦

ابن عبّاس: ﴿اُولَاتِ حَمْلٍ﴾: الحُبالى، ﴿حَمْلَهُنَّ﴾: ولدهنّ. (٤٧٦)

الأحمال

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ — الطّلاق ٤

حُمِّلَ – حُمِّلْتُمْ

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ — النّور ٥٤

ابن عبّاس: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ﴾ ما أُمر من التّبليغ، ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ ما أُمرتم من الإجابة (٢٩٨)

السُّدّيّ: عليه أن يبلّغ ما أُرسل إليكم، وعليكم أن تطيعوه وتعملوا بأمره. (٢١٣)

ابن قُتَيْبَة: أي على الرّسول ﴿مَا حُمِّلَ﴾ من التّبليغ، ﴿وعليكم ما حُمِّلْتُمْ﴾ من القبول، وليس عليه ألّا تقبلوا (٣٠٦)

الطَّبَريّ: فإنّما عليه فعل ما أُمر بفعله من تبليغ رسالة الله إليكم، على ما كلّفه من التّبليغ، ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ يقول: وعليكم أيّها النّاس أن تفعلوا ما ألزمكم، وأوجب عليكم، من اتّباع رسوله ﷺ، والانتهاء إلى طاعته، فيما أمركم ونهاكم. (١٨: ١٥٨)

القُمّيّ: ما حُمّل النّبيّ ﷺ من النّبوّة ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ من الطّاعة. (٢: ١٠٨)

النّحّاس: والمعنى ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ ثمّ حذف، ويدلّ على أنّ بعده ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ ولم يقل: وعليهم.

والمعنى: فإنّما على النّبيّ ﷺ التّبليغ، وعليكم القبول، وليس عليه أن تقبلوا. (٤: ٥٤٩)

الماوَرْديّ: أي عليه ما حُمّل من إبلاغكم، وعليكم ما حُمّلتم من طاعته.

ويحتمل وجهًا ثانيًا: أنّ عليه ما حُمّل من فرض جهادكم، وعليكم ما حُمّلتم من وِزْر عناده. (٤: ١١٧)

الطُّوسيّ: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ﴾ يعني على المتولّي جزاء ما حُمّل، أي كُلّف، فإنّه يجازى على قدر ذلك، وعليكم جزاء ما كُلّفتم إذا خالفتم. (٧: ٤٥٤)

الزَّمَخْشَريّ: يريد فإن تتولّوا فما ضررتموه وإنّما ضررتم أنفسكم، فإنّ الرّسول ليس عليه إلّا ما حمّله الله وكلّفه من أداء الرّسالة، فإذا أدّى فقد خرج عن عهدة تكليفه، وأمّا أنتم فعليكم ما كُلّفتم من التّلقّي بالقبول والإذعان.

فإن لم تفعلوا وتولّيتم فقد عرّضتم نفوسكم لسخط الله وعذابه، وإن أطعتموه فقد أحرزتم نصيبكم من الخروج عن الضّلالة إلى الهدى، فالنّفع والضّرر عائدان إليكم، وما الرّسول إلّا ناصح وهاد، وما عليه إلّا أن يبلّغ ماله نفع في قبولكم، ولا عليه ضرر في تولّيكم. (٣: ٧٣)

ابن الجَوْزيّ: ﴿مَا حُمِّلَ﴾ من التّبليغ، ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ من الطّاعة، وذكر بعض المفسّرين أنّ هذا منسوخ بآية السّيف، وليس بصحيح. (٦: ٥٦)

أبو السُّعود: ﴿مَا حُمِّلَ﴾ أي أُمر به من التّبليغ،

وقد شاهدتموه عند قوله: أطيعوا الله والرّسول، ﴿وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ أي ما أُمرتم به من الطّاعة

ولعلّ التّعبير عنه بالتّحميل للإشعار بثقله، وكونه مؤنةً باقيةً في عُهدتهم بعد، كأنّه قيل: وحيث تولّيتم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثّقيل، و﴿مَا حُمِّلَ﴾ محمول على المشاكلة. (٤: ٤٧٧)

الآلوسيّ: [نحو أبي السّعود وأضاف:]

ولعلّ التّعبير بالتّحميل أوّلًا للإشعار بثقل الوحي في نفسه، وثانيًا للإشعار بثقل الأمر عليهم [إلى أن قال:]

والفاء واقعة في جواب الشّرط وما بعدها قائم مقام الجواب أو جواب على حدّ ما في ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾، كأنّه قيل: فإن تتولّوا فاعلموا إنّما عليه [illegible] واختار بعضهم دخول الجملة الشّرطيّة في حيّز القول.

قال الطّيبيّ: الظّاهر أنّه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول ولا يُخاف مضرّتهم، فكان أصل الكلام: قل أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول، فإن تولّوا فإنّما عليك ما حُمّلتَ وعليهم ما حُمّلوا، يعني فما يضرّونك شيئًا، وإنّما يضرّون أنفسهم، على الماضي والغيبة في (تولّوا)، فصرف الكلام إلى المضارع.

والخطاب في «تتولّوا» بحذف إحدى التّاءين، بمعنى فما ضررتموه وإنّما ضررتم أنفسكم، لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في تبكيتهم، وجعل ذلك جاريًا مجرى الالتفات، وجعله غيره التفاتًا حقيقيًّا من حيث إنّهم جُعلوا أوّلًا غُيّبًا، حيث أمر الرّسول ﷺ بخطابهم بقل لهم، ثمّ خوطبوا بأن تتولّوا، استقلالًا من الله تعالى لا من رسوله ﷺ، ولا يخفى أنّ حمل الآية على الخطاب الاستقلاليّ غير الدّاخل تحت القول أدخل في التّبكيت. (١٨: ٢٠٠)

وقد تركنا نصوصًا كثيرة نحوها حذرًا من التّكرار.

حُمِّلُوا

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا... الجمعة

راجع (يَحْمِلُ)

حُمِّلْنَا

﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلٰكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾.

طه: ٨٧

الطّبريّ: اختلفت القرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قرّاء المدينة وبعض المكّيّين (حُمِّلْنَا) بضمّ الحاء وتشديد الميم، بمعنى أنّ موسى يُحمّلهم ذلك. وقرأته عامّة قرّاء الكوفة والبصرة وبعض المكّيّين (حَمَلْنَا) بتخفيف الحاء والميم وفتحها، بمعنى أنّهم حملوا ذلك، من غير أن يكلّفهم حمله أحد.

والقول عندي في تأويل ذلك: أنّهما قراءتان مشهورتان متقاربتا المعنى، لأنّ القوم حملوا، وأنّ موسى قد أمرهم بحمله، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب الصّواب. (١٦: ١٩٩)

أبوزُرْعَة: قرأ أبوعمرو وحمزة وأبوبكر والكِسائيّ (وَلٰكِنَّا حَمَلْنَا) بالتّخفيف. وذلك أنّ القوم حملوا ما كان

منهم من حُليّ آل فرعون، وحجّتهم قوله ﴿فَقَذَفْنَاهَا﴾، وكذلك (حَمَلْنَا)، فيكون الفعل مسندًا إليهم، كما أنّ ﴿فَقَذَفْنَا﴾ مسند إليهم

قرأ نافع وابن كثير وابن عامر وحفص: (حُمِّلْنَا) على ما لم يسمّ فاعله، أي أمرنا بحملها وحمّلنا السّامريّ، تقول: حمّلني فلان كذا، أي كلّفني حَمْلَه، فلمّا لم يسمّ السّامريّ، رفعت المفعول وضممت أوّل الفعل. (١٢: ٤)

نحوه القُرْطُبيّ (١١: ٢٣٤)

الفَخْر الرّازيّ: [ذكر القراءتين نحو أبي زُرْعَة وقال:]

ومن قرأ بالتّشديد فعلى وجوه:

أحدها: أنّ موسى ﷺ حمّلهم على ذلك، أي أمرهم باستعارة الحُليّ والخروج بها، فكأنّه ألزمهم ذلك.

وثانيها: جعلنا كالضّامن لها إلى أن نؤدّيها إلى حيث يأمرنا الله.

وثالثها: أنّ الله تعالى حمّلهم ذلك، على معنى أنّه ألزمهم فيه حكم المَغْنَم. (٢٢: ١٠٣)

احْتَمَلَ

١ـ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَاِثْمًا مُبِينًا. النّساء: ١١٢

ابن عبّاس: فقد أوجب على نفسه. (٨٠)

الطَّبَريّ: فقد تحمّل. (٥: ٢٧٤)

مثله الشّربينيّ (١: ٣٣٦)، ونحوه الطُّوسيّ (٣: ٣٢٣)

ابن عَطيّة: تشبيه، إذ الذّنوب ثقل ووزر، فهي كالمحمولات. (٢: ١١١)

مثله القُرطُبيّ (٥: ٣٨١)

الفَخْر الرّازيّ: إشارة إلى ما يلحقه من الذّمّ العظيم في الدّنيا. (١١: ٣٨)

الآلوسيّ: ﴿فَقَدِ احْتَمَلَ﴾ بما فعل من رمي البريء، وقصده تحميل جريرته عليه، وهو أبلغ من «حمل»، وقيل: «افتعل» بمعنى «فعل» كاقتدر وقدر. (٥: ١٤٢)

المَراغيّ: فقد كلّف نفسه وزر البهتان. (٥: ١٥١)

عبد الكريم الخطيب: فقد اكتسبوا جُرمًا آخر في جُرمهم. (٣: ٨٩٣)

مَغْنِيّة: بأنّه يُعاقب عقاب المُعتدي المتعمّد. (٢: ٤٣٣)

الطَّباطَبائيّ: في تسمية نسبة العمل السّيّئ إلى الغير رميًا ـ والرّمي يستعمل في مورد السّهم ـ وكذا في إطلاق الاحتمال على قبول وزر البهتان استعارة لطيفة، كأنّ المُعتري يفتك بالمتّهم البريء برميه بالتّهمة، فيوجب له فتكه أن يتحمّل حِمْلًا يثقله عن كلّ خير مدى حياته، من غير أن يفارقه. (٥: ٧٧)

٢ـ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا... الرّعد: ١٧

الطُّوسيّ: «فالاحتمال»: رفع الشّيء على الظّهر بقوّة

الحامل له، ويقال. علا صوته على فلان فاحتمله، ولم يغضبه، فقوله هذا يحتمل وجهين معناه له قوة يحمل بها الوجهين. (٦: ٢٣٩)

البَيْضاويّ: رفعه (١: ٥١٧)

أبوالسُّعود: أي حمل معه. (٣: ٤٤٩)

البُرُوسَويّ: أي حمل ورفع (٤: ٣٥٩)

الآلوسيّ: أي حمل، وجاء «احتمل» بمعنى الجرد، كاقتدر وقدر (١٣: ١٣٠)

حِمْل

﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ يوسف: ٧٢

قَتادَة: وِقْر بعير (الطَّبَريّ ١٣: ١٩)

مُجاهد: حِمْل طعام

حِمْل حمار (الطَّبَريّ ١٣: ١٩)

الطَّبَريّ: يقول ولمن جاء بالصُّواع حِمْل بعير من الطّعام (١٣: ١٩)

مثله الزّجّاج (٣: ١٢٠)، ونحوه الآلوسيّ (١٣: ٢٥)

القُرطُبيّ: إن قيل كيف صحّ حِمْل البعير وهو مجهول، وضمان المجهول لايصحّ؟

قيل له. حِمْل البعير كان مُعيّنًا معلومًا عندهم كالوَسْق، فصحّ ضمانه، غير أنّه كان بذل مال للسّارق، ولا يحلّ للسّارق ذلك، فلعلّه كان يصحّ في شرعهم، أو كان هذا جعالة وبذل مال لمن كان يُفتّش ويطلب (٩: ٢٣٢)

حَمُولَة

﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ...﴾ الأنعام: ١٤٢

ابن مَسعود: «الحَمُولة»: ما حُمل من الإبل، و«الفرش» هنّ الصّغار. (الطَّبَريّ ٨: ٦٣)

ابن عبّاس: ﴿حَمُولَةً﴾ ما يُحمل عليها، مثل الإبل والبقر ﴿وَفَرْشًا﴾ ما لايُحمل عليها، مثل الغنم وصغار الإبل. (١٢١)

نحوه أبوعُبيدة (١: ٢٠٧)، والواحديّ (٢: ٣٣٠)، والبَغَويّ (٢: ١٦٥)

الحَمُولة: فالإبل والخيل والبغال والحمير، وكلّ شيء يُحمل عليه، وأمّا الفرش، فالغنم (الطَّبَريّ ٨: ٦٣)

مُجاهِد: الحَمُولة: ما حمل من الإبل والفرش ما لم يحمل. (الطَّبَريّ ٨: ٦٢)

نحوه النَّحّاس. (٦٣)

الضّحّاك: الحَمُولة: الإبل، والفَرْش الغنم. الطَّبَريّ ٨: ٦٤

الحسَن: الحَمُولة: ما حُمل عليه، والفرش حواشيها، يعني صغارها (الطَّبَريّ ٨: ٦٣)

قَتادَة: الحَمُولة: فالإبل والبقر، وأمّا الفرش فالغنم

نحوه الرَّبيع بن أنس (الطَّبَريّ ٨: ٦٣)

السُّدّيّ: أمّا الحَمُولة فالإبل، وأمّا الفرش

فالفُصلان والعجاجيل والغنم، وما حُمل عليه فهو حَمُولة (٢٥٣)

ابن زَيْد: الحَمُولة ما تركبون، والفرش ما تأكلون وتحلبون، شاة لا تحمل، تأكلون لحمها، وتتّخذون من أصوافها لحافًا وفرشًا. (الطَّبَريّ ٨: ٦٤)

نحوه مغنيّة. (٣: ٢٧٢)

الفَرّاء: أنشأ لكم من الأنعام حَمُولة، يريد: ما أطاق الحمل والعمل، والفرش الصّغار. (١: ٣٥٩)

ابن قُتَيْبَة: الحَمُولة كبار الإبل الّتي يُحمَل عليها، والفرش: صغارها الّتي لم تُدرِك، أي لم يُحمَل عليها. وهي ما دون الحِقاق، والحِقاق: هي الّتي صلُح أن تُركَب، أي حقّ ذلك. (١٦٤)

الجُبّائيّ: إنّ الفرش ما يُفرَش من أصوافها وأوبارها، ويرجع الضّمير إلى الأنعام، أي من الأنعام ما يُحمَل عليه، ومنها ما يُتّخذ من أوبارها وأصوافها ما يُفرَش ويُبسَط. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٣٧٦)

نحوه النّحّاس. (القُرطُبيّ ٧: ١١٢)

الطَّبَريّ: والصّواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنّ الحَمُولة هي ما حَمَل من الأنعام، لأنّ ذلك من صفتها إذا حمَلت، لا أنّه اسم لها كالإبل والخيل والبغال، فإذا كانت إنّما سمّيت حَمُولة لأنّها تَحمل، فالواجب أن يكون كلّ ما حَمَل على ظهره من الأنعام فحَمُولة، وهي جمع لا واحد لها من لفظها، كالرَّكوبة والجَزُورة.

وكذلك الفرش إنّما هو صفة لما لطف، فقرُب من الأرض جسمه، ويقال له: الفرش، وأحسبُها سمّيت بذلك تمثيلًا لها في استواء أسنانها، ولطفها بالفرش من الأرض، وهي الأرض المستوية الّتي يتوطّؤها النّاس.

فأمّا الحُمولة بضمّ الحاء، فإنّها الأحمال، وهي حُمول أيضًا بضمّ الحاء. (٨: ٦٤)

نحوه الطُّوسيّ. (٤: ٣٢١)

أبومسلم الأصفهانيّ: الافتراش الإضجاع للنّحر، فتكون الحَمُولة كبارها، والفرش صغارها [ثمّ استشهد بشعر] (الماوَرْديّ ٢: ١٧٩)

الثّعلبيّ: ﴿حَمُولَةً﴾ يعني كلّ ما يُحمَل عليها ويُركَب، مثل كبار الإبل والبقر والخيل والبغال والحمير، سمّيت بذلك لأنّها تحمل أثقالهم.

والحُمُولة الأحمال.

وقال أهل اللّغة: «الحَمُولة» بفتح الحاء إذا كانت بمعنى الفاعل، استوى فيه المذكّر والمؤنّث، نحو قولك: رجل فَرُوقة وامرأة فَرُوقة للجبان والخائف، ورجل صَرُورة وامرأة صَرُورة إذا لم يحجّا، وإذا كانت بمعنى «المفعول» فُرّق بين الذّكر والأنثى بالهاء كالحَلوبة والرَّكوبة.

﴿وَفَرْشًا﴾ والفرش ما يؤكل ويُحلَب ولا يُحمَل عليه، مثل الغنم والفُصلان والعجاجيل، فسمّيت فرشًا للطافة أجسامها وقربها من الفرش، وهي الأرض المستوية، وأصل الفرش: الخفّة واللّطافة، ومنه فراشة القفل وفرش الطّعام. والفرش أيضًا نبت مُلتَصق بالأرض، تأكله الإبل. [و استشهد بالشّعر مرّتين] (٤: ١٩٩)

الزَّمَخْشَريّ: أي وأنشأ من الأنعام ما يحمل

الأثقال وما يُفرش للذّبح أو يُنسج من وَبَره وصُوفه وشَعْره الفرش، وقيل الحَمُولة: الكبار الّتي تصلح للحمل والفرش: الصّغار كالفصلان والعجاجيل والغنم، لأنّها دانية من الأرض للطافة أجرامها، مثل الفرش المفروش عليها (٢: ٥٦).

نحوه البيضاويّ (١: ٣٣٤)، وأبوالسُّعود (٢: ٤٥٢)، والكاشانيّ (٢: ١٦٤)، والبُرُوسَويّ (٣: ١١٢)، والآلوسيّ (٨: ٣٩).

ابن الجَوْزيّ: [ونقل الأقوال في معنى الحَمُولة والفرش وأضاف]

وقرأ عِكْرِمَة وأبوالمتوكّل وأبوالجوزاء (حُمُولة) بضمّ الحاء. (٣: ١٢٧)

الفَخْر الرّازيّ: كثر أقوالهم في تفسير الحَمُولة والفرش، وأقربها إلى التّحصيل وجهان [ثمّ قال نحو الزّمخشريّ] (١٣: ٢١٦)

أبوحَيّان: [نقل بعض الأقوال وأضاف]

أو ما قاله الماتريديّ [الحَمُولة] مراكب النّساء، والفرش ما يكون للنّساء. أو ما قاله أيضًا: كلّ شيء من الحيوان يقال له: فرش، تقول العرب: فرشه الله كذا، أي جعله له [إلى أن قال]

وقدّم الحَمُولة على الفرش، لأنّها أعظم في الانتفاع إذ يُنتفَع بها في الحمل والأكل (٤: ٢٣٩)

الطَّباطَبائيّ: الحَمُولة: أكابر الأنعام لإطاقتها الحَمْل، والفرش: أصاغرها، لأنّها كأنّها تفترش على الأرض، أو لأنّها تُوطأ كما يوطأ الفرش. (٧: ٣٦٤)

مكارم الشّيرازيّ: (حَمُولَة) جمع وليس لها مفرد ـ كما قال علماء اللّغة ـ وهي بمعنى الحيوانات الكبيرة الّتي تحمل وتنقل كالإبل، والفرس ونظائرها.

وفرش هو بنفس المعنى المتعارف، ولكن فسّر هنا بالغنم وما يشابهه من الحيوانات الصّغيرة. والظّاهر أنّ العلّة في ذلك هو أنّ هذا النّوع من الأنعام لصغرها واقترابها من الأرض على العكس من الأنعام والحيوانات الكبيرة الجثّة ـ الّتي تقوم بعمليّة الحَمْل والنّقل، كالإبل ـ تكاد تكون كالفراش، فكلّما شاهدناها وهي قد انشغلت ـ أي هذه الأنعام الصّغيرة ـ بالرّعي في الصّحاري، وانتشرت في المراعي، بدت لنا وكأنّها فُرُش ممدودة على الأرض، في حين أنّ قطيع الإبل لا يكون له مثل هذا المنظر. وإنّ تقابل «الحَمُولة» و«الفرش» أيضًا يؤيّد هذا المعنى.

وقد ذهب بعض المفسّرين إلى احتمال آخر أيضًا، وهو أنّ المراد من هذه الكلمة هي الفُرُش الّتي يتّخذها النّاس من هذه الأنعام والحيوانات، يعني أنّ الكثير من هذه الحيوانات تُستخدم للحَمْل والنّقل، كما يستفاد منها في صنع الفُرُش، ولكنّ الاحتمال الأوّل أقرب إلى معنى الآية. (٤: ٤٥٣)

فضل الله: حيث سخّرها الله لنا لنركب على ظهورها ولتحملنا وتحمل أثقالنا إلى بلد لا نبلغه إلّا بشقّ الأنفس، كما ألهمنا الله أن نستخدم من صوفها ووبرها فراشًا نجلس عليه، ورزقنا من لحومها وشحومها وألبانها الرّزق الطّيّب الّذي أباح لنا أكله وشربه، واستطابه لنا،

ولم يُحرِّم علينا شيئًا منه، إلّا ما كان فيه ضرر على البدن (٩ ٣٤٨)

الوُجوه والنّظائر

الحيريّ: الحمل على ثمانية أوجه

أحدها التّسوق، كقوله: ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلٰئِكَةُ﴾ البقرة ٢٤٨

والثّاني. الإثم، كقوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلٰى ظُهُورِهِمْ﴾ الأنعام ٣١، وقوله ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾ النّحل ٢٥

والثّالث الحمل من السّفينة، كقوله ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ هود ٤٠، وقوله ﴿وَحَمَلْنٰهُ عَلٰى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر ١٣.

والرّابع الحمل في البطن، كقوله ﴿اللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثٰى﴾ الرّعد: ٨، وقوله ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ﴾ مريم. ٢٢، وقوله ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ﴾ لقمان ١٤، وقوله ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْرًا﴾ الأحقاف: ١٥، وقوله ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثٰى﴾ في فاطر ١١، وحم السّجدة. ٤٧

والخامس الحمل على الدّوابّ، كقوله: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلٰى بَلَدٍ﴾ النّحل ٧، وقوله ﴿وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء ٧٠، في البرّ على الدّوابّ، وفي البحر: على السّفن.

والسّادس الأمر، كقوله ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ النّور ٥٤، وقوله ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ الجمعة ٥.

والسّابع العمل، كقوله ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ الجمعة. ٥.

والثّامن الحمل على الظّهر، كقوله. ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ اللّهب: ٤. (٩ - ٢)

الدّامغانيّ: الحمل على ثمانية أوجه. القبول، الإركاب، الإمساك، الأثقال على الدّوابّ وتسخيرها، الإنفاق، الإلزام، الحمل بعينه، الحَبَل

فوجه منها: الحمل يعني القبول، قوله في سورة الأحزاب: ٧٢، ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ يعني وقبلها الإنسان

والوجه الثّاني. الحمل يعني الإركاب على الشّيء، قوله في سورة الحاقّة ١١، ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنٰكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ أي أركبناكم السّفينة وجعلناكم فيها، كقوله في سورة القمر ١٣، ﴿وَحَمَلْنٰهُ عَلٰى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ أي جعلناه وأركبناه، ونحوه كثير، كقوله في سورة الإسراء. ٧٠، ﴿وَحَمَلْنٰهُمْ﴾ أي جعلناهم

والوجه الثّالث الحمل الإمساك، قوله في سورة الحاقّة ١٧، ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ أي يُمسك عرش ربّك ﴿فَوْقَهُمْ﴾، كقوله المؤمن ٧، ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ أي يُمسكون العرش.

والوجه الرّابع الحمل هو تسخير الدّوابّ، كقوله في سورة النّحل: ٧، ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلٰى بَلَدٍ﴾ أي تشدّون أثقالكم عليها.

والوجه الخامس الحمل المؤنة والنّفقة، كقوله في

سورة التّوبة ٩٢، ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾ أي تؤنهم بالنّفقة عليهم

والوجه السّادس الحمل الإلزام، كقوله في سورة العنكبوت ١٣، ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ﴾ أي يلزمنّ أوزارهم، وكقوله. ﴿وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ﴾ العنكبوت ١٢، يعني نلتزم خطاياكم.

والوجه السّابع، الحمل بعينه، قوله في سورة تبّت ٤، ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ أي حمّالة للشّوك على ظهرها، كقوله في سورة يوسف ٣٦، ﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ هو الحمل بعينه، ونحوه كثير

والوجه الثّامن الحمل الحبل، قوله في سورة الطّلاق ٤، ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ يعني الحبل، كقوله في سورة مريم ٢٢، ﴿فَحَمَلَتْهُ﴾ أي حبلته (٢٦٩)

الفيروزاباديّ: الحمل ورد في القرآن على اثني عشر وجهًا:

الأوّل: بمعنى قبول الأمانة ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ الأحزاب ٧٢، أي قبلها

الثّاني بمعنى الحفظ والرّعاية ﴿حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ الحاقّة ١١، ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر ١٣، أي حفظناه

الثّالث، بمعنى الضّبط بشدّة القوّة ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ المؤمن ٧، ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ الحاقّة ١٧

الرّابع بمعنى الرّفع ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ﴾ النّحل: ٧

الخامس، بمعنى تحمّل المؤنة والنّفقة ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ﴾ التّوبة: ٩٢، أي لتنفق عليهم

السّادس بمعنى الإلزام وطرح الجُرْم والجناية ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ﴾ العنكبوت ١٣، ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ العنكبوت. ١٢.

السّابع حمل الوالدة ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ الأعراف ١٨٩، ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ الطّلاق، ٤.

الثّامن: بمعنى الولد في الرّحم ﴿أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطّلاق ٤

التّاسع في وضع الشّيء في موضعه عناية به ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ هود ٤٠

العاشر: بمعنى الإيجاب والإلزام ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ﴾ الجمعة ٥

الحادي عشر: بمعنى التّقصير في الواجبات ﴿ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ الجمعة ٥

الثّاني عشر بمعنى حقيقة الحمل ﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ يوسف ٣٦، ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ اللّهب، ٤، أي حاملة الشّوك

بصائر ذوي التّمييز (٢: ٥٠٢)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة الحَمْل، أي الرّفع. يقال

حَمَلَ الشَّيءَ يَحمِلُهُ حَمْلًا وحُمْلانًا، واحتمَلَه، أي رفعَه، فهو مَحْمُول وحَمِيل، وحمَله على الدّابّة رفعَه ووضعَه عليها، واستحمَلَه سأله أن يحمِلَه، وحمَل الشيء على ظهره، وأحمَل الرّجل، أعانَه على الحَمْل، والحَمّال حامل الأحمال، وحرفته الحِمالة

والحِمْل ما حُمِل على ظهر أو رأس، والجمع أحمال وحُمُول. يقال أحملَه الحِمْل، أي أعانَه عليه، وحمّلَه فعل ذلك به.

والحُمْلان ما يُحمَل عليه من الدّوابّ في الهبة خاصّة، وأجر ما يُحمَل أيضًا

والحَمُولة كلّ ما احتمل عليه الحيّ ـ أي الحيوان ـ من بعير أو حمار أو غير ذلك، سواء كانت عليها أثقال أو لم تكن

والحُمُولة الأحمال بأعيانها والمَحْمول الإبل يركَبها عليها، والواحد: حِمْل، وناقة مُحمِّلة مثقلة

والمَحمِيل واحد مَحامل الحجّاج

والمِحمَل الّذي يُركب عليه يقال احتمَل القوم وتحمّلوا، أي ذهبوا وارتحلوا، والمِحمَل والمَحامِلة الزّبيل الّذي يُحمَل فيه العنب إلى الجَرين

والحَمْل: ما كان في بطن أو على رأس شجرة، والجمع أحمال يقال حمَلت المرأة ولدَها تَحمِل حَمْلًا، أي حبلت، وهي حامل وحاملة، وحملت الشّجرة تَحمِل حَمْلًا أثمرت، وهي حامل

والحَمِيل: الولد في بطن أُمّه إذا أُخذت من أرض الشّرك إلى بلاد الإسلام، والمنبوذ يحمله قوم فيربّونه

وحَمِيل السّيل: ما يحمل من الغثاء والطّين، والجمع حَمائل، والحَوْمَل السّيل الصّافي

والحِمالة علاقة السّيف، والجمع حَمائل، وهو المِحمَل، والجمع مَحامل، والمِحملة أيضًا.

وحَوامل القدم والذّراع: عصبها، والحَوامل: الأرجل، واحدتها حاملة

والحَمَل: الجَذَع من ولد الضّأن فما دونه، والجمع حُمْلان وأحمال، وهو برج من بروج السّماء. يقال. هذا حَمَلٌ طالعًا، والنَّوء أيضًا. يقال: مُطِرنا بنوء الحَمَل، والسّحاب الكثير الماء

والمُحمِيل من النّساء والإبل التي ينزل لبنها من غير حَبَل، وقد أحمَلت

والحَمالة الدّية والغرامة الّتي يحملها قوم عن قوم، يقال: عظمت الحَمالة، أي حملها، وحمَل به حَمالة كفل، والحَمِيل الكفيل، ورجل حَمّال يحمل الكَلّ عن النّاس

والحَمْلة الكرّة في الحرب يقال. حمَل عليه في الحرب حملةً منكرة، وحمَل على بني فلان أرّش بينهم، وحمَله على الأمر يَحمِلُه حَمْلًا فانحمل أغراه به، وحمَّله الأمرَ تحميلًا وحِمّالًا، فتحمّلَه تحمُّلًا وتِحِمّالًا، واستحملَه نفسَه: حمّلَه حوائجَه وأُموره

وحمَل على نفسه في السّير: جهدَها فيه، وحمّلَه الرّسالة كلّفه حملَها، وتحامَلَ في الأمر وبه: تكلّفه على مشقّة وإعياء، وتحامل عليه كلّفه ما لا يُطيق، وتحامَلَ الشّيءَ: تكلّفه على مشقّة، وتحامل على نفسه: تكلّف

الشيء على مشقّة.

واحتملَ الصّنيعة: تقلّده وشكرَها، وهو من المَثَل، وحمّل فلانًا وتحمّل به وعليه في الشّفاعة والحاجة: اعتمدَ. والمَحمِل: المُعتَمَد. يقال: ما عليه مَحمِل، أي مُعتَمَد، وما عليه مَحمِل: موضع لتحميل الحوائج، وما على البعير مَحمِل من ثقل الحِمْل.

وحمَل عنه: حَلُمَ، ورجل حَمُول: صاحب حِلْم، ويقال للّذي يحلم عمّن يسبّه: قد احتمَل، فهو مُحتَمِل. والمُحامِل: الّذي يقدر على جوابك فيدعه إبقاء على مودّتك. وحمّل فلان الحقدَ على نفسه: أكنّه في نفسه واضطمَه.

واحتُمِل الرّجل: غَضِب، وفلان لا يُحتَمَل: يَظهر غضبه. ويقال للرّجل إذا استخفّه الغضب: قد احتُمِل وأُقِلّ.

٢ـ وحَمائل الذَّكَر وحوامله، أي عروقه، من «ح م ل» كما تقدّم فيها، لأنّ «الميم» مبدلة من «الباء»، كقولهم: أصابتنا أزمة وأزبة، وآزمة وآزبة، أي ضيق وشدّة.

٣ـ وشاع في عصرنا استعمال لفظ حَمَلة العلم، أي العلماء، وحَمَلة الأقلام، أي الكتّاب، قياسًا بقول العرب في صدر الإسلام: حَمَلة العرش، وحَمَلة القرآن، وهو جمع حامل، مثل كفَرَة، جمع كافر.

الاستعمال القرآنيّ

جاء منها مجرّدًا الماضي معلومًا ١٤ مرّة، ومجهولًا مرّة، والمضارع معلومًا ٢٢ مرّة، ومجهولًا ٣ مرّات، والأمر مرّة، واسم الفاعل مذكّرًا ومؤنّثًا مرّتين، والمبالغة مرّتين أيضًا، والمصدر واسم المصدر مفردًا ٧ مرّات، وجمعًا مرّة، ومن باب «التّفعيل» الماضي مجهولًا ٤ مرّات، والمضارع معلومًا مرّة، ومن باب «الافتعال» الماضي معلومًا ٣ مرّات، في ٥٠ آية:

١ـ حمل الخبز والزّينة

١ـ ﴿وَلٰكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا﴾ طه ٨٧

٢ـ ﴿وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ يوسف ٣٦

٢ـ حمل الأنعام

٣ـ ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ الأنعام ١٤٦

٤ـ ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ التّوبة ٩٢

٥ـ ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ النّحل ٧

٦ـ ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ الأنعام ١٤٢

٣ـ الحمل على الفلك

٧ـ ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ الإسراء: ٣

٨ـ ﴿وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرٰهِيمَ

وَإِسْرَائِيلَ ..﴾ مريم ٥٨

٩ـ ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ يس ٤١

١٠ـ ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ الحاقة ١١

١١ـ ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر ١٣

١٢ـ ﴿ .. قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ .. ﴾ هود ٤٠

١٣ـ ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ المؤمنون ٢٢

١٤ـ ﴿ .. وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ المؤمن ٨٠

١٥ـ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ .. ﴾ الإسراء ٧٠

٤ـ حمل الأرض والجبال والسحاب

١٦ـ ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ الحاقة ١٤

١٧ـ ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ الذاريات ١ و٢

٥ ـ حمل الملائكة

١٨ـ ﴿ .. وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ .. ﴾ البقرة ٢٤٨

٦ـ حمل العرش

١٩ـ ﴿ .. وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقة ١٧

٢٠ـ ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ .. ﴾ المؤمن ٧

٧ـ حمل التكاليف والأمانة

٢١ـ ﴿ .. رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ .. ﴾ البقرة ٢٨٦

٢٢ـ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ .. ﴾ الأحزاب ٧٢

٢٣ـ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا .. ﴾ الجمعة ٥

٨ـ حمل الوزر والخطايا

٢٤ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ العنكبوت ١٢

٢٥ـ ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ .. ﴾ العنكبوت ١٣

٢٦ـ ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ طه ١١١

٢٧ـ ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ طه ١٠٠

٢٨ـ ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ .. ﴾ النحل ٢٥

٢٩ـ ﴿ .. وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى

ظُهُورِهِمْ...﴾ الأنعام ٣١

٣٠ـ ﴿خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا﴾ طه ١٠١

٣١ـ ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا...﴾ النور ٥٤

٣٢ـ ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى...﴾ فاطر ١٨

٣٣ـ ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ النساء ١١٢

٣٤ـ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ الأحزاب ٥٨

٩ـ حمل الرزق

٣٥ـ ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ العنكبوت ٦٠

١٠ـ حمل الأمّ

٣٦ـ ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ...﴾ لقمان ١٤

٣٧ـ ﴿... حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...﴾ الأحقاف: ١٥

٣٨ـ ﴿... ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ فاطر ١١

٣٩ـ ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ...﴾ فصلت ٤٧

٤٠ـ ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ...﴾ الرّعد ٨

٤١ـ ﴿تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ الحجّ ٢

٤٢ـ ﴿... وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...﴾ الطّلاق ٦

٤٣ـ ﴿... وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...﴾ الطّلاق ٤

٤٤ـ ﴿... فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ الأعراف ١٨٩

٤٥ـ ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾ مريم ٢٢

٤٦ـ ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ مريم ٢٧

١١ـ الاحتمال والحِمْل والحمّالة

٤٧ـ ﴿... فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا...﴾ الرّعد ١٧

٤٨ـ ﴿قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ يوسف ٧٢

٤٩ـ ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ اللّهب: ٤ و٥

١٢ـ الحَمْلة

٥٠ـ ﴿... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ...﴾ الأعراف: ١٧٦

يلاحظ أوّلًا: أنّ الحمل جاء بألفاظ حقيقيّة ومجازيّة، على النحو التالي.

حمل الزّينة والخُبْز

أ ـ الزّينة في (١) ﴿وَلكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ﴾

قرئ (حَمَلْنَا) بتخفيف الميم، مبنيًّا للفاعل بإسناد الفعل إليهم، كما أسند إليهم أيضًا في قوله ﴿فَقَذَفْنَاهَا﴾، أي أنّهم حملوا حُلِيّ الأقباط من غير أن يكلّفهم حَمْلها أحد

قال الفخر الرّازيّ «من قرأ بالتّشديد ففيه وجوه

أحدها أنّ موسى ﷺ حمّلهم على ذلك، أي أمرهم باستعارة الحُلِيّ والخروج بها، فكأنّه ألزمهم ذلك

وثانيها جعلنا كالضّامن لها إلى أن نؤدّيها إلى حيث يأمرنا الله

وثالثها أنّ الله تعالى حمّلهم ذلك، بمعنى أنّه ألزمهم فيه حكم المغنم»

ب ـ الخبز في (٢) ﴿أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾

يتعلّق (فَوْق) بـ(أَحْمِلُ)، وهو ظرف مكان يفيد العلوّ والارتفاع واستُعمل هنا لارتفاع رتبة الحامل (رأسي) والمحمول (خُبْزًا)، كما في قوله ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقّة ١٧، فالحامل فيه الملائكة، والمحمول العرش، ولم يقترن (فوق) بسواهما في الحَمْل ويضارعه «على» في هذا المعنى، إلّا أنّه استُعمل في الحَمْل لما دنت رتبته كالكلب ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ﴾ الأعراف: ١٧٦، والأوزار، ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ الأنعام ٣١

حمل الأنعام في (٣) إلى (٦)

أ ـ (٣) ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ وفيها بحث:

١ ـ فسّره المتقدّمون بما علق بظهور وجنوب البقر والغنم من الشّحم، واستدرك الفخر الرّازيّ عليهم قائلًا «ليس على الظّهر والجنب شحم إلّا اللّحم الأبيض السّمين الملتصق باللّحم الأحمر على هذا التّقدير، فذلك اللّحم السّمين الملتصق مسمّى بالشّحم»

٢ ـ اختُلف في الاستثناء، أهو منقطع أم متّصل؟ قال بعض هو منقطع، فلو حلف رجل لا يأكل شحمًا، فأكل من شحم البطن فقط حنث في يمينه وقال بعض آخر هو متّصل، فهو يحنث إذا أكل شحم الظّهر أيضًا

ب ـ (٤) ﴿لِتَحْمِلَهُمْ﴾ ﴿مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾

عطف هذه الآية على التّشابه، والتّقدير: ... على الّذين جاءوك لتحملهم على دابّة تركب، أو على بغال وحمار واستبعد ابن عطيّة القول الأخير، وعدّه شاذًّا، وهو قول الحسن

وقال أنس بن مالك «إنّه لم يجد لهم زادًا، لأنّهم طلبوا ما يتزوّدون به» ولعلّهم طلبوا منه ما يحملون عليه زادهم، أي دابّة، فيرجع إلى القول الأوّل

ج ـ (٦) ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ ـ الحَمُولة ما يُحمل عليها من الأنعام، كالإبل والخيل والبغال والحمير. قال أبو حيّان: «قدّم الحمولة على الفرش لأنّها أعظم في الانتفاع؛ إذ ينتفع بها في الحَمْل والأكل»

٢ـ قال ابن الجَوْزيّ: «قرأ عِكْرِمَة وأبو المتوكّل وأبو الجوزاء (حَمُولَة) بضمّ الحاء» والحُمولة الأحمال، وهي المَحْمول أيضًا، والتّقدير على هذه القراءة: أنشأ من الأنعام ذات حَمُولة وفرش، أي منها ظهر يركب كالخيل والبغال والحمير، ومنها ما يصلح الفرش كالغنم والمعز، أو كلاهما كالإبل مثلًا

الحمل على الفُلْك

أ ـ فُلك نوح في (٧) ـ (١٢) انظر: (ذرّيّة)، و(نوح)، و(دُسُر) و(روح)

(١٠) ﴿حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ وفيها بحثان أيضًا:

١ـ قال أبو السُّعود: «المراد بحملهم فيها [السّفينة نوح] رفعهم فوق الماء إلى انقضاء أيام الطّوفان، لا مجرّد رفعهم إلى السّفينة كما يعرب عنه كلمة (في)، فإنّها ليست بصلة للحمل، بل متعلّقة بمحذوف هو حال من مفعوله، أي رفعناكم فوق الماء، وحفظناكم حال كونكم في السّفينة الجارية بأمرنا وحفظنا. وفيه تنبيه على أنّ مدار نجاتهم محض عصمته تعالى، إنّما السّفينة سبب صوريّ»

٢ـ اختُلف في المحمول على قولين: الأوّل: آباء المخاطبين، فتجوّز في المخاطبين بإرادة آبائهم بعلاقة الحلول. وقال الطَّبَاطَبائيّ: «لكون الجميع نوعًا واحدًا يُنسب حال البعض منه إلى الكلّ». وقال الزّمخشريّ: «كان حمل آبائهم منّة عليهم، وكأنّهم هم المحمولون، لأنّ نجاتهم سبب ولادتهم».

والثّاني: المخاطبون أنفسهم في أصلاب آبائهم، بتقدير مضاف، وهو قول ابن عبّاس، أي حملنا آباءكم في السّفينة وأنتم معهم

ب ـ الفُلك عامّة في (١٣ ـ ١٥)

(١٣) و(١٤) ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ وفيها بحوثٌ:

١ـ قبلها في (١٣) ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾

وقبلها في (١٤): ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ...﴾

فذكر في الأولى من منافع الأنعام السّقي من حليبها والأكل من لحومها والحمل عليها، وفي الثّانية الرّكوب والأكل منها، وبلوغ حاجة في الصّدور عليها، والحمل عليها

وقال في الأولى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ﴾ وفي الثّانية: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾، فقد نصّ فيها على أنّ منافعها أكثر ممّا ذكر

٢ـ المراد بالحمل عليها ـ كما قال البَيْضاويّ ـ «الحمل على الإبل منها، لأنّها هي المحمول عليها عندهم، وهي المناسب للفُلك، فإنّها سفائن البرّ». ولهذا قال في الثّانية: ﴿لِتَرْكَبُوا مِنْهَا﴾، أي بعضٌ منها قابلٌ للرّكوب والحمل، فكلمة (مِنْهَا) فيها للتّبعيض وكرّرت بالمعنيين: في ﴿لِتَرْكَبُوا مِنْهَا﴾، أي لتركبوا بعض الأنعام لا كلّه، وفي ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، أي بعض الأعضاء من الأنعام لا كلّها

وقال الآلوسيّ في ﴿وَ لِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا ...﴾: «لعلّ المراد بهذا الحمل حمل النّساء والولدان عليها بالهودج [إلى أن قال]، وذهب غير واحد إلى أنّ المراد بالأنعام: الأزواج الثّمانية فمعنى الرّكوب والأكل منها تعلّقهما بالكلّ، لكن لا على أنّ كلًّا منها يختصّ ببعض معيّن منها بحيث لا يجوز تعلّقه بما تعلّق به الآخر، بل على أنّ بعضها يتعلّق به الأكل فقط كالغنم، و بعضها يتعلّق به كلاهما كالإبل ومنهم من عدّ البقر أيضًا» والمنافع تعمّ الكلّ، وبلوغ الحاجة عليها يعمّ البقر.

وقال أيضًا: «أمّا حمل الأنعام من أوّل الأمر على الإبل فلا يناسب مقام الامتنان و لا سياق الكلام» لاحظ ن ع م: «الأنعام».

٣ـ قال أبوالسّعود: «في الجمع بين الإبل وبين الفلك في إيقاع الحمل عليهما مبالغة في تحمّلها للحمل، وهو الدّاعي إلى تأخير ذكر هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلّقة بعينها».

وقال الآلوسيّ: «والجمع بينها وبين الفلك في الحمل لما بينهما من المناسبة التّامّة حتّى سمّيت سفائن البرّ».

٤ـ قال الآلوسيّ: «وتقديم المجار قيل: لمراعاة الفواصل كتقديمه في ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، وقيل: التّقديم هنا وفيما تقدّم للاهتمام». ولا مانع من الجمع بين الأمرين، كالجمع بين رعاية الفواصل والحصر في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة: ٤

٥ـ قال الزّمخشريّ: «فإن قلت: هلّا قيل: (وفي الفلك) بدل ﴿وَعَلَى الْفُلْكِ﴾، كما قال: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ هود: ٤٠

قلت: معنى الإيعاء ومعنى الاستعلاء كلاهما مستقيم، لأنّ الفلك وعاء لمن يكون فيه حمولة له يستعليها، فلمّا صحّ المعنيان صحّت العبارتان، وأيضًا فيطابق قوله: (وَعَلَيْهَا) ويزاوجه».

١٥) ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ وفيها بحثان:

١ـ قال البيضاويّ: «حملناهم على الدّوابّ والسّفن، من حملته حملًا: إذا جعلت له ما يركبه، أو حملناهم فيها حتّى لم تخسف بهم الأرض، ولم يغرقهم الماء».

٢ـ إن قيل: نسب الله تعالى الحمل إليه وهو معلوم في البرّ، لأنّ وسائطه من صنعه وخلقه، كالإبل والخيل والحمير وغيرها، فلم نسب هذا الحمل إليه في البحر ووسائطه من صنع الإنسان كالسّفن؟

قلنا: يريد صفات الحامل، فصفة الماء السّيولة، وصفة الخشب الطّفو على سطح الماء، كما صفة الإبل والخيل والبغال والحمير وغيرها التّحمّل والانقياد، وليس كالنّمر والنّمر وحمير الوحش وغيرها.

أو أنّ صنع الإنسان صنعه تعالى، لأنّه من سائر خلقه وصنع يده أيضًا، ونحن نعلم أنّ صنع الفلك كان بتعليم الله نوحًا ﷺ ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ المؤمنون: ٢٧

حمل الأرض والجبال والسّحاب

أـ الأرض والجبال في (١٦): ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ﴾ وفيها بحثان أيضًا:

١ـ ذكرت أقوال كثيرة في حملها، ومنها ما جمعه الآلوسيّ، فقال: «رفعتا من أحيازها بمجرّد القدرة الإلهيّة من غير واسطة مخلوق أو بتوسّط ريح أو ملك، وقيل: أو بتوسّط الزّلزلة، أي بأن يكون لها مدخل في الرّفع، لا أنّها رافعة لها حاملة إيّاها، ليقال: إنّها ليس فيه حَمْل، وإنّما هي اضطراب. وقيل: يجوز أن يخلق الله تعالى من الأجرام العلويّة ما فيه قوّة جذب الجبال ورفعها عن أماكنها، أو أن يكون في الأجرام الموجودة اليوم ما فيه قوّة ذلك. ويجوز أيضًا أن يحدث في الأرض من القوى ما يوجب هدمها للجبال، ويحدث للأرض نفسها ما يوجب رفعها عن حيّزها، وكون القوى منه ما هو متناهٍ، ومنها ما هو مستحاث، ممّا لا يكاد ينكر.

وقيل: يمكن أن يكون رفعهما بمصادمة بعض الأجرام كذوات الأذناب، على ما قيل فيها جديد الأرض، فتنفصل الجبال وترتفع من شدّة المصادمة، ورفع الأرض من حيّزها.

ولا يخفى أنّ كلّ هذا ـ على ما فيه ـ لا يحتاج إليه، ويكفي القول بأنّ الرّفع بالقدرة الإلهيّة الّتي لا يعجزها شيء».

٢ـ قرئ (حُمِّلَتِ) بتشديد الميم. قال ابن عطيّة: «وذلك يحتمل معنيين: أحدهما أنّها حاملة حملت قدرةً وعنفًا وشدّة ثقلها، فهي محمّلة حاملة. والآخر أن يكون محمولة حملت ملائكة أو قدرة».

ب ـ السّحاب في (١٧) ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾

قال الماوَرْديّ: «فيها قولان: أحدهما: أنّها السّحب يحملن وِقْرًا بالمطر. الثّاني: أنّها الرّياح يحملن وِقْرًا بالسّحاب، فتكون الرّيح الأولى مقدّمة السّحاب، لأنّ أمام كلّ سحابة ريحًا، والرّيح الثّانية حاملة السّحاب، لأنّ السّحاب لا يستقلّ ولا يسير إلّا بريح، وتكون الرّيح الثّانية تابعة للرّيح الأولى من غير توسّط، قاله ابن عمر.

ويجري فيه احتمال قول ثالث: أنّهنّ الحاملات من النّساء إذا ثقلن بالحَمْل».

وعمّمه آخرون في جميع الحيوان الحامل، وزعموا أنّه معتبر في الجميع.

وروي عن ابن عبّاس في قول أنّها «الشّمس الموقرة بالكلأ وأمتعتهم».

ما تحمله الملائكة

أـ بقيّة تراث آل موسى وهارون في (١٨) ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَٰئِكَةُ﴾ وفيها بحوث:

١ـ اختلف في مكان حمله على قولين، الأوّل: بين السّماء والأرض، وهو قول الحسن، أي ترفعه الملائكة. والثّاني: في الأرض، وهو قول وهب بن منبّه، أي تسوق الملائكة البقرتين اللّتين تحملانه.

ورجّح الطّبريّ القول الأوّل، وقال: «وذلك أنّ الله تعالى ذكره، قال: ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَٰئِكَةُ﴾، ولم يقل: تأتي به الملائكة، وما جرّته البقر على عجل، وإن كانت الملائكة هي سائقتها، فهي غير حاملته، لأنّ «الحمل» المعروف هو مباشرة الحامل بنفسه حمل ما حمل، فأمّا ما حمله على غيره ـ وإن كان جائزًا في اللّغة أن يقال: «حمله» بمعنى

معونته الحامل، أو بأنّ حمله كان عن سببه فنسب حمله سببه، سبب ما باشر حمله بنفسه في تعارف النّاس إيّاه بينهم، وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللّغات أولى من توجيهه إلى أن لا يكون الأشهر ما وجد إلى ذلك سبيل».

٢ ـ قال أبوحيّان: «هذه الجملة حال من التّابوت، أي حاملًا له الملائكة. ويحتمل الاستئناف، كأنّه قيل ومَن يأتي به وقد فقد؟ فقال ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ استعظامًا لشأن هذه الآية العظيمة. وهو أنّ الّذي يباشر إتيانه إليكم الملائكة الّذين يكونون معدّين للأمور العظام، ولهم القوّة والتّمكّن والاطّلاع بإقدار الله لهم على ذلك. ألا ترى إلى تنقّلهم الكتب الإلهيّة وتنزيلهم بها على مَن أُوحي إليهم، وقلبهم مدائن العصاة، [وقبض] الأرواح، وإزجاء السّحاب، وحمل العرش، وغير ذلك من الأُمور الخارقة؟»

٣ ـ قال ابن الجوزيّ: «قرأ الحسن ومجاهد والأعمش بالياء»، أي (يحمله)، وهو واحد، كما يقال قال الملائكة، وقالت الملائكة.

د ـ العرش في (١٩) و(٢٠) ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ و﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾

قال الفخر الرّازيّ: «إنّه تعالى حكى عن نوعين من فرق الملائكة هذه الحكاية، أحدهما: الّذين يحملون العرش، وقد حكى تعالى أنّ الّذين يحملون العرش يوم القيامة ثمانية، فيمكن أن يقال: الّذين يحملون في هذا الوقت هم أُولئك الثّمانية الّذين يحملونه يوم القيامة ولا شكّ أنّ حملة العرش أشراف الملائكة وأكابرهم.

وأمّا القسم الثّاني من الملائكة الّذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية، فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ والأظهر أنّ المراد منهم ما ذكره في قوله: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ الزّمر: ٧٥».

وقال الطّباطبائيّ: «لم يُعرّف سبحانه هؤلاء الحاملين للعرش من هم؟ ولا في كلامه تصريح بأنّهم من الملائكة، لكن يُشعر عطف قوله: ﴿وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ عليهم، وقد قال فيهم: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ الزّمر: ٧٥، أنّ حملة العرش أيضًا من الملائكة... فقوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ أي الملائكة [الّذين] يحملون العرش الّذي منه تظهر الأوامر، وتصدر الأحكام الإلهيّة الّتي بها يدبّر العالم، والّذين حول العرش من الملائكة، وهم المقرّبون منهم».

حمل التّكاليف والأمانة

(٢١) ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ...﴾ وجهي نحوت

١ ـ فُسّر الحمل المخفّف بما يلي: لا تُحرّم علينا الطّيّبات كما حرّمتها على بني إسرائيل، ولا تمسخنا قردة وخنازير، ولا تمتحنّا بمحنة تثقل نحو ما أُمر به بنو إسرائيل من قتل أنفسهم، ولا تشدّد علينا في التّكاليف كما شدّدت على من قبلنا من اليهود.

وأمّا الحمل المشدّد فقد فُسّر بالآتي: لا تحمل علينا عهدًا، ولا تكلّفنا من الأعمال ما لا نُطيق، ولا تكلّفنا تلك التّكاليف ولا تعاقبنا بتفريطنا في المحافظة عليها، وغير

ذلك.

٢ـ قال الزّمخشريّ: «في قراءة أُبيّ: (ولا تُحمِّل علينا) بالتّشديد. فإن قلت: أيّ فرق بين هذه التّشديدة والّتي في ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾؟

قلت: هذه للمبالغة في حمل عليه، وتلك لنقل حمله من مفعول واحد إلى مفعولين. ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ من العقوبات النّازلة بمن قبلنا، طلبوا الإعفاء عن التّكليفات الشّاقّة الّتي كلّفها من قبلهم، ثمّ عمّا نزل عليهم من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها.

وقيل: المراد به الشّاقّ الّذي لا يكاد يُستطاع من التّكاليف، وهذا تكرير لقوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾.

٣ـ قال الفخر الرّازيّ: «لقائل أن يقول: دلّت الدّلائل العقليّة والسّمعيّة على أنّه أكرم الأكرمين وأرحم الرّاحمين، فما السّبب في أن شدّد التّكليف على اليهود حتّى أدّى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتّمرّد؟

قالت المعتزلة: من الجائز أن يكون الشّيء مصلحة في حقّ إنسان مفسدة في حقّ غيره، فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم، فما كانوا ينصلحون إلّا بالتّكاليف الشّاقّة والشّدّة، وهذه الأمّة كانت الرّقّة وكرم الخلق غالبًا على طباعهم، فكانت مصلحتهم في التّخفيف وترك التّغليظ.

أجاب الأصحاب بأنّ السّؤال الّذي ذكرناه في المقام الأوّل نقله إلى المقام الثّاني، فنقول: ولماذا خصّ اليهود بغلظة الطّبع وقسوة القلب ودناءة الهمّة حتّى احتاجوا إلى التّشديدات العظيمة في التّكاليف؟ ولماذا خصّ هذه الأمّة بلطافة الطّبع وكرم الخلق وعلوّ الهمّة حتّى صار يكفيهم التّكاليف السّهلة في حصول مصالحهم؟»

(٢٢) ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا ... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾

وفيه بحوث أيضًا:

١ـ اختُلف في الحمل والحامل والمحمول على أقوال، فقيل: حمل الأمانة: التزام القيام بها، أو أداؤها بطاعة الله في أمر به وترك ما نهى عنه. وقيل: خيانتها. وقالوا: حاملها آدم، أو الكافر والمنافق حاملته، أو الإنسان عامّة. وفي المحمول ـ أي الأمانة ـ أقوال كثيرة، راجع «أ م ن».

٢ـ قال أبو السّعود: «معبّر عن قبولها [الأمانة] بالحمل، لتحقّق معنى الصّعوبة المعتبرة فيها، بجعلها من قبيل الأجسام الثّقيلة الّتي يُستعمل فيها القوى الجسمانيّة الّتي أشدّها وأعظمها ما فيهنّ من القوّة والشّدّة.

والمعنى: أنّ تلك الأمانة في عظم الشّأن بحيث لو كُلّفت هاتيك الأجرام العظام الّتي هي مثل في القوّة والشّدّة مراعاتها، وكانت ذات شعور وإدراك، لأبين قبولها وأشفقن منها، ولكن صرف الكلام عن سننه بتصوير المفروض بصورة المحقّق رومًا لزيادة تحقيق المعنى المقصود بالتّمثيل وتوضيحه.

﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ أي عند عرضها عليه إمّا باعتبارها بالإضافة إلى استعداده أو بتكليفه إيّاها يوم الميثاق، أي تكلّفها والتزمها مع ما فيه من ضعف البنية ورخاوة القوّة، وهو إمّا عبارة عن قبوله لها بموجب

استعداده النظريّ، أو عن اعترافه بقوله بلى»

٣ـ قال الفخر الرازيّ «كيف حملها الإنسان ولم تحملها هذه الأشياء؟ فيه جوابان

أحدهما بسبب جهله بما فيها وعلمهنّ، ولهذا قال تعالى (إنّه كان ظلومًا جهولًا)

والثاني أنّ الأشياء نظرت إلى أنفسهنّ فرأين ضعفهنّ فامتنعن، والإنسان نظر إلى جانب المكلِّف، وقال المُودِع عالم قادر لايعرض الأمانة إلّا على أهلها، وإذا أودع لايتركها، بل يحفظها بعينه وعونه فقبلها، وقال ﴿إيّاكَ نَعْبُدُ وإيّاكَ نَسْتَعينُ﴾

(٢٣) (مثل الّذين حُمّلوا التّوراة ..) وفيها بحثان

١ـ أُمروا أن يحملوا بما فيها من إظهار صفة محمّد ﷺ ونعته فيها، ولم يحملوا بما فيها، أو يستحضروها قال الطّباطبائيّ «المراد بتحميل التّوراة تعليمها، والمراد بحملها العمل بها، على ما يؤيّده السّياق، ويشهد به ما في ذيل الآية من قوله ﴿بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ﴾ والمراد بـ﴿الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ اليهود الّذين أنزل الله التّوراة على رسولهم موسى ﷺ، فعلّمهم ما فيها من المعارف والشّرائع، فتركوها ولم يعملوا بها، فحمّلوها ولم يحملوها فضرب الله لهم مثل الحمار يحمل أسفارًا، وهو لايعرف ما فيها من المعارف والحقائق، فلا يبقى له من حملها إلّا التّعب بتحمّل ثقلها»

٢ـ قُرئ (حَمَلُوا التَّوْرَاةَ)، أي حملوها ثمّ لم يحملوها وقرئ أيضًا (يحملُ الأسفارَ) بألف ولام، وقال ابن عطيّة «قرأ المأمون نحاسيّ (يُحَمَّلُ أسفارًا) بضمّ الياء وفتح الحاء وشدّ الميم مفتوحة» وهو ليس بحجّة، لأنّ القراءات توقيفيّة وليست اجتهاديّة

حمل الوزر والخطايا في (٢٤ ـ ٣٤)

(٢٤) ﴿ولْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ﴾ وفيها بحثان أيضًا

١ـ قال الفخر الرّازيّ (وَلْنَحْمِلْ) صيغة أمر، والمأمور غير الآمر، فكيف يصحّ أمر النّفس من الشّخص؟

فنقول الصّيغة أمر، والمعنى شرط وجزاء، أي إن تتّبعونا نحمل خطاياكم»

٢ـ قُرئ (ولِنحمِل) بكسر لام الأمر، ونسب أبوحيّان هذه القراءة إلى الحسن وعيسى ونوح القارئ، وقال ابن عطيّة عن عليّ، وهي لغة الحسن في لام الأمر»

(٢٧) ﴿فإنّه يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وِزْرًا﴾

قال الآلوسيّ «قرأت فرقة، منهم داود بن رفيع (يُحَمَّلُ) مشدّد الميم مبنيًّا للمفعول لأنّه يكلّف ذلك، لا أنّه يحمله طوعًا، ويكون (وِزرًا) على هذا مفعولًا ثانيًا»

(٢٩) (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم)

الحمل هنا حقيقيّ طبق ما ورد في الخبر أنّ الرّجل منهم يحمل يوم القيامة عمله على ظهره، وإمّا مجازيّ، يريد حمل ثقل الذّنوب، على التّشبيه بحمل الأثقال. قال الطُّوسيّ «فبيّن أنّه لثقلها عليهم يحملونها على ظهورهم، وذلك يدلّ على عظمها» وهو ـ كما قال

الزَّمَخْشَريّ ـ «كقوله ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ الشّورى: ٣٠، لأنّه عُهِد حمل الأثقال على الظّهور، كما أُلِف الكسب بالأيدي».

(٣٠) ﴿وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ حِمْلًا﴾ انظر «س و أ»

(٣١) ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ وفيه بحثان

١ـ قال الماورديّ «أي عليه ما حُمّل من إبلاغكم، وعليكم ما حُمّلتم من طاعته. ويحتمل وجهًا ثانيًا: أنّ عليه ما حُمّل من فرض جهادكم، وعليكم ما حُمّلتم من وزر عنادكم».

٢ـ قال أبو السُّعود «ولعلّ التّعبير عنه بالتّحميل للإشعار بثقله، وكونه مؤونة باقية في عهدتهم بعد، كأنّه قيل: وحيث تولّيتم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثّقيل. وقوله تعالى: (ما حُمّل) محمول على المشاكلة».

(٣٢) ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ وفيه بحثان أيضًا

١ـ قال النّسفيّ «الفرق بين معنى قوله ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ ومعنى ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ﴾ أنّ الأوّل دالّ على عدل الله في حكمه، وأن لا يؤاخذ نفسًا بغير ذنبها، والثّاني في بيان أنّه لا غياث يومئذ لمن استغاث، حتّى أنّ نفسًا قد أثقلتها الأوزار لو دعت إلى أن يُخفّف بعض وِقرها، لم تُجَب ولم تُغَث وإن كان المدعوّ بعض قرابتها».

٢ـ قرئ (لا تَحمِل)، ويبنى على هذه القراءة نصب (شيء) مفعولًا به.

(٣٣) ﴿فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا﴾

شبّه بما يُحمل على الظّهر كما في سائر آيات حمل الأوزار والخطايا، لأنّها ثقل ينوء به حامله، فإمّا يمادي في غيّه بالاستمرار على الذّنوب، فيبلغ به النّار، وإمّا يسقطه عن كاهله بالتّوبة، فيبلغ الجنّة، أو يتفصّى عنه بقذفه على بريء، فيقترف خطيئتين: خطيئة كسبه، وخطيئة الرّمي بها بريئًا.

وقال الطّباطبائيّ «في تسمية نسبة العمل السّيّئ إلى الغير رميًا ـ والرّمي يُستعمل في مورد السّهم ـ وكذا في إطلاق الاحتمال على قبول وزر البهتان، استعارة لطيفة، كأنّ المفتري يحتال بالمتّهم البريء يرميه بالسّهم، فيوجب له فتكه أن يحتمل حملًا يشغله عن كلّ خير مدى حياته من غير أن يفارقه».

حمل الرّزق في (٣٥): ﴿لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا﴾ انظر «ر ز ق»

حمل الأمّ في (٣٦ ـ ٤٦)

(٤١) ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ وفيها بحثان

١ـ ذكر الله تعالى ثلاث صور عند زلزلة السّاعة في يوم القيامة أو قبله في الدّنيا ـ ذهول المرضعات عن الرّضع، ووضع الحوامل الأجنّة، وسكر النّاس من غير مُسكر ـ ليقرّب إلى الأذهان هول تلك السّاعة وشدّتها، حيث تُعتبر هذه الصّور من أشدّ حالات البشر، لأنّها تؤدّي إلى انقطاع نسلهم وغياب وعيهم.

٢ـ ذهب النّقّاش إلى أنّ الحامل من مات من الإناث وولدها في جوفها، وضعّفه ابن عَطيّة. وردّ القفّال على الحامل المُرضعة أيضًا، يريد ذهول المُرضعة عن رضيعها ووضع الحامل حملها عند البعث من الفزع.

وهذا يستقيم على قول من قال: إنّ ذلك يحدث يوم القيامة عند النّفخة الثّانية ـ قال أبو السُّعود: «فإنّهم يقومون على ما صعقوا في النّفخة الأولى، فتقوم المرضعة على إرضاعها والحامل على حملها».

وذهب آخرون إلى أنّ ذلك يحدث في الدّنيا قبل النّفخة الأولى، لأنّه ليس بعد البعث إرضاع ولا حمل. قال البَغَويّ: «من قال: تكون في القيامة، قال: هذا على وجه تعظيم الأمر لا على حقيقته، كقولهم: أصابنا أمر يشيب منه الوليد، يريد به شدّته».

(٤٥) ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾

اختُلف في طريقة نفخ جبرئيل ومقدار عمر مريم وفي مدّة حملها بعيسى ووقت وضعها على أقوال، قال الفخر الرّازيّ: «وليس في القرآن ما يدلّ على شيء من هذه الأحوال».

ولكن يستفاد من أقوال أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ أمد الحمل كان قصيرًا، وهو ممّا تميّز به عيسى عليه السلام عن سائر خلق الله في ولادته، كما تميّز عنهم بحياته ومماته أيضًا، إظهارًا لقدرته تعالى فيه وفي أُمّه.

الاحتمال والحمل والحمّالة في (٤٧) إلى (٤٩).

(٤٧) ﴿فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾

الاحتمال هنا: الحمل المجرّد، أي رفع السّيل زبدًا رابيًا على ما ذهب إليه المفسّرون. ولعلّه على أصله، يراد به المبالغة، كما هو فيه الشّيوع، وهو كقولهم: اكتسب فلان مالًا، أي بالغ في كسبه و الحصول عليه.

(٤٨) ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ وفيها بحثان:

١ـ يريد من جاء بالصّواع فله وِقْر بعير من الطّعام. قال تاج الدّين المكّيّ: «كان حمل البعير في ذلك الحين العصيب ـ حين الأزمة وساعة العسرة ـ يساوي مبلغًا لا يستهان به، مبلغ له قيمته، فالوعد به إذ ذاك كالوعد بسعادة مستقبلة أو بضمانة حياة»[1]

٢ـ قال القُرطُبيّ: «إن قيل: كيف ضمن حمل البعير وهو مجهول، وضمان المجهول لا يصحّ؟ قيل له: حمل البعير كان معيّنًا معلومًا عندهم كالوسق، فصحّ ضمانه، غير أنّه كان بذل مال للسّارق، ولا يحلّ للسّارق ذلك، فلعلّه كان يصحّ في شرعهم، أو كان هذا جعالة وبذل مال لمن كان يفتّش ويطلب».

(٤٩) تقدّم في (٥٠) ﴿إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ﴾ انظر بحث «يلهث».

(١) مؤتمر تفسير سورة يوسف ٢: ١٠١٤.

فهرس الأعلام المنقول عنهم بلا واسطة و اسماء كتبهم

الآلوسيّ محمود (١٢٧٠)[1]

روح المعاني، ط دار إحياء التراث، بيروت

ابن أبي الحديد، عبدالحميد (٦٦٥)

شرح نهج البلاغة، ط إحياء الكتب، بيروت

ابن أبي اليمان يمان (٢٨٤)

التقفية، ط بغداد

ابن الأثير مبارك (٦٠٦)

النّهاية، ط إسماعيليان، قم

ابن الأثير عليّ (٦٣٠)

الكامل، ط دار صادر، بيروت

ابن الأنباريّ محمّد (٣٢٨)

غريب اللّغة، ط. دار الفردوس، بيروت

ابن باديس عبدالحميد (١٣٥٩)

تفسير القرآن، ط دار الفكر، بيروت

ابن جزيّ محمّد (٧٤١)

التّسهيل، دار الكتاب العربيّ، بيروت

ابن الجوزيّ عبدالرّحمان (٥٩٧)

زاد المسير، ط المكتب الإسلامي، بيروت

ابن خالويه حسين (٣٧٠)

إعراب ثلاثين سورة، ط حيدرآباد دكن

ابن خلدون عبدالرّحمان (٨٠٨)

المقدمة، ط دار القلم، بيروت

ابن دُريد محمّد (٣٢١)

الجمهرة، ط حيدرآباد دكن

ابن السّكّيت يعقوب (٢٤٤)

١ـ تهذيب الألفاظ، ط: الآستانة الرّضويّة، مشهد

٢ـ إصلاح المنطق، ط دار المعارف بمصر

٣ـ الإبدال، ط القاهرة

٤ـ الأضداد، ط دار الكتب العلميّة، بيروت

ابن سيده، عليّ (٤٥٨)

المحكم، ط دار الكتب العلميّة، بيروت

ابن الشّجريّ هبة الله (٥٤٢)

الأماليّ، ط دار المعرفة، بيروت

---

(1) عدد الأرقام تاريخ الوفيات بالهجريّة

ابن شهرآشوب، محمّد (٥٨٨)
متشابه القرآن، ط. طهران
ابن عاشور، محمّدطاهر (١٣٩٣)
التّحرير والتّنوير، ط. مؤسّسة التّاريخ، بيروت
ابن العربيّ، عبدالله (٥٤٣)
أحكام القرآن، ط. دار المعرفة، بيروت
ابن عربيّ، محيي الدّين (٦٣٨)
تفسير القرآن، ط. دار اليقظة، بيروت
ابن عطيّة، عبدالحقّ (٥٤٦)
المحرّر الوجيز، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت
ابن فارس، أحمد (٣٩٥)
١ـ المقاييس، ط. طهران
٢ـ الصّاحبيّ، ط. المكتبة اللّغويّة، بيروت
ابن قتيبة، عبدالله (٢٧٦)
١ـ غريب القرآن، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة
٢ـ تأويل مشكل القرآن، ط. المكتبة العلميّة، القاهرة
ابن القيّم، محمّد (٧٥١)
التّفسير القيّم، ط. لجنة التّراث العربيّ، لبنان
ابن كثير، إسماعيل (٧٧٤)
١ـ تفسير القرآن، ط. دار الفكر، بيروت
٢ـ البداية والنّهاية، ط. المعارف، بيروت
ابن منظور، محمّد (٧١١)
لسان العرب، ط. دار صادر، بيروت
ابن ناقيا، عبدالله (٤٨٥)
الجمان، ط. المعارف، الاسكندريّة
ابن هشام، عبدالله
مغني اللّبيب، ط. المدني، القاهرة
أبو البركات، عبدالرّحمان (٥٧٧)
البيان، ط. الهجرة، قم
أبو حاتم، سهل (٢٤٨)
الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت
أبو حيّان، محمّد (٧٤٥)
البحر المحيط، ط. دار الفكر، بيروت.
أبو رزق، ... (معاصر)
معجم القرآن، ط. الحجازيّ، القاهرة
أبو زرعة، عبدالرّحمان (٤٠٣)
حجّة القراءات، ط. الرّسالة، بيروت
أبو زهرة، محمّد (١٣٩٥)
المعجزة الكبرى، ط. دار الفكر، بيروت
أبو زيد، سعيد (٢١٥)
النّوادر، ط. الكاثوليكيّة، بيروت.
أبو السّعود، محمّد (٩٨٢)
إرشاد العقل السّليم، ط. مصر
أبو سهل الهرويّ، محمّد (٤٣٣)
التّلويح، ط. التّوحيد، مصر
أبو عُبيد، قاسم (٢٢٤)
غريب الحديث، ط. دار الكتب، بيروت
أبو عُبيدة، معمر (٢٠٩)
مجاز القرآن، ط. دار الفكر، مصر
أبو عمرو الشّيبانيّ، إسحاق (٢٠٦)
الجيم، ط. المطابع الأميريّة، القاهرة
أبو الفتوح، حسين (٥٥٤)
روض الجنان، ط. الآستانة الرّضويّة، مشهد
أبو الفداء، إسماعيل (٧٣٢)
المختصر، ط. دار المعرفة، بيروت.
أبو هلال، حسن (٣٩٥)
الفروق اللّغويّة، ط. بصيرتي، قم.

أحمد بدوي (معاصر)
من بلاغة القرآن، ط. دار النّهضة، مصر
الأخفش سعيد (٢١٥)
معاني القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت
الأزهريّ محمّد (٣٧٠)
تهذيب اللّغة، ط. دار المصر
الإسكافيّ محمّد (٤٢٠)
دُرّة التّنزيل، ط. دار الآفاق، بيروت
الأصمعيّ عبدالملك (٢١٦)
الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت
ايزوتسو توشيهيكو (١٣٧٦)
خدا و إنسان در قرآن، ط. انتشار، طهران
البحرانيّ هاشم (١١٠٧)
البرهان، ط. مؤسّسة البعثة، بيروت
البُروسَويّ إسماعيل (١١٢٧)
روح البيان، ط. جعفريّ، طهران
البُستانيّ بطرس (١٣٠٠)
دائرة المعارف، ط. دار المعرفة، بيروت
البغداديّ (٦٢٩)
ذيل الفصيح، ط. التّوحيد، القاهرة
البغويّ حسين (٥١٦)
معالم التّنزيل، ط. دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت
بنت الشّاطئ عائشة (١٣٧٨)
١ـ التّفسير البيانيّ، ط. دار المعارف، مصر
٢ـ الإعجاز البيانيّ، ط. دار المعارف، مصر
بهاء الدّين العامليّ محمّد (١٠٣١)
العروة الوثقى، ط. مهر، قم
بيان الحقّ محمود (نحو ٥٥٥)
وضح البرهان، ط. دار القلم، بيروت
البيضاويّ عبدالله (٦٨٥)
أنوار التّنزيل، ط. مصر
التُّستريّ محمّد تقيّ (١٤١٥)
بهج الصّباغة في شرح نهج البلاغة، ط. اميركبير، طهران
التّفتازانيّ مسعود (٧٩٣)
المطوّل، ط. مكتبة الداوري، قم
الثّعالبيّ عبدالملك (٤٢٩)
فقه اللّغة، ط. مصر
ثعلب أحمد (٢٩١)
الفصيح، ط. التّوحيد، مصر
الثّعلبيّ أحمد
الكشف والبيان، ط. دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت
الجاحظ عمرو (٢٥٥)
الحيوان، ط. دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت
الجرجانيّ عليّ (٨١٦)
التّعريفات، ط. ناصر خسرو، طهران
الجزائريّ نور الدّين (١١٥٨)
فروق اللّغات، ط. فرهنگ إسلاميّ، طهران
الجصّاص أحمد (٣٧٠)
أحكام القرآن، ط. دار الكتاب، بيروت
جمال الدّين عيّاد (معاصر)
بحوث في تفسير القرآن، ط. المعرفة، القاهرة
الجواليقيّ موهوب (٥٤٠)
المعرّب، ط. دار الكتب، مصر
الجوهريّ إسماعيل (٣٩٣)
صحاح اللّغة، ط. دار العلم، بيروت

الحائري سيّد عليّ (١٣٤٠)
مقتنيات الدّرر، ط. الحيدريّة، طهران

حجازي محمّد محمود (معاصر)
التّفسير الواضح، ط. دار الكتاب، مصر

الحَرْبيّ إبراهيم (٢٨٥)
غريب الحديث، ط. دار المدنيّ، جدّة

الحريريّ قاسم (٥١٦)
دُرّة الغوّاص، ط. المثنّى، بغداد

حسنين مخلوف (معاصر)
صفوة البيان، ط. دار الكتاب، مصر

حفنيّ محمّد شرف (معاصر)
إعجاز القرآن البيانيّ، ط. الأهرام، مصر

الحمويّ ياقوت (٦٢٦)
معجم البلدان، ط. دار صادر، بيروت

الحيريّ إسماعيل (٤٣٠)
وجوه القرآن، ط. مؤسّسة الطّبع للآستانة الرّضويّة المقدّسة، مشهد

الخازن عليّ (٧٤١)
لباب التّأويل، ط. التّجاريّة، مصر

الخطّابيّ حمد (٣٨٨)
غريب الحديث، ط. دار الفكر، دمشق

الخليل بن أحمد (١٧٥)
العين، ط. دار الهجرة، قم

خليل ياسين (معاصر)
الأضواء، ط. الأديب الجديدة، بيروت

الدّامغانيّ حسين (٤٧٨)
الوجوه والنّظائر، ط. جامعة تبريز

الرّازيّ محمّد (٦٦٦)
مختار الصّحاح، ط. دار الكتاب، بيروت

الرّاغب حسين (٥٠٢)
المفردات، ط. دار المعرفة، بيروت

الرّاونديّ، سعيد (٥٧٣)
فقه القرآن، ط. الخيّام، قم

رشيد رضا محمّد (١٣٥٤)
المنار، ط. دار المعرفة، بيروت

الزَّبيديّ محمّد (١٢٠٥)
تاج العروس، ط. الخيريّة، مصر

الزّجّاج إبراهيم (٣١١)
١ـ معاني القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت
٢ـ فعلت وأفعلت، ط. التّوحيد، مصر
٣ـ إعراب القرآن، ط. دار الكتاب، بيروت

الزّركشيّ محمّد (٧٩٤)
البرهان، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة

الزّركليّ خيرالدّين (معاصر)
الأعلام، ط. بيروت

الزّمخشريّ محمود (٥٣٨)
١ـ الكشّاف، ط. دار المعرفة، بيروت
٢ـ الفائق، ط. دار المعرفة، بيروت
٣ـ أساس البلاغة، ط. دار صادر، بيروت

السّجستانيّ محمّد (٣٣٠)
غريب القرآن، ط. الفنّيّة المتّحدة، مصر

السّكّاكيّ، يوسف (٦٢٦)
مفتاح العلوم، ط. دار الكتب، بيروت

سليمان حييم (معاصر)
فرهنگ عبريّ، فارسي، ط. إسرائيل

السّمين أحمد (٧٥٦)
الدُّرّ المصون، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت

السُّهيليّ عبدالرّحمن (٥٨١)

روض الأنف، ط. دار الكتب العلمية، بيروت

سيبويه عمرو (١٨٠)

الكتاب، ط. عالم الكتب، بيروت

السّيوطيّ عبدالرّحمان (٩١١)

١ـ الإتقان، ط. رضي، طهران

٢ـ الدّرّ المنثور، ط. بيروت،

٣ـ تفسير الجلالين، ط. مصطفى البابيّ، مصر (مع أنوار التّنزيل)

سيّد قطب (١٣٨٧)

في ظلال القرآن، ط. دار الشّروق، بيروت

شُبّر عبدالله (١٢٤٢)

الجوهر الثّمين، ط. الألفين، الكويت

الشّربينيّ محمّد (٩٧٧)

السّراج المنير، ط. دار المعرفة، بيروت

الشّريف الرّضيّ محمّد ([illegible])

١ـ تلخيص البيان، ط. بصيرتي، قم

٢ـ حقائق التّأويل، ط. البعثة، طهران

الشّريف العامليّ محمّد (١١٣٨)

مرآة الأنوار، ط. آفتاب، طهران

الشّريف المرتضى عليّ (٤٣٦)

الأمالي، ط. دار الكتب، بيروت

شريعتي محمّد تقي (١٤٠٧)

تفسير نوين، ط. فرهنگ إسلاميّ، طهران

شوقي ضيف (معاصر)

تفسير سورة الرّحمن، ط. دار المعارف بمصر

الشّوكانيّ محمّد (١٢٥٠)

فتح القدير، دار المعرفة، بيروت

الصّابونيّ محمّد عليّ (معاصر)

روائع البيان، ط. الغزاليّ، دمشق

الصّاحب إسماعيل (٣٨٥)

المحيط في اللّغة، ط. عالم الكتب، بيروت

الصّغانيّ حسن (٦٥٠)

١ـ التّكملة، ط. دار الكتب، القاهرة

٢ـ الأضداد، ط. دار الكتب، بيروت

صدر المتألّهين محمّد (١٠٥٩)

تفسير القرآن، ط. بيدار، قم

الصّدوق محمّد (٣٨١)

التّوحيد، ط. النّشر الإسلاميّ، قم

طه الدّرّة محمّد عليّ

تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، ط. دار الحكمة، دمشق

الطّباطبائيّ محمّد حسين (١٤٠٢)

الميزان، ط. إسماعيليان، قم

الطّبرسيّ فضل (٥٤٨)

مجمع البيان، ط. الإسلاميّة، طهران

الطّبريّ محمّد (٣١٠)

١ـ جامع البيان، ط. المصطفى البابيّ، مصر

٢ـ أخبار الأمم والملوك، ط. الاستقامة، القاهرة

الطّريحيّ فخر الدّين (١٠٨٥)

١ـ مجمع البحرين، ط. المرتضويّة، طهران

٢ـ غريب القرآن، ط. النّجف

طنطاوي جوهريّ (١٣٥٨)

الجواهر، ط. مصطفى البابيّ، مصر

الطّوسيّ محمّد (٤٦٠)

التّبيان، ط. النّعمان، النّجف

عبدالجبّار أحمد (٤١٥)

١ـ تنزيه القرآن، ط. دار النّهضة، بيروت،

٢ـ متشابه القرآن، ط. دار التّراث، القاهرة

عبدالرحمان الهمذاني (٣٢٩)
الألفاظ الكتابيّة، ط دار الكتب، بيروت

عبدالرّزاق نوفل (معاصر)
الإعجاز العددي، ط دار الشّعب، القاهرة

عبدالفتّاح طبّارة (معاصر)
مع الأنبياء، ط دار العلم، بيروت

عبدالكريم الخطيب (معاصر)
التّفسير القرآنيّ، ط دار الفكر، بيروت

عبدالمنعم الجمّال محمّد (معاصر)
التّفسير الفريد، ط سيادة مجمع البحوث الإسلاميه، الأزهر

العدنانيّ، محمّد (١٣٦٠)
معجم الأغلاط، ط مكتبة لبنان، بيروت

العروسيّ عبدعليّ (١١١٢)
نور الثّقلين، ط إسماعيليان، قم

عزّة دروزة محمّد (١٤٠٠)
تفسير الحديث، ط دار إحياء الكتب القاهرة

العُكبَريّ، عبدالله (٦١٦)
التّبيان، ط دار الجيل، بيروت

علي أصغر حكمت (معاصر)
نه گفتار در تاريخ اديان، ط ادبيّات، شيراز

العيّاشيّ محمّد (نحو ٣٢٠)
التّفسير، ط، الإسلاميّة، طهران

الفارسيّ حسن (٣٧٧)
الحجّة، ط دار المأمون، بيروت

الفاضل المقداد، عبدالله (٨٢٦)
كنز العرفان، ط: المرتضويّة، طهران

الفخر الرّازيّ، محمّد (٦٠٦)
التّفسير الكبير، ط، عبدالرّحمان، القاهرة

فرات الكوفيّ ابن إبراهيم
تفسير فرات الكوفيّ، ط وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران

الفرّاء، يحيى (٢٠٧)
معاني القرآن، ط ناصر خسرو، طهران

فريد وجدي محمّد (١٣٧٣)
المصحف المفسّر، ط دار مطابع الشّعب، بيروت

فضل الله محمّدحسين (معاصر)
من وحي القرآن، ط دار الملاك، بيروت

الفيروزاباديّ محمّد (٨١٧)
١ـ القاموس المحيط، ط دار الجيل، بيروت
٢ـ بصائر ذوي التّمييز، ط دار التّحرير، القاهرة

الفيّوميّ أحمد (٧٧٠)
مصباح المنير، ط المكتبة العلميّة، بيروت

القاسميّ، جمال الدّين (١٣٣٢)
محاسن التّأويل، ط دار إحياء الكتب، القاهرة

القالي إسماعيل (٣٥٦)
الأمالي، ط دار الكتب، بيروت

القرطبيّ محمّد (٦٧١)
الجامع لأحكام القرآن، ط دار إحياء التّراث، بيروت

القشيريّ، عبدالكريم (٤٦٥)
لطائف الإشارات، ط دار الكتاب، القاهرة

القمّيّ، عليّ (٣٢٨)
تفسير القرآن، ط دار الكتاب، قم

القيسيّ مكّيّ (٤٣٧)
مشكل إعراب القرآن، ط، مجمع اللّغة، دمشق

الكاشانيّ محسن (١٠٩١)

القضائي، ط. الأعلمي، بيروت

الكرماني محمود (٥٠٥)

أسرار التكرار، ط. المحمّديّه، القاهرة

الكليني محمّد (٣٢٩)

الكافي، ط: دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

لويس كوستاز (معاصر)

قاموس سرياني - عربي، ط. الكاثوليكيه، بيروت

لويس معلوف (١٣٦٦)

المنجد في اللّغة، ط. دار المشرق، بيروت

الماوردي علي (٤٥٠)

النّكت والعيون، ط. دار الكتب، بيروت

المبرّد محمّد (٢٨٦)

الكامل، ط. مكتبة المعارف، بيروت

المجلسي محمّد باقر (١١١١)

بحار الأنوار، ط. دار إحياء التّراث، بيروت

مجمع اللّغة جماعة (معاصر)

معجم الألفاظ، ط. آرمان، طهران

محمّد إسماعيل (معاصر)

معجم الألفاظ والأعلام، ط. دار الفكر، القاهرة

محمّد جواد مغنيّة (١٤٠٠)

التّفسير الكاشف، ط. دار العلم للملايين، بيروت

محمود شيت خطّاب

المصطلحات العسكريّة، ط. دار الفتح، بيروت

المدني علي (١١٢٠)

أنوار الرّبيع، ط. النّعمان، نجف

المديني محمّد (٥٨١)

المجموع المغيث، ط. دار المدني، جدّه

المراغي محمّد مصطفى (١٣٦٤)

١ـ تفسير سورة الحجرات، ط. الأزهر، مصر

٢ـ تفسير سورة الحديد، ط. الأزهر، مصر

المراغي أحمد مصطفى (١٣٧١)

تفسير القرآن، ط. دار إحياء التّراث، بيروت

مشكور محمّدجواد (معاصر)

فرهنگ تطبيقى، ط. كاويان، طهران

المشهدي محمّد (١١٢٥)

كنز الدّقائق، مؤسّسة النّشر الإسلامي، قم

المصطفوي حسن (معاصر)

التّحقيق، ط. دار التّرجمة، طهران

معرفه محمّدهادي (١٤٢٧)

التّفسير و المفسرون، ط. الجامعة الرّضويه، مشهد

مقاتل ابن سليمان (١٥٠)

١ـ تفسير مقاتل، ط. دار إحياء التّراث العربي، بيروت

٢ـ الأشباه والنّظائر، ط. المكتبة العربيّة، مصر

المقدسي مطهّر (٣٥٥)

البدء والتّاريخ، ط. مكتبة المثنّى، بغداد

مكارم الشّيرازي ناصر (معاصر)

الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط. مؤسسة البعثة، بيروت

الميبدي أحمد (٥٢٠)

كشف الأسرار، ط. أمير كبير، طهران

الميلاني محمّد هادي (١٣٨٤)

تفسير سورتي الجمعة والتّغابن، ط. مشهد

النّحاس أحمد (٣٣٨)

معاني القرآن، ط. مكّة المكرّمة

النّسفي أحمد (٧١٠)

مدارك التّنزيل، ط. دار الكتاب، بيروت

النّهاوندي محمّد (١٣٧٠)

نفحات الرّحمن، ط. سنگي، علمي، طهران

النّيسابوريّ حسن (٧٢٨)
غرائب القرآن، ط. مصطفى البابي، مصر

هارون الأعور بن موسى (٢٤٩)
الوجوه والنّظائر، ط. دار الحريّة، بغداد

هاكس: الأمريكيّ (معاصر)
قاموس كتاب مقدّس، ط. المطبعة الأمريكيّة، بيروت

الهرويّ أحمد (٤٠١)
الغريبين، ط. دار إحياء التّراث

هوتسما مارتن تيودر (١٣٦٢)
دائرة المعارف الإسلاميّة، ط. جهان، طهران.

الواحديّ عليّ (٤٦٨)
الوسيط، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت

اليزيديّ يحيى (٢٠٢)
غريب القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت.

اليعقوبيّ أحمد (٢٩٢)
التّاريخ، ط. دار صادر، بيروت

يوسف خيّاط (؟)
الملحق بلسان العرب، ط. أدب الحوزة، قم

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

أبان بن عثمان (٩٣ ١)
إبراهيم التيمي (؟)
ابن أبي إسحاق عبدالله (١٢٩)
ابن أبي صلة إبراهيم (٩٥٣)
ابن أبي نجيح يسار (١٣١)
ابن إسحاق محمّد (١٥١)
ابن الأعرابي محمّد (٢٣١)
ابن أنس مالك (١٧٩)
ابن برّي عبدالله (٥٨٢)
ابن بُزُرج عبدالرحمان (؟)
ابن بنت العراقي (٧٠٤)
ابن تيميّة أحمد (٧٢٨)
ابن جُريج عبدالملك (١٥٠)
ابن جنّي عثمان (٣٩٢)
ابن الحاجب عثمان (٦٤٦)
ابن حبيب محمّد (٢٤٥)
ابن حجر أحمد بن عليّ (٨٥٢)
ابن حَجَر أحمد بن محمّد (٩٧٤)
ابن حزم عليّ (٤٥٦)
ابن حلزة (؟)
ابن خروف عليّ (٦٠٩)
ابن ذكوان عبدالرحمان (٢٠٢)
ابن رجب عبدالرحمان (٧٩٥)
ابن الزّبير عبدالله (٧٣)
ابن زيد عبدالرحمان (١٨٢)
ابن السميفع محمّد (؟)
ابن سيرين محمّد (١١٠)
ابن سينا عليّ (٤٢٨)
ابن الشّخّير مُطرِّف (٥٤٢)
ابن شُريح (؟)
ابن شُمَيل نضر (٢٠٣)
ابن الشّيخ (؟)
ابن عادل (؟)
ابن عامر عبدالله (١١٨)

ابن عبّاس، عبدالله (٦٨)
ابن عبدالملك، محمّد (٢٤٤)
ابن عساكر (؟)
ابن عصفور، عليّ (٦٩٦)
ابن عطاء، واصل (١٣١)
ابن عقيل، عبدالله (٧٦٩)
ابن عُمر، عبدالله (٧٣)
ابن عيّاش، محمّد (١٩٣)
ابن عُيَيْنَة، سُفيان (١٩٨)
ابن فورك، محمّد (٤٠٦)
ابن كثير، عبدالله (١٢٠)
ابن كعب القُرظيّ، محمّد (١١٧)
ابن الكلْبيّ، هشام (٢٠٤)
ابن كمال باشا، أحمد (٩٤٠)
ابن كمّونة، سعد (٦٨٣)
ابن كيسان، محمّد (٢٩٩)
ابن ماجه، محمّد (٢٧٣)
ابن مالك، محمّد (٦٧٢)
ابن مجاهد، أحمد (٣٢٤)
ابن مُحيصن، محمّد (١٢٣)
ابن مسعود، عبدالله (٣٢)
ابن المسيَّب، سعيد (٩٤)
ابن ملك، عبداللطيف (٨٠١)
ابن المنير، عبدالواحد (٧٣٣)
ابن النّحّاس، محمّد (٦٩٨)
ابن هانئ (؟)
ابن هُرمُز، عبدالرّحمان (١١٧)
ابن الهيثم، داود (٣١٦)
ابن الورديّ، عُمر (٧٤٩)
ابن وهْب، عبدالله (١٩٧)
ابن يسْعون، يوسف (٥٤٢)
ابن يعيش، عليّ (٦٤٣)
أبو بحريّة، عبدالله (٨٠)
أبو بكر الإخشيد، أحمد (٣٦٦)
أبو بكر الأصمّ (٢٠١)
أبوالجرّاح الأعرابي (؟)
أبو جعفر القارئ، يزيد (١٣٢)
أبو الحسن الصّائغ (؟)
أبو حمزة الثُّماليّ، ثابت (١٥٠)
أبو حنيفة، النّعمان (١٥٠)
أبو حَيْوة، شُريح (٢٠٣)
أبو داود، سليمان (٢٧٥)
أبو الدّرداء، عُويمر (٣٢)
أبو دُهيش (؟)
أبو ذرّ، جُندب (٣٢)
أبو روق، عطيّه (؟)
أبو زيد، عبدالله (؟)
أبو سعيد الخُدْريّ، سعد (٧٤)
أبو سعيد البغداديّ، أحمد (٢٨٥)
أبو سعيد الخرّاز، أحمد (٢٨٥)
أبو سليمان الدّمشقيّ
عبدالرّحمان (٢١٥)
أبو السّمال، قعْنب (؟)
أبو شريح الخزاعيّ (؟)
أبو صالح (؟)
أبو الطّيّب اللّغويّ (؟)
أبو العالية، رُفيع (٩٠)
أبو عبدالرّحمان، عبدالله (٧٤)

أبو عبدالله : محمّد . (؟)
أبو عثمان الحِيريّ : سعيد . (٢٨٩)
أبو العلاء المعرّيّ : أحمد . (٤٤٩)
أبو عليّ الأهوازيّ : حسن . (٤٤٦)
أبو عليّ مِسْكَوَيه : أحمد . (٤٢١)
أبو عمران الجُونيّ : عبدالملك . (؟)
أبو عمرو ابن العلاء : زبّان . (١٥٤)
أبو عمرو الجَرْميّ : صالح . (٢٢٥)
أبو الفضل الرّازيّ . (؟)
أبو قِلابة : .... (١٠٤)
أبو مالك : عمرو . (؟)
أبو المتوكّل : عليّ . (؟)
أبو مِجْلَز : لاحِق . (؟)
أبو مُحَلِّم : محمّد . (٢٤٥)
أبو مسلم الأصفهانيّ : محمّد . (٣٢٢)
أبو مُنْذِر السّلام : .... (؟)
أبو موسى الأشعريّ : عبدالله . (٤٤)
أبو نصر الباهليّ : أحمد . (٢٣١)
أبو هُرَيرة : عبدالرّحمان . (٥٩)
أبو الهيثم : .... (٢٧٦)
أبو يزيد المدنيّ : .... (؟)
أبو يعلى : أحمد . (٣٠٧)
أبو يوسف : يعقوب . (١٨٢)
أُبيّ بن كعب . (٢١)
أحمد بن حنبل . (٢٤)
الأحمر : عليّ . (١٩٤)
الأخفش الأكبر : عبدالحميد . (١٧٧)
إسحاق بن بشير . (٢٠٦)
الأسديّ . (؟)
إسماعيل بن القاضي . (؟)
الأصمّ : محمّد . (٣٤٦)
الأعشى : ميمون . (١٤٨)
الأعمش : سليمان . (١٤٨)
إلياس : .... (؟)
أنس بن مالك . (٩٣)
الأُمويّ : سعيد . (٢٠٠)
الأوزاعيّ : عبدالرّحمان . (١٥٧)
الأهوازيّ : حسن . (٤٤٦)
الباقِلّانيّ : محمّد . (٤٠٣)
البخاريّ : محمّد . (٢٥٦)
براء بن عازب . (٧١)
البُرجيّ : عليّ . (؟)
النوبختيّ : ثابت . (؟)
البقليّ . (؟)
البلخيّ : عبدالله . (٣١٩)
البَلُّوطيّ : منذر . (٣٥٥)
بوست : جورج إدوارد . (١٣٢٧)
التّرمذيّ : محمّد . (٢٧٩)
ثابت البنانيّ . (١٢٧)
الثّعلبيّ : أحمد . (٤٢٧)
الثّوريّ : سفيان . (١٦١)
جابر بن زيد . (٩٣)
الجُبّائيّ : محمّد . (٣٠٣)
الجَحْدريّ : كامل . (٢٣١)
جمال الدّين الأفغانيّ . (١٣١٥)
الجُنَيد البغداديّ : ابن محمّد . (٢٩٧)
جهرم بن صفوان . (١٢٨)
الحارث بن ظالم . (٢٢ق)

الحَدّادي : .... (؟)
الحَرّاني : محمّد. (٥٦٠)
الحسن بن يسار. (١١٠)
حسن بن حيّ. (؟)
حسن بن زياد. (٢٠٤)
حسين بن فضل. (٥٤٨)
حَفص : بن عمر. (٢٤٦)
حمّاد بن سَلَمة. (١٦٧)
حمزة القارئ. (١٥٦)
حُمَيْد : ابن قيس. (؟)
الحَوفيّ : عليّ. (٤٣٠)
خصيف : .... (؟)
الخطيب التّبريزيّ : يحيى. (٥٠٢)
الخَفاجيّ : عبدالله. (٤٦٦)
خلف القارئ. (٢٩٩)
الخُوَيّي : محمّد. (٦٩٣)
الخياليّ : أحمد. (٨٦٢)
الدّقّاق. (؟)
الدّمامينيّ : محمّد. (٨٣٧)
الدّوانيّ. (٩١٨)
الدّينوري : أحمد. (٢٨٢)
الرّبيع بن أنس. (١٣٩)
ربيعة بن سعيد (؟)
الرّضيّ الأستراباديّ. (٦٨٦)
الرّمّانيّ : عليّ. (٣٨٤)
رُويس : محمّد. (٢٣٨)
الزّناتيّ. (؟)
الزُّبير : بن بكّار. (٢٥٦)
الزّجّاجيّ : عبدالرّحمان. (٣٣٧)
الزّهراويّ : خلف (٤٢٧)
الزُّهريّ : محمّد. (١٢٨)
زيد بن أسلم. (١٣٦)
زيد بن ثابت. (٤٥)
زيد بن عليّ. (١٢٢)
السُّدّيّ : إسماعيل. (١٢٨)
سعد بن أبي وقّاص. (٥٥)
سعد المفتيّ. (؟)
سعيد بن جُبَيْر. (٩٥)
سعيد بن عبدالعزيز. (١٦٧)
السُّلَميّ القارئ : عبدالله. (٧٤)
السُّلَميّ : محمّد. (٤١٢)
سليمان بن جمّاز المدنيّ. (١٧٠)
سليمان بن موسى. (١١٩)
سليمان التّيميّ. (؟)
سهل التّستريّ. (٢٨٣)
الشّيرانيّ : حسن. (٣٦٨)
الشّاذليّ. (؟)
الشّاطبيّ (؟)
الشّافعيّ : محمّد. (٢٠٤)
الشّبليّ : دُلَف. (٣٢٤)
الشّعبيّ : عامر. (١٠٣)
شُعيب الجبئيّ. (؟)
الشّقيق بن إبراهيم. (١٩٤)
الشّلوبينيّ : عمر. (٦٤٥)
شَمِر بن حمدويه. (٢٥٥)
الشُّمُنّيّ : أحمد (٨٧٢)
الشّهاب : أحمد. (١٠٦٩)
شهاب الدّين القرافيّ. (٦٨٤)

شَهر بن حَوْشب. (١٠٠)
شيبان بن عبدالرّحمان. (؟)
شَيبة الضّبيّ. (؟)
شَيذلة : عُزيزيّ. (٤٩٤)
صالح المريّ. (؟)
الصّيقليّ : محمّد. (٤٦٥)
الضّبّيّ : يونس. (١٨٢)
الضّحّاك بن مزاحم. (١٠٥)
طاووس بن كيسان. (١٠٦)
الطّبْقجليّ : أحمد. (١٢٦٣)
طلحة بن مُصَرِّف. (١١٢)
الطّيبيّ : حسين. (٧٤٣)
عائشة : بنت أبي بكر. (٥٨)
عاصم الجَحْدريّ. (١٢٨)
عاصم القارئ. (١٢٧)
عامر بن عبدالله. (١٥٥)
عبّاس بن الفضل. (١٨٦)
عبدالرّحمان بن أبي بَكْرة. (٩٦)
عبدالعزيز : .... (٦١٢)
عبدالله بن أبي ليلى. (؟)
عبدالله بن الحارث. (٨٦)
عبدالله الهبطيّ. (؟)
عبدالوهّاب النّجار. (١٣٦٠)
عُبيد بن عُمَير. (؟)
العَتكيّ : عبّاد. (١٨١)
العلاّ... : .... (؟)
عصام الدّين : عثمان. (١١٩٣)
عصمة بن عروة. (؟)
العطاء بن مسلم. (١١٤)
عطاء بن سائب. (١٣٦)
عطاء الخراسانيّ : ابن عبدالله. (١٣٥)
عِكْرِمة بن عبدالله. (١٠٥)
العلاء بن سيّابة. (؟)
عليّ بن أبي طلحة. (١٤٣)
عمارة بن عائذ. (؟)
عُمر بن ذرّ. (١٥٣)
عمرو بن عبيد (١٤٤)
عَمرو بن ميمون. (؟)
عيسى بن عُمَر. (١٤٩)
العوفيّ : عطيّة. (١١١)
العينيّ : محمود. (٨٥٥)
الغزاليّ : محمّد. (٥٠٥)
الغزنويّ : .... (٥٨٢)
الفارابيّ : محمّد. (٣٣٩)
الفاسيّ (؟)
الفضل الرّقاشي. (٢٠٠)
قتادة بن دعامة. (١١٨)
القزوينيّ : محمّد. (٧٣٩)
قُطْرُب : محمّد. (٢٠٦)
القفّال : محمّد. (٣٢٨)
القلانسي : محمّد. (٥٢١)
كُراع النّمل : عليّ. (٣٠٩)
الكِسائيّ : عليّ. (١٨٩)
كعب الأحبار : ابن ماتع. (٣٢)
الكميّ : عبدالله. (٣١٩)
الكلعميّ : إبراهيم (٩٠٥)
الكَلْبيّ : محمّد. (١٤٦)
كَلَنْبويّ. (؟)

الكيا الطَّبريّ (؟)
اللّؤلؤيّ: حسن. (٢٠٤)
اللّحيانيّ: عليّ. (٢٢٠)
اللّيث بن المظفّر. (١٨٥)
الماتريديّ: محمّد. (٣٣٣)
المازنيّ: بكر. (٢٤٩)
مالك بن أنس. (١٧٩)
مالك بن دينار. (١٣١)
المالكيّ (؟)
المَلَويّ. (؟)
مُجاهِد: جَبر. (١٠٤)
المحاسبيّ: حارث. (٢٤٣)
محبوب:.... (؟)
محمّد أبي موسى. (؟)
محمّد بن حبيب. (٢٤٥)
محمّد بن الحسن. (٩٨٩)
محمد بن شُريح الأصفهانيّ. (؟)
محمّد عبده: ابن حسن خيرالله. (١٣٢٣)
محمّد الشّيشنيّ. (؟)
مروان بن الحكم. (٦٥)
المُشهر بن عبدالملك. (؟)
مصلح الدّين اللّاري: محمّد. (٩٧٩)
مَعاذ بن جبل. (١٨)
مُعتمر بن سليمان. (١٨٧)
المغربيّ: حسين. (٤١٨)
المفضّل الضّبّيّ: ابن محمّد. (١٨٢)
مكحول بن شهراب. (١١٢)
المنذريّ: محمّد. (٣٢٩)
المهدويّ: أحمد. (٤٤٠)
مؤرّج السّدوسيّ: ابن عمر. (١٩٥)
موسى بن عمران. (٦٠٤)
ميمون بن مهران. (١١٧)
النّخعيّ: إبراهيم. (٩٦)
نصر بن عليّ. (؟)
نعُوم بك: بن بشّار. (١٢٤٠)
نِفطَويه: إبراهيم. (٣٢٣)
النّقّاش: محمّد. (٣٥١)
النّوويّ: يحيى. (٦٧٦)
هارون بن حاتم. (٧٢٨)
الهُذَليّ: قاسم. (١٧٥)
همّام بن حارث. (؟)
وَرْش: عثمان. (١٩٧)
وَهْب بن جرير. (٢٠٧)
وَهْب بن مُنبّه. (١١٤)
يحيى بن جعدة. (؟)
يحيى بن سعيد. (؟)
يحيى بن سَلّام. (٢٠٠)
يحيى بن وثّاب. (١٠٣)
يحيى بن يَعْمَر. (١٢٩)
يزيد بن أبي حبيب. (١٢٨)
يزيد بن رومان. (١٣٠)
يزيد بن قعقاع. (١٣٢)
يعقوب بن إسحاق. (٢٠٢)
اليمانيّ: عُمَر. (؟)